

Серия
«РУССКИЙ ПУТЬ»

ПРАВОСЛАВИЕ: PRO ET CONTRA

*Осмысление роли Православия
в судьбе России деятелями
русской культуры и Церкви*

Издательство
Русского Христианского гуманитарного института
Санкт-Петербург
2001



ПРЕДИСЛОВИЕ СОСТАВИТЕЛЯ

Интерес к Православию в России объясняется не только и не столько тем, что большинство верующих — православные, сколько историко-культурными и духовными факторами. Примечательно, что еще в коммунистическом Советском Союзе (как и во многих странах Европы и даже в США) торжественно и широко — в разных кругах: научных, богословских и церковных — отмечали 1000-летие Крещения Руси. После 1991 года интерес к христианству, и в частности к Православию, в России неизмеримо вырос. Но, к глубокому сожалению, у значительной части россиян, включая и многих православных, представления о Православии остаются на уровне штампов, стереотипов, почерпнутых из дореволюционной, весьма пестрой, часто сомнительной по качеству литературы и из советских «научно-атеистических» изданий. До революции 1917 года было опубликовано много серьезных, глубоких православных богословских и церковно-исторических исследований. В то время выходили замечательные богословские журналы, переводились и издавались труды отцов Церкви и церковных историков, однако многие из этих трудов оставались неизвестными широкому читателю. В начале XX века велись оживленные дискуссии о Православии и церковной жизни, пробудился интерес к Церкви у интеллигенции. Тогда казалось, что начинается религиозно-философское возрождение, но на взлете этого творческого процесса воцерковления общественной и интеллектуальной мысли произошла революция и в России наступило господство атеистической идеологии. Десять лет прошло с тех пор, как мы освободились от этого господства, но нельзя сказать, что большинство граждан России за это время обрели веру. Люди стали более лояльными к Церкви и даже симпатизируют ей, однако во многих случаях произошло не обращение, не обретение чуда веры, но, скорее, идеологическая перориентация. В такой ситуации очень важно, учитывая богатый опыт церковной жизни XIX—начала XX века, способствовать

возрождению духовности, укреплению церковного благочестия, важно поднимать уровень богословского образования и богословских исследований. Начинать следует с усвоения и осмысления опыта прошлого. Необходимо учесть все те пожелания архипастырей, которые были собраны в ходе Предсоборного совещания, в процессе подготовки Поместного собора в 1917—18 годах. Вполне очевидна потребность преємства, и для этого мы обязаны изучать не только факты истории Русской Православной Церкви, но и историю богословской мысли, историю церковно-общественной мысли, изучать и критически оценивать духовный и интеллектуальный опыт наших предшественников.

В 1994 году Православный институт миссиологии и экуменизма, возникший как результат сотрудничества Санкт-Петербургской Православной Духовной академии с Русским Христианским гуманитарным институтом, определил в качестве одной из своих задач православное свидетельство. Тогда же и появилась идея собрать в одном томе высказывания различных авторитетных православных авторов о Православии в России. Книга о конфессиональной специфике Православия, о национальном характере понимания Православия, об особенностях усвоения христианства Россией органично вписывается в серию «Русский путь. Pro et contra», с 1994 года издаваемую РХГИ. Идею этой книги на самом первом этапе ее реализации поддержала Международная католическая организация «Церковь в нужде». Составитель выражает благодарность руководству этой организации за искреннее желание помочь православному проекту и за материальную поддержку. Это безусловное свидетельство готовности христиан совместно трудиться на благо миссии христианского просвещения и евангелизации, свидетельство любви и уважения к Православию.

Для того чтобы познакомиться с Православием, необходимо внимательно вслушаться в то, что говорят сами православные богословы, архипастыри и пастыри, публицисты и мыслители-миряне. Из более чем тысячелетней истории Православия в России составителями выбрано всего лишь столетие — вторая половина XIX—первая половина XX века. Это период (последняя четверть XX века требует особой оценки) расцвета православного богословия, возрождения старчества, укрепления духовных школ, религиозного возрождения в среде интеллигенции, всплеска интереса к религиозно-философской литературе, время появления условий для свободного выбора исповедания. Конец этого периода (1918 г. — 50-е гг.) — для России время преследований и подавления церковной жизни атеистической властью, однако

творческие традиции православного богословия были продолжены русской эмиграцией в Софии, Сербии, Париже, Нью-Йорке и других городах мира.

Цель данной книги — познакомить православного и неправославного (и верующего, и неверующего) читателя с тем, что сами православные в России говорят о Православии, в чем видят его особенности, каким представляют себе его лик в прошлом и будущем. Любопытно, что вопросы, которые ставили авторы текстов, опубликованных в настоящем сборнике, волнуют нас сегодня не меньше, чем волновали их современников. Эти люди, их труды помогают размышлять о том, чего ждет от нас Господь, что нужно сделать, чтобы вера продолжала оставаться духовной опорой общества, чтобы христианство являлось основой нравственных ценностей, чтобы православное воспитание было воспитанием человека любящего, гражданина цивилизации Любви. Для того чтобы найти свой, соответствующий российским условиям путь развития, необходимо церковное творчество. Многие из авторов статей говорят об этом, призывают нас к творчеству и обновлению нашего миссионерского служения в культуре (в социальном служении, политике, науке, образовании, искусстве, хозяйстве, медицине и т. д.).

Православие — это Церковь, это христианское исповедание, это культура, это для верующего человека — жизнь во Христе. Поэтому о Православии можно и нужно говорить на самых разных уровнях и в самых разных жанрах. Среди авторов статей есть миряне, священники, епископы, профессора духовных школ и непрофессиональные богословы. Некоторые из них не так давно причислены к лику святых, другие известны как подвижники благочестия или выдающиеся православные богословы. Следует особо отметить непрофессиональных богословов-мирян. Так, например, А. С. Хомяков не учился в семинарии или академии, не имеет соответствующей богословской степени, но значение его трудов для православной экклезиологии огромно, а его вклад в православное свидетельство современникам и последующим поколениям, вплоть до нашего, трудно переоценить.

Творчество некоторых авторов статей — церковных писателей и публицистов, еще при их жизни вызывало диаметрально противоположные реакции. Но все они не мыслили себя вне Православия, были ему преданы, служили ему пророчески и учительски. Именно противоречивость оценок, различия в аспектах анализа, конфликт триумфалистского и критического подходов делают возможным издание книги в серии «Русский путь. Pro et contra». Однако, как становится очевидным по прочтении тек-

стов, это размышления не «за» и «против» Православия, а размышления по различным, но принципиальным вопросам «за» и «против» внутри Православия.

Вполне понятно, что антология не могла вместить всего написанного о Православии. В нее включено далеко не все, что заслуживает внимания. Есть фундаментальные книги, посвященные Православию, как, например, «Православие» проф.-прот. *Сергия Булгакова**. Нет в этом сборнике работ *А. С. Хомякова**, *В. Соловьева**, *В. Н. Лосского**, книги и статьи которых внесли существенный вклад в православное богословие и являются необходимым пособием для знакомства с православным вероучением в России. Лишь одна статья прот. Г. Флоровского вошла в сборник. Однако стремление к «полноте» не было целью составителя. Важно обратить внимание на богатство и широту Православия. Хочется особо отметить, что высказывания, в которых православные самокритичны и строги к своим собственным ошибкам, просчетам, грехам, пассивности и другим человеческим слабостям, являются свидетельством высокой духовности. Триумфализм, лицемерие и фарисейство никогда не укрепляли веру. Не может быть христианской духовности без трезвой оценки своих возможностей и критической оценки достигнутых успехов. Статьи протоиерея Беллюстина, В. В. Розанова и некоторые другие могут вызвать смущение (не случайно церковная цензура пропустила их не сразу), однако именно они позволяют увидеть мощный творческий потенциал Православия в России, глубокую веру тех, кто, несмотря на все падения и слабости, именно в Православии видит духовную основу жизни.

Как уже говорилось, речь в книге идет о Православии в России, о русском Православии. Разве Православие национально? Пожалуй, что нет. Однако в той же мере, в какой допустимо говорить о национальных характерах, культурах, традициях, допустимо говорить и о том, что эти характеры, культуры, традиции прорастают и расцветают в религиозной жизни народов, образуют ее неповторимую специфику¹. Безусловно, заслуживает

¹ См. ст. свящ. П. Флоренского в наст. сб. «Записки о Православии»: «В настоящих тезисах моя задача — разъяснить, каковым представляется мне русское Православие — русское, ибо Православие греков, арабов и других восточных народов, включительно до японцев и китайцев, имеет своеобразные организации и может быть внутренне далеко не совпадающим с Православием русским, несмотря на тождество догматов, канонов и, в значительной мере, уставов».

См. также ст. А. В. Карташева: «Субъективная призма человеческого духа, различно преломляющая вдохновения Святого Духа в раз-

внимания идея такого тома, в котором о Православии высказались бы православные греки, сербы, сирийцы, православные финны и другие представители народов Западной Европы. Появились бы особые краски. Можно было бы продолжить эту серию книгой о Православии глазами католиков, лютеран. У католических и лютеранских авторов есть замечательные книги и статьи о православной литургии, православном богословии, православной духовности и благочестии. Уверен, что такой сборник был бы очень полезен православному читателю.

Р. Х. 2000—2001



ных лицах, в разных народах и в разные времена, придает Божественному Откровению человеческую плоть и кровь. Богодухновенное разумение людьми Божественного Откровения включает в себя при этом неизбежно некоторые относительные черты, связанные с языком, культурой, национальностью, физической символикой. Так получают разные типы понимания и переживания христианства: христианство эллинское, римское, восточное, западное. В таком порядке есть и русское христианство... Когда мне задают вопрос, есть ли у русского народа и у русской церкви свое характерное переживание и понимание христианства, не задумываясь отвечаю: конечно, есть. И не только как фольклористический курьез, и не уклонение от вселенской истины церкви, а именно как обогащение вселенской истины своеобразным опытом».

См. также ст. П. Новгородцева: «Подобно каждому другому народу и мы, русские, вносим в понимание нашей веры особые национальные черты. Вот об этом-то русском понимании православия я и хочу говорить в настоящем очерке».



...нам не надо кичиться или хвалиться нашей верой. Нет, нам прежде всего самим надо сделаться достойными ее. Чудные дары и сокровища скрываются в глубине православного сознания, но мы и сами не всегда умеем пользоваться ими, и другим не умеем их показать, и самим себе не умеем их уяснить, и жизнью своей не умеем их оправдать... в вере нашей есть сокровища и богатства, которых не знали мы и не ценили, и открываются они нам теперь чрез величайшие испытания и страдания. И когда мы полнее и глубже проникнем в их существо, тогда и душа России откроется нам...¹

ЧТО ТАКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ?

Каждая из статей, представленных в сборнике, может рассматриваться как один из возможных ответов на вопрос: «Что такое русское Православие?» Но прежде имеет смысл поставить вопрос более общий: что такое Православие?² Русское православие является частью Православия вселенского. Безусловно, все православные исповедуют одну и ту же веру, имеют единое древнецерковное не только вероучительное, но и каноническое наследие (собрание дисциплинарных и организационных правил и норм), в значительной мере единое богослужбное предание (впоследствии обогатившееся национальными особенностями Поместных Церквей). Все православные сознают, что принадлежат одной Церкви, хотя каждый член Церкви имеет свою юрисдикцию, подчинение определенной Поместной Церкви (Константинопольский Патриархат, Московский или др.).

Православие можно видеть под разными углами зрения: Православие как Церковь, Православие как культуру; иногда о Пра-

¹ *Новгородцев П.* Существо русского православного сознания (см. ст. в наст. сб.).

² В настоящей книге слово «Православие» пишется с заглавной буквы для того, чтобы подчеркнуть, что слово это — имя Церкви, традиции, речь идет не о понятии «православие» в целом.

вославию говорят как об идеологии. Очевидно, что Православную Церковь нельзя рассматривать вне контекста культуры. Знакомство с Православием — это не только изучение его истории и основных положений вероучения, не только знакомство с богословием, устройством и организационной структурой Православной Церкви. Прежде всего, это знакомство с духовной жизнью (богослужением, гимнографией и церковной музыкой, иконами и фресками, церковной архитектурой и прикладным церковным искусством), знакомство со школой православной молитвы и культурой старчества, с монашеством и святыми, мучениками, подвижниками благочестия и миссионерами, со всеми проявлениями внешнего и внутреннего благочестия Православия. Только при таком подходе можно надеяться на возможность личной встречи с Православием как Церковью. Существуют разные способы описания церковной жизни. Можно делать это поэтически, особое внимание уделяя опыту великих подвижников благочестия. Можно, и это не менее важно, даже необходимо, описывать реальность церковной жизни в жанре аналитическом, без романтической идеализации, подмечая ее достоинства и недостатки, и при этом вполне трезво и критически к недостаткам относиться. Все зависит от того, кто это делает и к кому при этом обращается. Читателю всегда интересно и полезно слышать голос человека церковного, глубоко верующего. В этом случае читатель относится к критике совсем не так, как если бы на месте критикующего был посторонний наблюдатель, для которого церковная жизнь — нечто из области экзотического. Именно поэтому мнения авторов предлагаемого сборника представляют особый интерес.

ПРАВОСЛАВИЕ КАК ИМЯ ЦЕРКВИ И ТРАДИЦИИ. ПРАВОСЛАВИЕ — ОРТОДОКСИЯ

Слово «православие» — перевод греческого слова *ορθοδοξία*, которое обозначает и правосмыслие (верное учение), и православие. У отца церковной истории Евсевия Кесарийского оно встречается для обозначения правоверия в смысле противопоставления ложному учению³, в смысле противопоставления апокрифической литературе⁴. Позднее слово «православие» ста-

³ Церковная история, 4.23.2

⁴ Там же, 3.31.6; 3.25.7; 3.38. «Впервые у христианских писателей оно встречается во II в., когда появляются первые вероучительные формулы (Климент Александрийский). Там оно означает веру всей

ло означать совокупность догматов и установлений Церкви, традиционное и универсальное учение Церкви⁵; его критерием признается сохранение учения Иисуса Христа и апостолов, как оно изложено в Св. Писании и Св. Предании.

Церковь в патристический период практически не именовалась православной, но католической⁶. Сегодня основное значение слова Православие — это имя семьи христианских автокефальных Церквей (преимущественно восточных), находящихся в общении с Константинопольским (Вселенским) Патриархом (сюда можно отнести также Церкви, находящиеся в расколе с какой-либо из этих Церквей, например Русскую Зарубежную Церковь — Карловацкую, или Синодальную). В более широком смысле (в западных языках, например) так называют Церкви, отделившиеся в V—VI вв. (нехалкидонские, древние восточные Церкви).

ПРАВОСЛАВИЕ КАК СЕМЬЯ АВТОКЕФАЛЬНЫХ ЦЕРКВЕЙ

По словам св. Киприана Карфагенского († 258), «Церковь — по всему миру одна... Она разделена Христом на многие члены». Хронологически первая Церковь — Церковь в Иерусалиме (Гал. 1, 22—23). В апостольский период возникли общины (Церкви) в Антиохии, Риме, Коринфе и других городах. Они пребывали в единстве и оставались независимыми друг от друга. Позднее появились епархии, митрополии, патриархаты. Независимые Церкви-сестры в семье Православных Церквей значительно позже стали называть автокефальными Церквями.

Автокефальными (в перев. с греч. «самостоятельными», букв. «самоглавными») Церквями называются юрисдикционно и административно полностью независимые Церкви, организованные по территориальному (иногда по национальному) принципу. Автокефалия какой-либо Православной Церкви основана на пони-

Церкви в противоположность разномыслию еретиков — гетеродоксии» (Богословские труды. Сб. 24. Моск. Патриархия, 1983. С. 133, 110 и др.; см. также: *Б-в Н. Православие*. С. 924).

⁵ Ограждающее от ереси; см.: *Евсевий*. Ц. ист. 3.23.2; 4.23.8.

⁶ К. Е. Скурат указывает два исключения: сочинение св. Епифания Кипрского (*Migne*. PG. Т. 41. Col. 161В) и «Житие св. Саввы Освященного» (Палестинский Патерик. СПб., 1899. С. 80) (см. его ст. «Единство Церкви и поместные православные церкви» // Богословские труды. Сб. 24. Моск. Патриархия, 1983. С. 205).

мании того, что «Дух Святой одухотворяет Церковь (как в ее полноте, так и в отдельности каждую Автокефальную Церковь) и незримо ведет ее, пребывая полностью Своим действием во всей Церкви и в каждом ее члене»⁷. Первоначально (в апостольскую и послепостольскую эпоху) устройство крупных церковных единиц шло в русле естественного объединения верующих среди больших этнических группировок, в соответствии с административным устройством Римского государства⁸. Это было первым и самым полным каноническим выражением принципа автокефалии в Церкви. Практика церковной жизни показывает, что различные Автокефальные Церкви создавались как применением иерархического и соборного принципа в их становлении в качестве независимых единиц, так и актами провозглашения со стороны некоторых уже признанных Автокефальных Церквей. Процедура признания Церкви в качестве Автокефальной начинается с обращения Поместной Церкви с ходатайством к Церкви-Матери, членом которой она является. Последняя по достижении консенсуса с другими Церквями провозглашает автокефалию особым документом — Синодальным Томосом. Если же просящая об автокефалии церковная структура не встречает содействия со стороны Матери-Церкви, она может апеллировать к Всеправославному Собору или Совецанию.

Автономными Церквями называются в значительной мере независимые по отношению к Автокефальной Церкви церковные структуры. Они могут быть установлены на уровне епархии, архиепископии, митрополии. Автономию может предоставить лишь Синод (собор) автокефальной Церкви-Матери. Для этого претендующей Церкви необходимо иметь как минимум 2 правящих епископов (это не безусловно, автономией может пользоваться и монастырь).

Первым шагом к автокефалии Русской Церкви было самостоятельное избрание в 1448 году московского митрополита Ионы⁹. В 1589 году Константинопольский Патриарх Иеремия II посвятил в Патриарха Московского и всея Руси Иова¹⁰. В грамоте, присланной позднее и подписанной всеми восточными патриархами, Московскому патриарху определялось в диптихе (списке предстоятелей Церквей) пятое место после Иерусалимского и уста-

⁷ Св. Василий Великий. О Св. Духе.

⁸ См.: Апостольские правила 34, 35, 37, II правило III Вселенского собора и XII правило IV Собора.

⁹ Св., память 15.VI.

¹⁰ Причислен к лику свв. в 1989 г., память 5.IV, 19.VI.

навливалось право избирать патриарха собором епископов Русской Церкви.

Автокефальные Церкви¹¹ сегодня — это:

Константинопольский (Вселенский) Патриархат, в который входят Синайская Архиепископия и Православная Церковь в Финляндии;

Александрийский Патриархат;

Антиохийский Патриархат;

Иерусалимский Патриархат;

Русская Православная Церковь¹² — Московский Патриархат, включающий в свою юрисдикцию Японскую Православную Автономную Церковь;

Грузинская Православная Церковь — Грузинский Католикосат;

Сербская Православная Церковь — Сербский Патриархат;

Румынская Православная Церковь;

Болгарская Православная Церковь;

Кипрская Церковь;

Элладская Церковь;

Польская Православная Церковь;

Албанская Православная Церковь;

Православная Церковь в Чехии и Словакии;

Православная Церковь в Америке;

Автономные Церкви

Автономными Церквями (как уже упоминалось) являются: Синайская Архиепископия, Православная Церковь в Финляндии, Японская Православная Автономная Церковь. После того как республики бывшего СССР стали самостоятельными государствами, в некоторых из них стремление части верующих получить автономию или даже автокефалию было поддержано политическими силами. В результате в РПЦ образовались новые автономии, то есть экзархаты с правами автономных Церквей. Процесс этот требует времени и проходит, как правило, болезненно. В настоящее время такого рода автономия есть на Украи-

¹¹ См. подробно в кн.: *Winkler D. W., Augustin K. Die Ostkirchen. Graz, 1997; Roberson Ronald G. CSP. The Eastern Christian Churches. Edizioni «Orientalia Christiana», 1995; Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. СПб.: ВРФШ, 1999; Bremer Thomas. Die Orthodoxen und die Altorientalischen Kirchen // Kleine Konfessionskunde. Paderborn, 1997.*

¹² В английской и немецкой церковно-научной литературе РПЦ, как и другие Церкви, именуется «Православная Церковь в...».

не — УПЦ Московский Патриархат (в то время как УПЦ Киевский Патриархат — это та часть православных Украины, которая самостоятельно объявила себя автономной, не имея благословения ни Матери-Церкви, ни других православных Церквей). Аналогичные права автономии имеют Церкви в Белоруссии, Молдавии, Прибалтийских республиках. В некоторых современных справочниках¹³ упоминается также и Китайская Православная Церковь, которая до своего уничтожения успела получить автономию от Москвы.

ПРАВОСЛАВИЕ КАК ВЕРНОСТЬ ПРЕДАНИЮ

Православие всегда осознавало себя христианством, верным заветам Иисуса Христа и его апостолов, христианством, не требующим особого имени, то есть истинным христианством, сохранившим апостольскую чистоту. «Тожждественность первохристианской эпохе является наиболее ярко выраженным признаком правой веры»¹⁴. «Тот образ исповедания веры, который мы сохраним, — свидетельствует св. Феофан Затворник, — тот образ жизни, которым водимся, тот образ освящения, который приемлем, — вообще путь спасения, коим течем, есть тот самый, который водворен на земле апостолами и от них друг-другопримательно дошел до нас и среди нас пребывает без всякого изменения — без прибавления и убавления... Прибавлениями, изменениями, развитием могут хвалиться другие общества христианские, отпадшие от единения с истинной Церковью Божией»¹⁵. Интересно, что не только архипастыри и богословы подчеркивают верность православия своему наследию. П. И. Новгородцев¹⁶, правовед и социолог, теоретик неоллиберализма, утверждал: «Русское православие, сколько ни носит оно национальный отпечаток, главную силу свою полагает в своей верности Божественной своей первооснове и первоначальным апостольским и святоотеческим учениям»¹⁷. Если говорить не об актуаль-

¹³ См.: Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. ВРФШ. СПб., 1999. С. 112—113.

¹⁴ Прот. Г. Флоровский. Этнос Православной Церкви // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1963. № 42—43. С. 136; см. также наст. сб.

¹⁵ Св. Феофан. О Православии с предостережениями от погрешений против него. Слова. М., 1902. С. 22; см. также наст. сб.

¹⁶ 1866—1924.

¹⁷ См. наст. сб.: «Существо русского православного сознания».

ном, сегодняшнем образе жизни православных в России, но о православии как о переданном нам наследии, нельзя не согласиться с приведенными словами. При этом важно стремиться свидетельствовать Православие своей духовной жизнью. Поучительно наставление Константинопольского Патриарха Афинагора¹⁸: «Не по достоинствам своим, но по милосердию Божию Православие сохраняет верность Отцам Церкви как великим свидетелям Предания, равно как и догматам семи Вселенских Соборов»¹⁹.

НЕВОЗМОЖНОСТЬ ФОРМАЛЬНОГО ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПРАВОСЛАВИЯ

Отвечая на вопрос, что такое Православие, многие русские религиозные мыслители и богословы отмечали невозможность какого-либо формального его определения. «Православие есть, прежде всего, реальность не определяемая в понятиях»²⁰. «Православие нельзя узнать по оставшимся теологическим трактатам; оно узнается в жизни Церкви и церковного народа, оно менее всего выражается в понятии»²¹. Проф. Н. Н. Глубоковский утверждает: «Православие не имеет выработанных и санкционированных формул, выражающих его отличительную сущность в себе самом и по сравнению с другими христианскими исповеданиями. Поэтому принимаются и утилизируются для характеристики православия разные ходячие сентенции, употребляемые и иногда защищаемые также и самими православными»²².

По выражению свящ. Павла Флоренского, «неопределимость православной церковности есть лучшее доказательство ее жизненности... Нет понятия церковности, но есть сама она, и для всякого живого члена Церкви жизнь церковная есть самое определенное и осязательное, что знает он... Что такое церковность? — Это новая жизнь, жизнь в Духе. Каков же критерий правильности этой жизни? — Красота. Да, есть особая красота духовная, и она, неуловимая для логических формул, есть в то же время единственный верный путь к определению, что православно и что

¹⁸ 1886—1972, с 1948 г. — 286-й Архиепископ Константинополя.

¹⁹ *Клеман Оливье*. Беседы с Патриархом Афинагором. Брюссель: Жизнь с Богом, 1993. С. 3.

²⁰ *Прот. С. Булгаков*. Православие. С. 159.

²¹ *Бердяев Н.* Истина Православия; см. наст. сб.

²² См. ст. Глубоковского в наст. сб.

нет... Православие показуется, но не доказывается... для желающего понять Православие есть только один способ — прямой опыт православный...»²³.

Представитель другой христианской конфессии вправе спросить, нельзя ли эти слова отнести также к его традиции или к христианству в целом. Православный богослов проф.-прот. Георгий Флоровский, размышляя о Церкви, как бы в ответ на такой вопрос, утверждает: «...христианство не есть учение, которое можно было бы воспринять через внешнее научение, но жизнь, которой должно существенно приобщиться, которую можно получить только через действительное рождение от источника жизни. Мало и недостаточно знать христианство, “иметь христианский образ мысли”; надо быть христианином, жить “во Христе”, и это возможно лишь через жизнь в Церкви. Христианство есть опыт. И все христианское вероучение по происхождению своему есть именно церковное вероучение, описание церковного опыта, свидетельство Церкви о врученном ей “залоге веры”; только через это харизматическое Церковное удостоверение вероопределения получают полноту силы и значимости, и получают от Церкви не как от власти и авторитета, но как голос Духа Святого Самого Господа, “никогда не удаляющегося, но пребывающего неотступно”»²⁴. И далее: «Христианство не исчерпывается ни учением, ни моралью, ни совокупностью теоретических познаний, ни сводом нравственных предписаний или правил, и не они первичны в нем. Христианство есть Церковь... Христианство есть не только учение о спасении, но само спасение, единойжды совершенное Богочеловеком»²⁵. Таким образом, все христианство в целом, а не только православие следует понимать как феномен жизни, особый мир, где духовное неотделимо от земного, тайну жизни, открывающуюся верующему по мере вхождения в эту жизнь. При этом православие, в силу своей аскетической, мистической, иконографической, литургической традиции, в меньшей степени, чем другие традиции, поддается рациональному описанию и требует особого мистико-художественного поэтического языка.

²³ *Свящ. П. Флоренский*. Столп и утверждение Истины. М.: Путь, 1914. С. 7—8.

²⁴ *Прот. Г. Флоровский*. Дом Отчий // ВЗЕПЭ. № 109—112. 1982. С. 177; см. также: Путь. № 7. 1927. С. 63—86.

²⁵ Там же.

ПРАВОСЛАВИЕ КАК ЦЕРКОВЬ

Протоиерей *Сергий Булгаков** начинает свою книгу «Православие» словами: «Православие есть Церковь Христова на земле. Церковь Христова есть не учреждение, но новая жизнь со Христом и во Христе, движимая Духом Святым»²⁶.

Осознавая себя Церковью Христовой, Православие понимает Церковь так, как она именуется в Никео-Константинопольском символе веры — главном христианском вероизложении: «единая, святая, соборная и апостольская» (μία αἰα καθολικη και αποστολικη εκκλησια). Что касается единства, то, несмотря на автокефалию различных Поместных Церквей, Церковь Христова как Тело Его всегда остается неразделенной. Поместные Церкви живут в неразрывном единстве посредством общей православной веры, богослужения, единого предания, живут в таинственном единстве Единой Соборной и Апостольской Церкви.

КАФОЛИЧНОСТЬ — СОБОРНОСТЬ

Греческое слово Символа веры «καθολικη», которое переведено на славянский язык словом «соборная», является одним из имен Православной Церкви — «Кафолическая Церковь»²⁷. Интересно, что в древней Церкви понятие «противостоящий ереси» передавалось чаще не словом «ορθοδοξος», но словом «καθολικη»²⁸. Так, например, св. Афанасий Великий говорил, противопоставляя православных арианам: «Мы все кафолики» (καθολικα)²⁹. Поскольку слово «καθολικη» означает общий, универсальный, всецелый, его первоначальное употребление³⁰ подчеркивало именно всеобщность, в противовес местной традиции или традиции еретической. Со времени Реформации оно, в целях различения с протестантами, стало именем тех, кто сохранил приверженность Преданию. Термин «кафолическая церковь» впервые

²⁶ *Прот. С. Булгаков*. Православие. YMCA-PRESS. С. 27.

²⁷ См., например, название Катехизиса св. Митрополита Филарета: «Пространный Христианский Катехизис Православных Кафолических Восточных Церквей...». М., 1911.

²⁸ Как уже отмечалось, впервые оно встречается у св. Игнатия Богоносца: «Где Иисус Христос, там и кафолическая Церковь» (Посл. к Смирн.).

²⁹ Жизнь Св. Антония...

³⁰ *Св. Игнатий Антиохийский*. Посл. к Смирн. 8,2.

встречается у св. Игнатия Антиохийского, но в употребление он вошел, вероятно, раньше. Термин был воспринят церковным сознанием и введен в Символ веры.

Первоначально в переводах греческого текста Символа веры на славянский язык этот термин сохраняли без перевода (кафолическая)³¹. Позднее его стали переводить как «вселенская», а затем окончательно закрепился термин «соборная». «Если это перевод, — говорит протоиерей Н. Афанасьев, — то он крайне неудачный, так как совершенно не выражает содержания. Если это является сознательной заменой одного термина другим, что, впрочем, мало вероятно, то значит ли это, что славянские Церкви отказываются от термина “кафолическая церковь”?»³² На неправильном переводе, начиная с Хомякова, строится целая богословская система.

Слово «кафолический» не означает «вселенский», «καθολικός» не совпадает с «οικουμενικός» (вселенский)³³. Кафоличность не количественный, а качественный признак. Кафоличность Церкви не означает еще ее внешней всемирности. «Кафолическая Церковь» исторически может оказаться и «малым стадом». «Еретики» может быть и больше, чем «православных»; может даже оказаться, что именно еретики распространены повсюду, а истинная Церковь почти вытеснена. Так было, например, в период иконоборчества. «Кафоличность есть противоположность сепаратизма, разъединенности, разобщенности. Церковь кафолическая потому, что она есть Тело Христово; и в единстве этого Тела совершается онтологическое срастание личностей между собой — в единстве благодатной жизни, в единстве любви»³⁴.

«Кафоличность всецерковной жизни возможна только через кафоличность отдельных верующих... Есть два типа самосознания и самочувствия: индивидуалистический и кафолический. Но кафоличность не означает отказа от индивидуальности. Кафолическое сознание не есть коллективное сознание, не есть и отвлеченное универсальное сознание... каждый верующий должен в своем самосознании вместить и выразить кафолическое сознание нового человечества, возрожденного Духом в сыновство Богу, кафолическое самосознание Церкви... Кафоличность есть свой-

³¹ Еще до XIV в. на Руси встречались такие славянские переводы.

³² Кафолическая церковь // Православная мысль. Вып. XI. Труды Православного Богословского Института. Париж: YMCA-PRESS, 1957.

³³ См.: Прот. Г. Флоровский. Богословские отрывки // ВРЗЕПЭ. № 105—108. С. 190.

³⁴ Там же. С. 190.

ство или стиль, или установка “личного” сознания, преодолевающего свою ограниченность и исключительность, возрастающего до католического уровня, — это есть идеальная мера или предел личного сознания, его телос, осуществляемый в становлении, а не в упразднении личности... Католичность есть конкретное единомыслие и единокордие ...Конкретным выражением католического самосознания является Священное Предание»³⁵.

В учебной православно-богословской литературе XIX в. (у митрополита Макария, например) говорится: «...Католическою называли Церковь еще во времена апостолов и вообще в первые три века, хотя тогда она не была столь обширною, какую явилась в IV—VI и в последующих веках, когда св. Отцы, именуя ее католическою, указывали на ее повсеместность»³⁶.

Католическая идея не связана с пространственным разрастанием любого объединения местных церквей. Католичность как полнота в единстве Церкви и единство в полноте принадлежит каждой местной церкви, возглавляемой епископом. Поэтому множественное увеличение местных церквей не увеличивает католичность церкви, и, наоборот, уменьшение их множественности не приводит к ее уменьшению.

Католичность принадлежит не союзу местных церквей, а каждой местной церкви. Поэтому, если бы все церкви на земле оказались сведенными к одной местной церкви, католическая природа Церкви не изменилась бы, так как Христос остался бы тем же в полноте единства Своего тела. Церковь, которую не одолеют врата ада, останется всегда во всей своей полноте и единстве. И если сама местная церковь уменьшится до двух или трех членов, она останется католической церковью, ибо «где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18, 20). Католичность не есть количественное, но качественное понятие.

Католичность по своей природе способствует множественному распространению церквей. Каждая местная церковь как мать рождает новые и новые церкви, всегда оставаясь одной и той же в своей полноте. Католическая идея не исключает идею вселенской или универсальной Церкви, но ее содержит, как вселенское, растущее множество местных церквей, объединенных в любовное согласие. При этом атрибут католичности принадлежит не вселенскому согласию как таковому, а каждой местной церкви, входящей в него. Местная церковь, как католическая Церковь, всегда в потенции является вселенской (универсальной

³⁵ Там же. С. 191—193.

³⁶ Православное догматическое богословие. СПб, 1895. Т. II. С. 242.

церковью), так как она в себе самой содержит все вселенское множество церквей, из которых каждая стремится замкнуть множественность местных церквей во вселенские границы.

Вселенскость³⁷ же является географическим понятием и указывает на пределы земной миссии церкви. Как географическое понятие, вселенскость не покрывается и не заменяется понятием кафоличности.

И для св. апостола Павла, и для св. Игнатия полнота и единство Церкви содержались в каждой местной церкви, собранной на Евхаристическое собрание. Но эта внутренняя полнота местной церкви является для св. Игнатия ее кафоличностью в том случае, если церковь эта возглавляется епископом. По сравнению с богословием ап. Павла, новизной явилась форма, которую св. Игнатий придал факту возглавления Евхаристического собрания. Эта форма стала исходной точкой дальнейшего развития кафолической идеи. Вскоре после св. Игнатия в церковное сознание постепенно проникает идея универсальной Церкви как единого организма. В результате этого понятие полноты и единства Церкви переносится с местной Церкви на универсальную. Когда приблизительно через 150 лет после св. Игнатия св. Киприан писал об «ecclesia catholica», он имел в виду единый организм, в котором существуют отдельные местные церкви. Кафолическая церковь была отождествлена с универсальной. Этому способствовало то обстоятельство, что термин «кафолический» может означать универсальный. Если переводить «καθολικη», можно принять значение «универсальный», но понимать под этим следует внутренний универсализм.

Указывая на полноту в единстве и единство в полноте Церкви, проявляющейся в местной Церкви, термин «кафолическая церковь» одновременно указывает на идею православия.

Устоявшийся славянский перевод слова «кафолическая» словом «соборная» привел к образованию в XIX в. неологизма «соборность»³⁸. В славянском слове появился определенный оттенок, который связан с национальным пониманием православия. В нынешней российской публицистике термины «соборная церковь» и «соборность» употребляются в значении, не имеющем

³⁷ Интересно, что если использовать греческий корень слова, то можно было бы сказать «экуменичность» (см. об этом ниже).

³⁸ Здесь интересно проследить ход полемики русского иезуита кн. Гагарина и А. С. Хомякова. См. также: *Very Revd. Sergei Hackel*. «One Holy Catholic and Apostolic»: the Problems and Limitations of Language. The Eighth Constantinople Lecture, Anglican and Eastern Churches Association, 1989.

никакого отношения к термину «кафолическая церковь» и скорее восходят к понятиям «община», «новгородское вече» или «земский собор». Иногда можно встретить и просто неверное и примитивное толкование «соборности» Православия как приверженности семи Вселенским соборам. Однако размышление о Соборах, в особенности о Вселенских соборах, помогает понять православную экклезиологию и тем самым лучше понять православие.

ВСЕЛЕНСКОСТЬ — ЭКУМЕНИЧНОСТЬ

Слово «вселенский» в словосочетании «Вселенский собор» происходит от греч. «οἰκουμηνικός», в основе которого лежит понятие «населенный мир». На практике оно понималось как «мир известный, цивилизованный», в противоположность странам неизвестным, варварским. Термин этот обозначал совокупность стран греко-латинской культуры, на которые распространялась власть императора. В Новом Завете он употребляется в этом узком смысле (Мф. 24,14; Лк. 2,1; Деян. 11,28; 17,6; 19,27; 24,5). В применении к собору слово «Вселенский» означает, что речь идет о собрании епископов, которое, в отличие от поместных соборов (τοπικά συνόδοι) и независимо от числа участников, представляет и обязывает Церковь во всем ее составе.

Вселенские соборы — экстраординарные собрания епископов всех (или большинства) поместных церквей для решения важных (как правило, вероучительных и дисциплинарных) церковных вопросов. В православии таковыми признаются семь (I В. С. — Никея, 325 г.; II — Константинополь, 381; III Ефес, 431; IV — Халкидон, 451; V — Константинополь, 553; VI — Константинополь, 681; VII — Никея, 787)³⁹.

Во второй половине XX в. слово «вселенский», сохраняя старый, приобретает дополнительный смысл, причем в различных языках оно используется в греческой форме (греч. «οἰκουμηνικός», англ. «ecumenical», русс. «экуменический» и т. д.). Произошло это в связи с возникновением ряда инициатив и даже организаций, поставивших себе целью служить делу достижения единства христиан, т. е. в связи с возникновением т. н. экуменического движения.

³⁹ В Католичестве Вселенскими признаются, кроме названных, еще 14 Соборов, бывших позднее (последний — II Ватиканский, 1962—1965).

ПРАВОСЛАВИЕ И ИНОСЛАВИЕ

Основательное изучение Православия естественным образом предполагает сопоставление Православия с инославием, с другими конфессиональными структурами, прежде всего с Католичеством и Протестантством (при этом необходимо иметь в виду, что Протестантство — это не единая конфессия, но целый конфессиональный спектр). Межконфессиональные взаимоотношения, контакты, диалоги со второй половины XX века принято называть экуменическими, а среду, атмосферу, культуру этих новых взаимосвязей именовать экуменизмом. Можно заметить, что борьба за чистоту православия в недрах Русской Православной Церкви в последние годы идет под лозунгом «экуменизм — злейшая ересь» или «ересь XX в.». Используя этот лозунг, как правило, имеют перед глазами далекий от реальности образ, своего рода «ветряную мельницу», с которой они пытаются ожесточенно бороться.

Несмотря на то, что термин «экуменизм» существует давно, нет оснований утверждать, что есть нормативное употребление этого слова. «Экуменизм» представляется многим как некий «изм», за которым стоят определенная идеология, практика, традиция. Некоторые современные богословы и церковные деятели предлагают говорить не об «экуменизме», но более конкретно — об «экуменическом движении». Правильнее было бы говорить о стремлении к христианскому единству и о связанных с этим стремлением инициативах и духовной установке. В ряде случаев это упрощает задачу, позволяет избежать двусмысленностей и настороженности приверженцев традиционного языка. Но проблема феномена, обозначаемого словом «экуменизм», все равно остается. Наряду с конкретными формами движения, соответствующими организационными структурами и прочими формальными элементами, в сознании сегодняшних христиан (и не только христиан) существует совокупность представлений, даже определенная система ценностей, связываемых с этим понятием. Можно говорить об аспекте христианской культуры, обозначаемом словом «экуменизм».

Если говорить о формальной вовлеченности в экуменическое движение и понимать под этим участие в работе международных организаций, таких как Всемирный Совет Церквей, Конференция Европейских Церквей, то подавляющее большинство Православных Церквей являются их членами (за исключением вышедших из ВСЦ в последние годы Иерусалимской, Грузинской и Болгарской Церквей).

Сегодняшнее обсуждение отношения Православия в России к инославиям должно базироваться на документе Юбилейного Архиерейского собора (август 2000 г.) «Об отношении к инославиям». Этот документ заслуживает отдельного анализа. Отметим здесь лишь некоторые его выводы. В частности, в документе заявлено:

«2.1. Важнейшей целью отношений Православной Церкви с инославием является восстановление богозаповеданного единства христиан (Ин. 17, 21), которое входит в Божественный замысел и принадлежит к самой сути христианства. Это задача первостепенной важности для Православной Церкви на всех уровнях ее бытия.

2.2. Безразличие по отношению к этой задаче или ее отвержение является грехом против заповеди Божией о единстве...

4.8. Следует рекомендовать создание в рамках богословских диалогов совместных исследовательских центров, групп и программ. Важным следует считать регулярное проведение совместных богословских конференций, семинаров и научных встреч, обмен делегациями, обмен публикациями и взаимное информирование, развитие совместных издательских программ. Большое значение имеет также обмен специалистами, преподавателями и богословами.

4.9. Большое значение имеет направление богословов Русской Православной Церкви в ведущие центры инославной богословской науки. Также необходимо приглашать инославных богословов в Духовные школы и учебные заведения Русской Православной Церкви для изучения православного богословия. В программах Духовных школ Русской Православной Церкви большее внимание должно быть уделено исследованию хода и результатов богословских диалогов, а также изучению инославия».

Утверждается также необходимость совместных с инославием социальных программ и совместных программ религиозного образования.

ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНОСТЬ

В восточной аскетике под духовной жизнью очень часто понимается преодоление земного притяжения, подавление плоти в ее противостоянии духу. Это мы найдем и у св. Василия Великого, и у св. Григория Богослова, и у св. Григория Нисского. Утверждение «человек становится храмом Пресвятого Духа» Св. Василий Великий поясняет следующим образом: такой человек не

поддается и не разрушается искушениями и суетой; он ищет Бога и имеет общение с Ним. Очевидно, духовный человек — тот, кто имеет в себе Святого Духа, и это укрепляет его в непрерываемом памятовании Бога. Св. Григорий Палама учит, что человек, наделенный разумом, называется разумным (рациональным), в то время как облагодатствованный Святым Духом называется духовным. Таким образом, «духовный человек» — это человек, восстановленный благодатью Всесвятого Духа. Св. Симеон Новый Богослов говорит, что человек благоразумный, воздержный и смиренный молится и взирает на Бога, «ходит в Духе». Согласно св. Симеону, когда часть души человека, «ум» (νοῦς)⁴⁰ и разум не облечены в образ Христа, то он — человек плоти, поскольку у него нет чувства духовной славы. Плотский человек подобен слепому, который не воспринимает света от солнечного луча. В действительности, он и слепой, и безжизненный. Напротив, духовный человек, который воспринимает энергию Святого Духа, живет в Боге.

Духовность — опыт жизни во Христе, атмосфера нового человека, восстановленного благодатью Божией. Это не абстрактное, не эмоциональное, не психологическое понятие. Это — единение человека с Богом. Существенными и характерными чертами православной духовности называют «христоцентричность, тринитарность, экклезиоцентричность (только в Церкви — теле Христовом можно стать причастным Христу). Наконец, православная духовность мистична и аскетична»⁴¹.

Идеал созерцательности в восточной аскетике связывается часто с самоизнурением. Не удивительны слова подвижника XIX в. св. епископа Игнатия (Брянчанинова) о том, что «монашество и мученичество — один и тот же подвиг в разных видах»⁴². Важно, однако, заметить, что подобный идеал не абсолютизируется. Так, например, св. Григорий Богослов выбрал средний путь (царский) между созерцательностью и деятельностью. И его учение об отношении к телу не отличается строгим ригоризмом. «Тело, — говорит он, — я и люблю, как сослужителя; от него же и отвращаюсь, как от врага; бегу от него, как от уз,

⁴⁰ Слово это имеет различное употребление в патристике. Оно обозначает или душу, или сердце, или даже энергию души. Однако νοῦς — главным образом, око души, самая чистая часть души, высшее внимание. Его также называют поэтической энергией, и это не то же самое, что разум.

⁴¹ *Archim. Hierotheos Vlachos. Orthodox Spirituality. P. 21.*

⁴² О монашестве. Т. 1. С. 469.

и почитаю его как сонаследника. Решусь ли истомить его? Но тогда мне нечем будет воспользоваться в качестве сотрудника при совершении добрых дел. Стану ли щадить его как сотрудника? Но тогда не знаю, как избежать его мятежнических нападений, и боюсь, как бы не отпасть от Бога, отягчившись оковами, которые влекут меня к земле, или удерживают на ней»⁴³.

СОЗЕРЦАТЕЛЬНАЯ И ДЕЯТЕЛЬНАЯ ДУХОВНОСТЬ

Противопоставление монашеской уединенно-созерцательной и общественно-деятельной (мирской) жизни не должно быть прямолинейным и абсолютным. К сожалению, поверхностный подход к истории христианской духовности приписывает первый путь восточному христианству, в то время как второй считается уделом христианства западного. Такое упрощение хотя и популярно (почти повсеместно распространено на Востоке), не верно. В частности, по мысли св. Григория Богослова, оба пути имеют свои достоинства, но и свои недостатки, причем то, что составляет преимущество одного, является недостатком и несовершенством другого. Уединенная жизнь, воспитывая в христианине религиозную сосредоточенность, не предоставляет благоприятных условий для усвершенствования и проявления любви к ближним. «Человеколюбие для христианина — необходимость, закон, а не совет»⁴⁴. «Никакое служение так не угодно Богу, как милосердие, потому что оно всего более срочно Богу», и Господь «ни за что так не награждает Своим человеколюбием, как за человеколюбие»⁴⁵. По мысли св. Григория Богослова, идеально для религиозно-нравственной жизни объединять основные требования созерцательной и деятельной любви к Богу так, чтобы созерцательность находила свое выражение, осуществление и проявление в деятельности, а эта последняя одухотворялась и возвышалась созерцательностью, находила в ней свой источник и живительную силу. Потребность в любви к ближнему глубоко заложена в самую природу человека⁴⁶. По словам св. Василия Великого, «ничто так не свойственно нашей природе, как иметь

⁴³ Or. XIV. С. VI—VII. Т. XXXV. Col. 865.

⁴⁴ Т. XXXVII. Col. 909A.

⁴⁵ Т. XXXV. Col. 864C.

⁴⁶ Св. Феофан Затворник. Толкование пастырских посланий. С. 72: «Взаимная любовь насаждена в сердце; она есть естественное в нас чувство».

общение друг с другом и нужду друг в друге»⁴⁷. Попечение о себе и любовь к другим не противоречат друг другу, но совмещаются и объединяются. По учению св. Иоанна Златоуста, полезное для себя человек находит только тогда, когда ищет пользы ближнего. «Кто не заботится о брате, тот и сам не может спастись»⁴⁸. «Искать полезного для всех — вот правило совершеннейшего христианства, вот точное его назначение, вот верх совершенства»⁴⁹.

Довольно часто христианству в целом, и восточному в частности, приписывают пессимистический взгляд на все земное, как на противоположное небесному, и усматривают в нем антикосмическую тенденцию⁵⁰. Легко показать, что это не так. Свв. Отцы, аскеты проповедовали согласно со Св. Писанием безусловную необходимость для христианина отречься лишь от пристрастия к земным благам, от такой привязанности к ним, при которой совершенно забывается значение благ высших, идеальных, духовных, когда материальные блага и земные отношения самодовлеют⁵¹.

Значительно шире, чем в традиционной аскетической литературе, понимали духовность в русской религиозной философии «серебряного века». Тем не менее ее обретение (по-славянски «стяжание Духа») понимается как главная задача человеческой жизни и Св. Серафимом Саровским, и Н. А. Бердяевым. Для сравнения: «В стяжании Духа Божия состоит истинная цель нашей жизни»⁵² и «Завоевание духовности есть главная задача человеческой жизни»⁵³. Многими писателями, художниками и даже философами дары Духа воспринимались, но не осознавались как Дары Св. Духа. Согласно Бердяеву, и радость солнечного света — духовная радость. Он говорит, что «большую духовность может иметь и человек, который по состоянию своего поверхностного сознания, часто по недоразумению считает себя материалистическим».

⁴⁷ Т. XXXI. Col. 917A.

⁴⁸ Ер. I ad Corinth. Н. XXV. С. IV. Т. LXI. Col. 210—211.

⁴⁹ Там же. С. III. Col. 208.

⁵⁰ Здесь можно назвать многих. В XIX в. это Шопенгауер, Гартман и др. Аналогичные тенденции встречаем мы у Л. Толстого.

⁵¹ См., в частности: *Преп. Нил Синайский. Sermo ascet.* LXIII. Col. 796CD.

⁵² *Преп. Серафим. Беседа с Мотовиловым*; см., например: *Ильин В. Н. Преподобный Серафим Саровский. Путь жизни.* Нью-Йорк. С. 115.

⁵³ *Бердяев Н. А. О назначении человека.* М.: Республика, 1993. С. 320.

том»⁶⁴. Дело в том, что Бердяев понимает Дух как свободу и свободную энергию, прорывающуюся в природный и исторический мир. «Дух есть не составная часть человеческой природы, а есть высшая качественная ценность. Духовная качественность и духовная ценность человека определяется не какой-либо природой, а сочетанием свободы и благодати»⁶⁵. Затронутая тема заслуживает особого внимания, поскольку именно русская религиозно-философская мысль второй половины XIX века, и особенно начала XX века (т. н. «серебряного века» русской культуры), связала духовные проблемы Востока и Запада. Не удивительно, что на массовое европейское сознание Ф. М. Достоевский повлиял как один из самых миссионерских христианских писателей.

ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНОСТЬ И КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ГОРДОСТЬ

Чрезвычайно соблазнительно уклониться в ставшее уже привычным выявление специфики конфессиональной и национальной традиции духовности. Опасно, когда такой подход к пониманию духовности обусловлен установкой превосходства, гордыней. Довольно типично следующее высказывание: «Для католичества таким (основным. — В. Ф.) принципом является прежде всего авторитет церкви, как учреждения; тут на первый план выдвигается организация, власть и дисциплина церкви, приемлющей на себя спасение людей. Самым характерным выражением этого принципа является идея теократии. Это прежде всего юридическое понимание христианства. В протестантском сознании на первый план выдвигается принцип свободы, принцип личного непосредственного обращения верующей души к Богу. Творческим началом и религиозной жизни, и религиозного сознания является личность. Тут в качестве главного пути религиозного сознания признается личная заслуга, личная ответственность человека перед Богом. Это по преимуществу этическое понимание христианства»⁶⁶. При таком схематическом подходе игнорируется все, что не соответствует возведенному в ранг истинного стереотипу. Это и есть «школьное сравнительное богословие», та самая дурно понятая схоластика, против которой так

⁶⁴ Там же. С. 320.

⁶⁵ Там же. С. 321.

⁶⁶ *Новгородцев П. И.* Цит. соч. Аналогичные высказывания можно найти у И. Ильина и у др. русских мыслителей.

часто восстает православное богословие. Весь богатый опыт духовной жизни в других христианских традициях забывается как нехарактерный. Однако именно этот опыт зачастую определяет жизненность традиции. Не все в городе праведники, но ради нескольких Господь щадит город. И если, как мы знаем, величайшей духовной ценностью для православия является смирение и отсутствие горделивого превосходства, мы должны руководствоваться этим и в межконфессиональных дискуссиях.

Довольно часто можно встретить противопоставление Православия как религии Воскресения Католицизму как религии Креста. Однако Воскресение неотделимо от Креста и становится возможным именно через подвиг добровольной жертвы. Невозможно не согласиться с известным православным богословом русского зарубежья Н.С. Арсеньевым, одним из авторов настоящего сборника, который отмечал, что именно в радостном пасхальном кличе: «Христос Воскресе!» со всею мощью и победной силой сконцентрировались и вылились, несмотря на все муки и гонения, вся вера, все чаяния, все мирозерцание, вся душа Православия. Он утверждал, что «Православная Церковь с особой яркостью, силой и нетронутостью сохранила то, что является центральным ядром христианского благовестия и вообще христианских обетований и чаяний: радость о Воскресении Христа и напряженное устремление вперед к грядущему преображению всей твари по образцу преображенного, воскресшего Тела Христова»⁵⁷. Арсеньев признает, что это является достоянием и других братских Христианских Церквей, но порою «затемненным, отодвинутым на задний план: иногда к внешне юридическому церковному строительству в Католицизме и через модно самоуверенный религиозный рационализм или однобоко отвлеченный спиритуализм в Протестантизме. Кто знает, может быть, Православная Церковь поможет своим сестрам во Христе отбросить эту пыль, эти оковы духа, дабы живее вновь осознать, пережить и выдвинуть вновь вперед этот центр и величайшую ценность Христианства: радость о своем воскресшем Владыке и о лучах славы Его, преображающих мир: “Небеса убо достойно да веселятся, земля же да радуется, да празднует же мир, видимый же весь и невидимый: Христос бо воста, веселие вечное”»⁵⁸. Иногда в адрес западных христиан можно слышать обвинения в том, что для них празднование Воскресения Христова менее значимо, чем празднование Рождества. В этом и подобных ему случаях проис-

⁵⁷ Арсеньев Н. С. Душа Православия.

⁵⁸ Там же.

ходит путаница между бытовым и богословским аспектами. Массовая потребительская культура, превратившаяся в западных странах Рождество в особый «хэппенинг» для верующих и неверующих, не характеризует западное богословие и духовность.

Замечательный афонский подвижник архимандрит Софроний (Сахаров)⁵⁹ сказал однажды Митрополиту Сурожскому Антонию: «Никто не смеет назвать себя православным в строгом, абсолютном смысле слова, ибо быть православным означает знать Бога таким, каков Он есть, и служить и поклоняться Ему достойно Его святости». Владыка Антоний, цитируя эти слова, напоминает нам, что мы находимся в пути: «Все совершено Богом и во Христе, но не все завершено ни в нас, ни в мире. Церковь — это не собрание святых; это толпа кающихся грешников. “Кающихся” означает “обращенных к Богу”»⁶⁰. Далее владыка Антоний поясняет очень важную для христианского сознания мысль о смирении Православия. «Торжество Православия, которое празднуется в первое воскресенье Великого Поста, это — торжество, победа Божия над нами (а не победа православных над их противниками)»⁶¹.

Митрополит Антоний обращает наше внимание также на то, что множество православных по имени живет суевериями, несовместимыми со здоровой верой, блуждает где-то между невежеством и ересью... но ссылается на свою православность и принимает Таинства⁶². Прот. Сергей Булгаков тоже подчеркивал, что сами православные не вполне осуществляют свое православие и не свободны от греха ереси жизни. «Через это они могут оказываться даже менее православными, чем иные инославные, и в таком смысле от последних назидаться в православии»⁶³.

Какого человека мы скорее назовем духовной личностью? Того ли, кто фарисейски гордится своею праведностью, непогрешимостью и надменно обличает заблуждения и бездуховность представителя другой традиции, или же того, кто ищет, сомневается, ошибается, но стремится обрести истину, а в своих поисках готов учиться у ближних и дальних? Ответ на этот вопрос может

⁵⁹ Архимандрит Софроний (Сахаров; 1896—1993) — афонский монах, ученик и биограф св. старца Силуана.

⁶⁰ Митрополит Сурожский Антоний. Беседы о вере и Церкви. М.: СП Интербук, 1991. С. 268—269.

⁶¹ Там же. С. 269.

⁶² Там же. С. 272—273.

⁶³ Прот. Сергей Булгаков. UNA SANCTA (основания экуменизма) // Путь. 1938—1939. № 58. С. 11.

быть отнесен также к общине. Когда же речь идет о Церкви, мы помним о Святости Церкви и убеждены в ее непогрешимости, знаем, что «врата адовы не одолеют ее» (Мф. 16, 18). Но забываем порой, что речь в этом высказывании идет о Церкви Христовой, а не поместной. Фарисейство является довольно сильным искушением для православия, поскольку в самом имени традиции содержится признание правоты. Недаром оптинские старцы постоянно напоминали об этой опасности: «Все человечество можно разделить на две части: фарисеи и мытари. Первые погибают, вторые спасаются. Берегите это сознание своей греховности...»⁶⁴.

Православное сознание должно иметь своим идеалом трезвый и сокрушенный подход к порокам и грехам, как личным, так и общинным. В нем также должна быть готовность увидеть плоды Духа в другом конфессиональном теле, в общине инославных христиан. Таким по-настоящему смиренным православным был свящ. Павел Флоренский, который утверждал: «Я верю в русский народ и в то, что ему предстоят великие религиозные задачи, построение религиозной культуры...», но добавлял к этому: «Вся Русская правящая Церковь никуда не годна. Все принадлежат к нецерковной культуре. В существе все, даже церковные люди, у нас позитивисты... А наша учащая иерархия не только не принимает против этого никаких мер, но даже не знает, что делается в Церкви. Должен быть взрыв и поздно его предотвратить...»⁶⁵. Эти слова были произнесены в 1921 г. В это же время о. Павел Флоренский одним из первых призывал к подлинно христианскому изучению опыта других традиций: «Религиозный мир раздроблен прежде всего потому, что религии не знают друг друга. И христианский мир, в частности, раздроблен по той же причине, ибо исповедания не знают друг друга. Занятые истощающей их полемикой, они почти не имеют сил жить для самих себя... Самой первой и самой настоятельной задачей... является такое самосвидетельство исповеданий и религий, объяснение ими их индивидуальности, которую они дорожат и отречься от которой не считали бы возможным, не уничтожая в себе самых начал своей духовной жизни»⁶⁶.

⁶⁴ См., например: *Иеромонах Никон (Беляев)*. Дневник последнего духовника Оптиной пустыни. СПб.: САТИСЪ, 1994. С. 56. Слова старца Варсонофия.

⁶⁵ Запись лекции «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания», в кн.: *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли, М.: Правда, 1990. С. 276.

⁶⁶ *Свящ. Павел Флоренский*. Записка о православии (в наст. сб.).

Лучшее православное свидетельство — это полноценная и активная духовная жизнь. Укорененность в традиции позволяет быть чутким к другой традиции. Чаще всего воинствующими православными в России, борцами за его чистоту (западные православные называют их «православными большевиками») являются неофиты и люди, принявшие православие по национально-патриотическим мотивам, как идеологию, а не как веру. В этом смысле наследие воинствующего атеизма еще живо. «Взаимное постижение наиболее совершается через углубление собственной жизни церковной, ибо здесь, в этой глубине, мы встречаемся и опознаем друг друга в нашем единстве во Христе и в Духе Св., как дети единого Отца Небесного», — говорил о. С. Булгаков⁶⁷.

Один из необходимых аспектов православной духовности — это, по словам о. Сергия Булгакова, воспитание своеобразного конфессионального аскетизма, «который состоит в том, чтобы не позволять себе мыслей и чувств, противящихся признанию христианства в “инославных”, церковной любви к ним»⁶⁸.

О необходимости доверия к искренности другого очень проникновенно говорит о. Павел Флоренский: «Если я доверяю чистосердечности установки чьего-либо сознания на Христе, то тем самым дается и возможность, и необходимость взаимного признания и общения, ибо вся конкретная жизнь распускается как из почки отсюда и только отсюда, все же остальное есть свойство климата и почвы, на которых выросло семя веры»⁶⁹.

КОСМИЗМ И АКОСМИЗМ ПРАВОСЛАВИЯ

Христианство с самого начала было космично. Оно заключало в себе не только приятие мира, но и откровение о спасении мира, о его вхождении «в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8, 21). Христианство, будучи космичным, в то же время радикально не космоцентрично. Оно всецело теоцентрично и антропоцентрично, и одновременно оно чувствует тайну космоса — как в сознании его тварности, так и в сознании его движения к Богу. Однако уже в первые века среди христиан появились не свойственные христианству идеи акосмизма — проявления нечув-

⁶⁷ UNA SANCTA (основания экуменизма) // Путь. 1938—1939. № 58. С. 12.

⁶⁸ Там же. С. 11.

⁶⁹ *Свящ. Павел Флоренский. Записка о христианстве и культуре* // Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 553.

ствия реальности, тенденции к аскетическому гнушению миром, спиритуалистическая оторванность от мира и почвы.

В православной святоотеческой мысли с чрезвычайной силой выявлен общий космизм православия — приятие мира и непосредственное усмотрение в нем — за эмпирической оболочкой — идеальной его стороны; особенно характерны чувство тварности мира и живое сознание света в мире, идеальной основы, на которой почил сияние Божества. Для православного сознания мир пронизан светом, от Бога исходящим; мистическое ощущение движения мира к Богу и грядущего его обожения с особой силой проявляются в православной антропологии, в живом ощущении действительности образа Божия в человеке, даже грешном, в радости о мире и красоте в нем⁷⁰. Этот космизм, пронизывающий все мировосприятие, интуитивно заключает в себе утверждение «благобытия» мира, наличности в нем Богом дарованной силы и призванности к творческой жизни, к восхождению мира через природные силы к Богу. Но при раскрытии того, как следует мыслить отношение к Богу идеальной стороны космоса, все еще с большой силой проявляются в православном богословии тенденции акосмизма.

ПРАВОСЛАВИЕ И НАЦИОНАЛИЗМ

Национальная и культурно-национальная проблематика в Православии осознается, на первый взгляд, в контексте общехристианского понимания этой темы. Во Христе не имеет преимущества ни одна нация, ни один народ. Ни у какого христианского народа нет права и оснований считать себя народом-мессией. Мессия уже пришел и пострадал за всех и воскрес для всех, Своей крестной смертью искупил всех, без различия национальностей. Нет народа-мессии и нет народа-диавола. Однако следует признать, что специфика национального православия в Поместных Церквях, культурно-исторические факторы обуславливают для национальных православных культур соблазнительные тенденции к уклонению в национализм и мессианизм.

К сожалению, многим из нас трудно освободиться от языческого плена, от мессианства. Отсутствует терпимость, сильна ксенофобия. Можно привести конкретные примеры, свидетельствующие об острейшей необходимости христианского просвещения

⁷⁰ *Зеньковский В. В.* Проблема космоса в христианстве // Православная мысль. Вып. 3. Париж, 1930. С. 77.

для решения проблемы стихийного национализма, грозящего перерасти в фашизм. В средствах массовой информации нередко можно услышать, что патриотизм является критерием духовного состояния общества. Этот патриотизм осознается также профессионально: «Наша ценность в православии, которое отличается от католицизма уже тем, что существо человеческое — в жизни сердца, в созерцании мира через сердце, поиски истины и красоты, в то время как католицизм — это воля, логика, разум. Это принципиальное отличие. И если мы не вернемся к православным ценностям, не вернемся в лоно православной церкви, то тогда да — славянская цивилизация не выдержит того напора всей Европы, о котором говорил Константин Леонтьев»⁷¹.

В России понимание духовности часто бывает связано с реализацией национальной идеи. Но христианское понимание таково, что подлинная духовность наполняет духовным смыслом национальную идею лишь воплощая в себе идею единства человека с Богом и единства людей в Боге. Это глубоко сознавали такие русские мыслители, как, например, Вячеслав Иванов: «Единственная сила, организующая хаос нашего душевного тела, есть свободное и цельное приятие Христа, как единого всеопределяющего начала нашей духовной и внешней жизни»⁷². У представителей славянофильского направления русской мысли, настроенных антизападнически, антилатински, присутствовало тем не менее твердое убеждение во взаимодополнительности и примирении Востока и Запада. Так, например, И. Аксаков пишет: «Не в том ли назначение России, чтобы в области развития человечества явить миру культурный контраст с Западной Европой? Это определение было бы ничтожно. Поскольку в Западной Европе жива и действительна чистая истина христианская, постольку нет места контрасту с ней и для России... Россия призвана явить новый культурно-исторический тип, который примирит в себе Восток и Запад на основе православно-славянской»⁷³.

Преодоление националистического искушения не означает, однако, что не следует замечать того благого влияния, которое русское православие и русская культура оказывают на европейскую и мировую культуру. Тем более это естественно, когда об этом говорим не мы сами. Патриарх Константинопольский Афи-

⁷¹ *Стерлигов // Россиянин. № 2—3. 1994. С. 6.*

⁷² *Иванов Вячеслав. О русской идее // Иванов Вяч. Собр. соч. Т. III. С. 321.*

⁷³ *Цит. по кн.: Прот. В. Зеньковский. Русские мыслители и Европа. Париж: YMCA-PRESS, 1955. С. 126—127.*

нагор в беседе с православным богословом Оливье Клеманом говорил так: «Русские в наше время сыграли роль, подобную византийским гуманистам, пришедшим на Запад после падения Константинополя. Гуманисты много сделали для подъема Ренессанса, этого открытия красоты мира и творческой мощи человека, коими отчасти пренебрегало средневековье, обращенное исключительно к Богу. Русские религиозные мыслители, рассеянные по всему Западу после Революции, были носителями великого христианского возрождения, в котором божественное и человеческое обретало свою полноту друг в друге, и все значение которого еще не до конца открылось нам»⁷⁴.

ПРАВОСЛАВИЕ КАК КУЛЬТУРА

Церковь как Богочеловеческий организм пребывает не в безвоздушном пространстве, она взаимодействует с окружающей средой. В конкретном народе, стране, на конкретной почве церковная жизнь, духовная и социальная активность приносят плоды, которые составляют сокровищницу культуры. Жизнедеятельность Церкви-организма составляет церковную культуру, которая, по христианским убеждениям, не отделима от культуры народа, входящего в Церковь в большей или меньшей своей части.

То, что обычно понимается под культурой народа — все его культурное наследие: история, литература, музыка, быт и обычаи, социально-политические институты и системы ценностей, — все это в России в значительной мере связано с Православием, укоренено в нем. Практически вся русская религиозная философия начала XX века была вдохновлена видением религиозного смысла культуры. Вот, например, слова замечательного историка-медиевиста и культуролога Л. П. Карсавина: «Культура полнее всего понимается в религиозном ее качественном, ибо она в нем полнее всего актуализируется: без религиозного качественного она остается неопределенной, зачаточной. А так как в религиозности дано отношение культуры к всеединству и, следовательно, всем прочим культурам, анализ религиозного должен дать принципы для классификации культур, их групп и для понимания “места” каждой во времени и пространстве»⁷⁵.

⁷⁴ Клеман Оливье. Беседы с Патриархом Афинагором. Брюссель: Жизнь с Богом, 1993. С. 322.

⁷⁵ Карсавин Л. П. Философия истории. М., 1994.

Важно заметить, что большинство интеллигентных людей, пришедших в храм в период государственного атеизма из нецерковных семей, не получивших специального церковного воспитания, обратились к Богу через христианскую проповедь, которую они расслышали в культуре. Это была не только древнерусская и житийная литература, не только иконы, древнерусская музыка, т.е. произведения культовые, но и поэзия «серебряного века», и проза XIX и XX веков: Лесков, Достоевский, Толстой, Пастернак, и др., русская религиозно-философская публицистика начала века и прочие жемчужины русской культуры. Культура XIX—начала XX века отразила духовный поиск интеллигенции, отразила и духовный кризис общества, сокрушенного революцией.

Тема «Православие и культура» очень перспективна для православного свидетельства. Замечательный педагог и богослов прот. Василий Зеньковский писал в 20-х годах в эмиграции: «в русском обществе, в русском народе с бесспорной ясностью происходит поворот к религии»⁷⁶. Он утверждал, что Православие всегда сознавало, что человек должен идти к царству Божию в свободе и внутреннем порыве, не впадая в исторический докети́зм, не гнушаясь «плотью» истории, ее эмпирии, но и не подменяя внутреннего внешним. «Православие ныне открывается русской душе как основа для построения целостной культуры, как единственная сила, способная обновить жизнь, примирить противоречия истории. С глубокой верой в творческие силы Православия, в сознании правды и красоты его, хотим мы служить делу обновления русской жизни в свете Православия — и как радостно сознавать, что этим мы примыкаем к самым глубоким, самым вдохновенным вождям русского народа! Гоголь и Хомяков, Достоевский и Федоров были первыми пророками православной культуры, — но идеал ее смутно предносился и другим деятелям русской жизни. Нам близки все те, кто искал целостной культуры, социальной правды, выпрямления человеческого духа во Христе, — ибо лишь в системе Православия получают свой настоящий смысл, открываются в своей правде, обретают свою силу эти стремления. Для чуткого уха слышна в русской культуре музыка Православия и там, где нет никакой внешней близости к нему... Радостно сознавать это, радостно понимать, что всеми своими устремлениями и предчувствиями шла и раньше русская культура к тому, к чему призывает нас повелительно ныне жизнь. Через страдания и буйство, через страстные искания и тихую

⁷⁶ См. статью В. Зеньковского «Православие и культура» в наст. сб.

покорность неисповедимой воле Всевышнего идет русская душа к Церкви, неся ей все глубокое и нежное, все доброе и сильное...»⁷⁷.

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО

Один из аспектов культуры — социальное устройство. Каково православное понимание идеала социального устройства, взаимоотношений Церкви и государства, каковы представления о христианской политике? В настоящем сборнике мы встретим широкий спектр ответов на эти вопросы. Достаточно обратиться к статьям Е. Н. Трубецкого, священника Павла Флоренского, Л. П. Карсавина и др. Так, например, Карсавин напоминает, что Православие мечтает о преобразении жизни, этой самой конкретной жизни, и благословляет ее за то, что есть в ней Божественного. Божественным же в основе своей является все. «Не отделяя чего-либо от бытия церковного, русская вера понимает нравственность только как религиозную, ставит религиозные цели и политической, и общественной, и всякой вообще деятельности. Православие знает о невозможности отделить Церковь от государства и установить между ними какие-то человеческие договорные отношения. Оно знает, что все должно быть Церковью и в некоторой мере уже есть Церковь, что в с а м о й Церкви должны быть власти и духовные, и светские, и священство, и царство. Всякое ограничение возможности действовать в политической или общественной сферах для Православия есть ограничение его ц е р к о в н о й деятельности, хотя отсюда не следует, что оно считает допустимым столь характерное для западных церквей действие “по образу мира сего”. Церковь не может быть отделена от государства, ибо Церковь уже содержит в себе государство: ее понятие д о г м а т и ч е с к и шире, чем понятие клира и усеченных в политическом естестве своем мирян»⁷⁸. Сегодня большинству православных в России очевидно, и этому настойчиво учит нас священноначалие, что Церковь не должна быть в России государственной. При этом не должна порваться связь Церкви и общества. Ни один из богословских или религиозно-философских авторитетов не может обеспечить нас сегодня нормой и догмой. Мы обязаны учитывать реальность, принимать во внимание принципиальные изменения в социальной, политической

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ См. статью в наст. сб.

жизни, считаться с наличием цивилизации (независимо от того, нравится она нам или нет), ее развитием, с принципиально новыми технологиями, включая и технологии политические.

Православное понимание взаимоотношений Церкви и государства в новой России можно уяснить, опираясь на новую социальную доктрину Русской Православной Церкви, на документ, принятый Юбилейным Архиерейским собором в августе 2000 года⁷⁹.

* * *

Нет сомнений в том, что статьи настоящего сборника значительно обогатят представление читателя о Православии. Тем не менее будем помнить наставление свящ. Павла Флоренского: «Православие показуется, но не доказывается... для желающего понять Православие есть только один способ — прямой опыт православный...»⁸⁰.

В. Федоров



⁷⁹ Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви (13—16 августа 2000 г.). Сб. докладов и документов. СПб., 2000.

⁸⁰ *Свящ. П. Флоренский. Столп и утверждение Истины. М.: Путь, 1914. С. 7—8.*



Свят. ИГНАТИЙ (БРЯНЧАНИНОВ)

О Православии

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

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

Нет православия в учениях и умствованиях человеческих: в них господствует лжеименный разум — плод падения. Православие — учение Святаго Духа, данное Богом человекам во спасение. Где нет православия, там нет спасения. «Иже хочет спастися, прежде всех подобает ему держати кафолическую веру, ея же аще кто целы и непорочны не соблюдет, кроме всякого недоумения, во веки погибнет» (*Символ св. Афанасия Великого**¹).

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

Чтоб сохранить для нас этот залог, святая Церковь исчисляет сегодня во всеуслышание те учения, которые порождены и изданы сатанюю, которые — выражение вражды к Богу, которые наветуют² нашему спасению, похищают его у нас. Как волков хищных, как змей смертоносных, как татей и убийц, Церковь обличает эти учения; охраняя нас от них и воззывая из погибели

обольщенных ими, она предаёт анафеме эти учения и тех, которые упорно держатся их.

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

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

Апостол *³ к числу дел плотских причисляет и ереси. Они принадлежат к делам плотским по источнику своему, «плотскому мудрованию, которое — смерть, которое — вражда на Бога, которое закону Божию не покоряется, ниже бо может». Они принадлежат к делам плотским по последствиям своим. Отчуждив дух человеческий от Бога, соединив его с духом сатаны по главному греху его — богохульству, они подвергают его порабощению страстей, как оставленного Богом, как преданного собственному своему падшему естеству. «Омрачися неразумное сердце их, — говорит Апостол о мудрецах, уклонившихся от истинного Богопознания, — глаголющися быти мудри, объюродеша, примениша истину Божию во лжу: сего ради предаде их Бог в страсти бесчестия» ⁴.

Страстями бесчестия называют разнообразные блудные страсти. Поведение *ересиархов** было развратно; *Апполинарий** имел прелюбодейную страсть, *Евтихий** был особенно порабощен страсти сребролюбия, *Арий** был развратен до невероятности. Когда его песнопение, «Талию», начали читать на первом *Никейском Соборе**, Отцы Собора заткнули уши, отказались слышать срамословие, не могущее никогда придти на ум человеку благо-

честивому. Талия была сожжена. К счастью христианства, все экземпляры ее истреблены⁵: осталось нам историческое сведение, что это сочинение дышало неистовым развратом. Подобны Талии многие сочинения новейших ересиархов; в них страшное богохульство соединено и перемешано с выражениями страшного, нечеловеческого разврата и кощунства. Блаженны те, которые никогда не слышали и не читали этих извержений ада. При чтении их соединение духа ересиархов с духом сатаны делается очевидным.

Ереси, будучи делом плотским, плодом плотского мудрования, изобретены падшими духами. «Бегайте безбожных ересей, — говорит св. *Игнатий Богоносец**, — суть бо диавольского изобретения начало злобного оного змия». Этому не должно удивляться: падшие духи низошли с высоты духовного достоинства; они ниспали в плотское мудрование более, нежели человеки. Человеки имеют возможность переходить от плотского мудрования к духовному; падшие духи лишены этой возможности. Человеки не подвержены столько сильному влиянию плотского мудрования, потому что в них естественное добро не уничтожено, как в духах, падением. В человеках добро смешано со злом и потому непотребно; в падших духах господствует и действует одно зло. Плотское мудрование в области духов получило обширнейшее, полное развитие, какого оно только может достигнуть. Главнейший грех их — иступленная ненависть к Богу, выражающаяся страшным, непрестанным богохульством. Они возгордились над самим Богом; покорность Богу, естественную тварям, они превратили в непрерывающееся противодействие, в непримиримую вражду. От того падение их глубоко, и язва вечной смерти, которою они поражены, неисцелима. Существенная страсть их — гордость; они преобладаются чудовищным и глупым тщеславием; находят наслаждение во всех видах греха, возвращаются постоянно в них, переходя от одного греха к другому. Они пресмыкаются и в сребролюбии, и в чревообъядении, и в прелюбодеянии. Не имея возможности совершать плотские грехи телесно, они совершают их в мечтании и ощущении; они усвоили бесплотному естеству пороки, свойственные плоти; они развили в себе эти неестественные им пороки несравненно более, нежели сколько они могут быть развиты между человеками. «Спаде с небесе, — говорит Пророк о падшем херувиме, — денница, восходящая заутра, сокрушися на земли. Ты рекл еси во уме твоём: на небо взыду, выше звезд поставлю престол мой, буду подобен Вышнему. Ныне же во ад снидеши и во основания земли, повержен будеши на горах, яко мертвец» (*Ис. 14.12, 13, 15, 19*).

Падшие духи, содержа в себе начало всех грехов, стараются вовлечь во все грехи человеков с целью и жаждою погубления их. Они увлекают нас в разнообразное угождение плоти, и корыстолюбие, славолубие, живописуя пред нами предметы этих страстей обольстительнейшею живописью. В особенности они стараются вовлечь в гордость, от которой прозябают, как от семян растения, вражда к Богу и богохульство. Грех богохульства, составляющий сущность всякой ереси, есть самый тяжкий грех, как грех, принадлежащий собственно духам отверженным, и составляющий их отличительнейшее свойство. Падшие духи стараются прикрыть все грехи благовидною личиною, называемою в аскетических Отеческих писаниях оправданиями (Преп. *Авва Дорофей* *. Поучение о еже не составлять свой разум). Делают они это с той целью, чтоб человеки удобнее были обольщены, легче согласились на принятие греха. Точно так они поступают и с богохульством: стараются его прикрыть великолепным наименованием, пышным красноречием, возвышенной философией⁶.

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

Если святые мужи, проводившие жизнь в исключительной заботе о спасении, не могли вдруг понять богохульства, прикрытого личиною, что сказать о тех, которые проводят жизнь в житейских попечениях, имеют о вере понятие недостаточное, самое недостаточное? Как узнать им смертоносную ересь, когда она предстанет им разукрашенною в личину мудрости, праведности и святости? Вот причина, по которой целые общества человеческие и целые народы легко склонялись под иго ереси. По этой же причине очень затруднительно обращение из ереси в православие, гораздо затруднительнее, нежели из неверия и идолопоклонства. Ереси, подходящие ближе к безбожию, удобнее познаются

и оставляются, нежели ереси, менее удалившиеся от православной веры и потому более прикрытые. Римский император, равноапостольный великий Константин писал письмо святому Александру, патриарху Александрийскому, обличителю ересиарха Ария, увещевая его прекратить прения, нарушающие мир из-за пустых слов. Этими словами, которые названы пустыми, отвергалось Божество Господа Иисуса Христа, уничтожалось христианство (Церковная история *Флери**, том 1, кн. 10, гл. 19). Так неведение и в святом муже, ревнителе благочестия, было обмануто недоступною для постижения его кознию ереси.

Ересь, будучи грехом тяжким, грехом смертным, врачуется быстро и решительно, как грех ума, искренним, от всего сердца преданием ее анафеме. Святой *Иоанн Лествичник** сказал: «Святая Соборная Церковь принимает еретиков, когда они искренно предадут анафеме свою ересь (Слово 15, гл. 49), и немедленно удостоивает их Святых Таин, а впавших в блуд, хотя бы они исповедились и оставили свой грех, повелевает по апостольским правилам, на многие годы отлучать от Святых Таин» (*Лаодикийского Собора** правило 6)⁷. Впечатление, произведенное плотским грехом, остается в человеке и по исповеди греха и по оставлении его; впечатление, произведенное ересью, немедленно уничтожается по отвержении ее. Искреннее и решительное предание ереси анафеме есть врачевство, окончательно и вполне освобождающее душу от ереси. Без этого врачевства яд богохульства остается в духе человеческом и не престанет колебать его недоумениями и сомнениями, производимыми неистребленным сочувствием к ереси; остаются «помыслы, взимающиеся на разум Христов» (2 Кор. 10, 5), соделывающие неудобным спасение для одержимого ими, одержимого непокорством и противлением Христу, пребывшего в общении с сатаною. Врачевство анафемой всегда признавалось необходимым святою Церковью от страшного недуга ереси. Когда блаженный *Феодорит, епископ Кирский**, предстал на 4-м вселенском Соборе⁸ пред Отцами Собора, желая оправдаться во взведенных на него обвинениях, то Отцы потребовали от него, прежде всего, чтоб он предал анафеме ересиарха *Нестория**. Феодорит, отвергавший *Нестория*, но не так решительно, как отвергла его Церковь, хотел объясниться. Отцы снова потребовали от него, чтобы он решительно, без оговорок, предал анафеме *Нестория* и его учение. Феодорит опять выразил желание объясниться, но Отцы опять потребовали от него анафемы *Нестория*, угрожая в противном случае признать еретиком самого Феодорита. Феодорит произнес анафему *Нестория* и всем еретическим учениям того времени. Тогда Отцы прославили Бога,

провозгласили Феодорита пастырем православным, а Феодорит уже не требовал объяснения, извергнув из души своей причины, возбуждавшие нужду в объяснении (Флери. История Христианства. Т. 2, кн. 20, гл. 24). Таково отношение духа человеческого к страшному недугу ереси.

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

Провозглашает Церковь: «Пленяющим разум свой в послушание Божественному откровению и подвизавшихся за него ублажаем и восхваляем; противящихся истине, если они не покаются пред Господом, ожидавшим их обращения и раскаяния, если они не восхотели последовать Священному Писанию и Преданию первенствующей Церкви, отлучаем и анафематствуем»⁹.

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

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

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

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

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

«Дерзающим говорить, что Пречистая дева Мария не была прежде рожества, в рожестве и по рожестве Деву: анафема».

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

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

«Отвергающим Таинства святой Христианской Церкви: анафема».

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

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





Свящ. ИВАН БЕЛЛЮСТИН

Русь православная

«Русь православная...»

Всякий раз, когда мы слышим эти слова, вся душа наша возмущается чувствами скорби, досады, негодования и невыносимой боли. Где оно, это православие, которым хвалится Россия, в каком звании, в каком сословии? Судьба сталкивала нас с лицами всех званий, всех сословий, кроме самых высших, — и редко где встречали мы Православие истинное, твердое, чистое, ничем не сокрушимое; везде или полное отсутствие его, ярко выражающееся в жизни, делах и даже словах, или один призрак, ограничивающийся внешностью, обнаруживающийся в возгласах об испорченности века, в праздном разглагольствовании о высоких тайнах христианства, в иезуитской¹ нетерпимости по отношению к другим, прикрывающейся ревностью о славе Божией², в глубочайшем фарисейском лицемерии. Где оно, Православие истинное, — в этом ли господине, который смело и небоязненно попирает все заповеди Евангелия, все уставы и постановления Церкви, который не считает грехом всячески давить подчиненных своих, отовсюду выжимать копейку, который на всяком шагу готов ограбить, обмануть, стереть с лица земли другого и который зле приобретенное иждивает еще хуже — на удовлетворение самых грубых, скотских страстей? В этом ли монахе, который поставил себе целию жизни грубейший эпикуреизм и домогательство, во что бы то ни стало, честей и отличий, если б даже для этого пришлось сжечь всю свою совесть, сгубить сотни собратий своих? В этом ли священнике, с головою погрязшем в поганом омуте жизни? И не из таких ли неделимых состоит почти вся Русь? Нам укажут на исключения. Да, исключения встречаются, но часто ли? Что значит какая-нибудь единица при десятках и даже сотнях тысяч?! «Русь православная!!»

Наши архипастыри, уже не осмеливаясь назвать православными другие сословия, говорят обыкновенно, что Православие сохраняется неизменным в сословиях низших, именно — в простонародье. Но знают ли они сами, что говорят? Имеют ли хоть какое-нибудь понятие о вере и верованиях нашего простонародья? Нет, скажем прямо и положительно, они не имеют ни малейшего понятия об этом и говорят или с чужих слов, или для того, чтобы сказать что-нибудь. Не сказали бы они этого, если бы жили среди крестьян. Мы жили, мы знаем и выскажем, не обинуясь, всю правду. Пусть каждый из них на деле поверит наши слова; и если найдет одно слово, одну букву лжи, мы заранее обрекаем себя на казнь, какую только угодно будет ему придумать.

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

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

После этого можно судить, какова должна быть нравственность их. Как в высших слоях общества qu'en-dira-t-on³ — вели-

чайший двигатель поступков и мерило их внутреннего достоинства; так у крестьян не совесть, не сознание нравственного долга руководят всеми поступками, а боязнь быть наказанными. Самый противный христианству поступок он допускает легко и свободно, если только уверен, что его не будет за это преследовать закон в лице станowego. Женщина ничтоже сумняшеся пускается в разврат, если только над ней не тяготеет рука мужа или свекра. Понятно, как глубоко должны быть извращены в них все понятия нравственные. Как образчик, вот один из тысяч нам известных случаев. Женщина исповедовалась. После обыкновенных вопросов священник спросил ее: не знает ли она за собою особенно тяжкого греха. После долгого колебания она, заливаясь слезами, сказала: «Ох, есть такой грех, страшный грех, в котором и прощения мне не будет; такой-то тяжкий грех, что и вымолвить боюсь...» Немалого труда стоило священнику уговорить ее вымолвить. Среди тягчайших вздыханий она сказала: «В прошедший великий пост, снимая с молока сметану, я соблазнилась, не вытерпела, лизнула два раза сметанки... Вот что сделала я, окаянная». — «Да, нехорошо, очень нехорошо, — сказал ей священник. — Ну, а еще чего не сделала? Например, не соблюдила ли от мужа?» — «Как же, бывшее дело!» — преравнодушно и прехладнокровно отвечала она. Могут подумать, что это выдуманно нами, но свидетельствуем Богом, — нет. Именно таковые понятия нравственные у крестьян наших, за чрезвычайно редкими исключениями. Таково христианство православное в наших православных!

И после этого мы еще дерзаем так тщеславиться своим Православием! И наши...⁴ с таким презрением отзываются об других вероисповеданиях! Но, о вы, считающие и называющие себя главами, столпами, оплотами, стражами христианства и чуть-чуть не заместителями Христа, скажите, что сделали вы во многолетнее служение свое истинно полезного для христианства? Мы знаем, что английские епископы на свой собственный счет содержат тысячи училищ, в которых десятки тысяч мальчиков из низших сословий получают первоначальное образование под прямым влиянием духовенства; сделали ль вы что-либо подобное? Пожертвовали ль вы хоть сотую часть своих доходов на издание, для бесплатной раздачи каких-нибудь особенно важных и нужных для христианина книг, как это делается в Англии? Даже озаботились ли вы, называющие себя ревнителями христианства, снабдить Евангелием православных христиан, всех, которые пожелали бы иметь его? Стыд и позор! У нас Евангелие (славяно-русское) — такая редкость, которую можно купить лишь в сто-

лицах и по цене весьма высокой!!! То ли должно быть в Церкви истинно православной? Посмотрите, например, в церкви лютеранской, которую вы называете неправославною: при лютеранской церкви в С.-<Петербурге> продаются за совершенный бесценнок Библия и отдельно Новый Завет, псалмы Давида и пропасть сочинений мелких; даже бедным раздаются даром. Мы сами, во время студенчества, из любопытства зашли однажды в эту церковь и сказали пастору, что желали бы иметь Библию на немецком языке. По его приказанию нам немедленно подали великолепнейшее издание с превосходными гравюрами. Со страхом спросили мы о цене, думая, что за такую редкость спросят цену, для нас недоступную. «Цены у нас не назначено, — отвечал пастор, — дают кто что может». — «Но такое превосходное издание...» — начали было мы. «Бедным отдается даром, — прервал он, — а вам я дарю». — «Но хоть что-нибудь позвольте заплатить». — «На бедных — извольте». Мы отдали рубль серебром, и он нам прибавил еще миниатюрное издание Евангелия... У нас делается что-нибудь подобное? Нет, нашим архипастырям не до того, чтобы заботиться о возможно большем распространении книг священных между христианами, так называемыми православными!

Этого мало, что сами не думают и не заботятся; даже повелений высших не хотят исполнять. Так, Государю Императору, при самом начале царствования своего, угодно было приказать, чтобы составлен был комитет для составления и издания популярных сочинений о предметах веры и нравственности. Комитет составлен; всему духовенству разосланы приглашения участвовать в этом прекрасном деле и программы. И что же? Едва ли не этим только все и ограничилось. По крайней мере доселе ни малейшего слуху о действиях его... А ведь в главе этого комитета все столпы православия! Самая программа, обдуманная всем Синодом, показывает, что он, Святейший и Правительствующий, вовсе не понимает духовных нужд и неотложных потребностей нашего простонародья...

Скажем кстати и о том, что, тогда как Библия переведена на все возможные языки, одна Русь православная не имеет ее на своем родном — живом языке⁵. Кому не известно, что славянский язык уже не доступен для большинства, не говоря о простонародье, даже высших сословий⁶. Даже знакомым с этим языком чтение, например, пророков составляет величайшую трудность по чрезвычайной темноте многих мест. А наши столпы и стражи и не помышляют о переводе его! Этого мало, — кто бы поверил, если б не было этого на самом деле? — всеми мерами

они противодействуют намерениям и попыткам приступить к переводу его. Какому жестокому иезуитскому гонению подвергся *Павский** за то, что сделал было величайшую услугу для Церкви, отлитографировал свой академический перевод!⁷ Если б только было возможно, его, как злейшего еретика, сожгли бы на костре...⁸ Нашлись в переводе недостатки? Исправьте их, мудрые и благонамеренные архипастыри. Совсем не годится перевод? Поспешите сделать сами лучший и вернейший, для предупреждения новых попыток. Нет, сами не хотят, и другой не смей сделать этого; иначе — кара жестокая, неумолимая, беспощадная, такая, какая была возможна на Западе в Средние века и возможна теперь на всем земном шаре только в православной Руси от столпов Церкви Христовой! Чем объяснить такие их действия? Одним — упорнейшим и злонамереннейшим стремлением, чтобы свет знаний божественных не проникал в массы, чтобы все бродило в неисходной тьме и сени смертной...

И это Русь православная!!

Правда, Синод наконец нашел нужным учредить по городам и селам катехизаторов. Катехизаторы назначены. Епархиальные архиереи требуют, чтобы они говорили катехизические поучения и в конце года представляли их в особо назначенные комитеты. Но что требования без возможности исполнения?⁹ А мы уже видели положение сельского священника: не до поучений ему, измученному работами! И о действиях комитетов мы уже говорили. Как же выполняется дело, в сущности весьма важное? Очень просто: в конце года катехизатор пошлет в комитет деньги и — прав; а не поскупится, так еще и благодарность получит за свое усердное катехизаторство. Но положим, что катехизатор сознает важность дела и, по мере возможности, говорит поучения; вполне ли достигается цель этого дела — просвещения христиан в основных истинах веры? Не только не вполне, но едва ли и сколько-нибудь достигается. Поверить это нетрудно. Пусть крестьянина в любом селе, лишь только выслушавшего наилучшим образом составленное поучение, спросят: о чем говорил священник? Ни один не ответит толком. А через день, через неделю, через месяц он и слова не вспомнит. Почему? Да потому, что он ничем не был приготовлен к слушанию поучения. И внимательно слушал он, но предмет так нов для него, так труден для его огрубелого разума, что все слова катехизатора лишь отзвывались в его слухе, и ни одно не заронилось в душу и не осталось в ней навсегда. На почве неприготовленной и всей покрытой бурьяном и репейником бесполезно сеять самое лучшее семя. И в этом, в учреждении катехизаторства, как и во всем, Синод

выразил полное непонимание дела, решительное неведение нашего простонародья. Прекрасное, бесконечно полезное дело — катехизаторство, если смотреть на него с настоящей точки зрения, но решительно бесполезное — с точки зрения Синода, что подтверждает повсюдный опыт. Цель поучений катехизических должна быть — напоминать слушателям, поддерживать в них узнанное ими прежде, а не в первый раз только сообщать важнейшие истины веры. Выучить с кафедры крестьянина тому, чего он не слыхивал никогда прежде, дело решительно невозможное. Кто преподавал катехизис, тот знает, что успех дела возможен только при одном условии: если он преподается в строгой последовательности, а не афористически; какой же успех может быть, когда крестьянин выслушает одно поучение, потом пропустит пять и снова явится слушателем? Для самого толкового поучение непонятно, потому что он не слыхал сказанного прежде. При том поучение — не частная беседа: проповедник следует в нем ходу собственных мыслей, нисколько не сообразуясь с ходом мыслей слушателей; он *читает*, а не *учит*, разумея под этим словом возбуждение посредством вопросов, ответов, возражений собственного сознания учащегося и полное усвоение им преподаваемого. Он прочел и сам не в состоянии дать себе отчета, что для его слушателей осталось непонятым, темным, требующим полнейшего развития и подробнейших толкований. К следующему разу он готовит новое поучение, непонятое прежде так и останется непонятым, темное — темным, к прежнему присоединяется новое, и образуется в голове его слушателей какой-то хаос. Какая же польза от всего катехизаторства?

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

1. При каждой сельской церкви должно быть училище для детей обоюго пола — на полной ответственности священника. Главнейшим его делом, важнейшею обязанностью должно быть преподавание детям основных истин христианства и начал нравственности. Известно всем и каждому, что лишь в детстве все воспринимается легко и живо. А человеку в пору, задавленному заботами и тяготами жизни, и особенно такой жизни, как у крестьянина, трудно или, точнее, невозможно изучать что-либо новое и вполне усваивать его себе. У нас теперь семилетний возраст положен для начала исповеди, то есть как будто для сознательного участия в таинствах Церкви. Нет, не годы должны определять это начало, а успехи детей. Пусть начинают они исповедаться лишь тогда, как с толком и понятием сумеют прочесть Символ Веры, заповеди и важнейшие молитвы и уразумеют, сообразно

со своим возрастом, к чему приступают. Пусть это будет в 8-10 лет, даже позднее, что нужды? Теперь с семи лет и до конца жизни вся исповедь их — не что иное, как бессознательная, ничтожная, бесплодная болтовня. Тогда годом, двумя исповедь начнется позднее, но уже — с сознанием.

2. Вменять в непрременную обязанность священникам, чтобы они в каждый воскресный и праздничный день, по крайней мере, два часа между утреней и литургией посвящали на собеседования с своими прихожанами, обращая преимущественное внимание на тех, которые незадолго вышли из училищ, чтобы принятое ими постепенно развивалось, укреплялось и обращалось, так сказать, в плоть и кровь их. Из этих собеседований должен быть изгнан всякий дух школы. Это должны быть семейные, родственные разговоры, где всякий имеет право высказать свою мысль, свои недоумения, требовать объяснения непонятого и пр. И тем удобнее сделать это, что крестьяне из деревень, особенно в зимнее время, бродят без всякого дела по селу из дома в дом, чтобы как-нибудь убить время до литургии, и с радостью согласятся сидеть в одном месте и заняться дельным разговором. Два таких собеседования, живых, искренних, сердечных, будут несравненно полезнее для крестьян, чем двадцать теперешних поучений — *ex officio*¹⁰, холодных, коротких и безжизненных.

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

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

редили наших православных в просвещении, хоть и превратно понимаемом. Чрезвычайная редкость — раскольник неграмотный и неначитанный, тогда как редкость у православных — крестьянин грамотный и читавший что-либо дельное. Вот почему эти собрания почти всегда бывают в доме раскольника, и разговором управляет он, направляя его к убеждению слушателей в правоте своих верований. Вот почему в деревне, где нет грамотного (в господских имениях это сплошь и рядом: позволить крестьянам учиться они, слепцы бессмысленные и члены общества неблагонамеренные, считают вредным и губительным), с восторгом принимают раскольника пришлого, угощают чем только могут, и держат поочередно по целым неделям. Баба, девка-раскольница — лишь бы умела читать, а таких много — пользуются тем же. К большому несчастью, между раскольниками распространено множество сочинений (в рукописях), грубых, глупых, нелепых, но составленных совершенно в духе и языком крестьян; все это разносится, чтется, толкуется и — принимается. Противодействия же этому ни малейшего! Следствия понятны. Не раз мы укоряли крестьян, что они слушают какую-нибудь бабу. И вот что каждый раз отвечали нам: «Что же делать? вечера долги, без дела сидеть скучно, а знать-то что-нибудь хорошее хочется...». — «Но у вас есть грамотный; пусть он читает, а вы слушайте». — «Да что читать? «Путь ко спасению», «Потерянный рай»¹¹ (самые распространенные книги между крестьянами) как-то темны и непонятны; четь-минею не достанешь, купить — не купишь¹²; поневоле слушаешь бабу...» *Что читать?!* Думали ли когда-нибудь об этом наши столпы православия? Не удовлетворяться, в самом деле, крестьянину вздором, вроде сочинений Эмина или «Потерянным раем»: не научить, не вразумить могут эти и подобные им сочинения, а лишь сбить с толку и запутать все понятия его. Где ж сочинения чистые, светлые и по всему — и по способу изложения, и по цене — доступные для крестьян? Их нет!! «Но столько проповедей издано, есть совершенно годные для простонародья». Правда. Но какая цель всех этих изданий? Польза для православных? Нет, барыш!.. Книга в четырех-пять листов продается за полтора-два рубля; чем толще, тем дороже; какой же крестьянин решится купить ее? А если б богатый и решился на такой расход, где купит он ее? Не выписывать же через почту! Да и по чем еще узнает он о ее существовании? От священника? Но для сельских священников, так же как и для крестьян, недоступны никакие новости, потому что недоступны никакие газеты и журналы¹³. Вот, к чести нашего прославлен-

ного православия, в каком положении наше простонародье: оно должно читать или слушать всякий вздор от неимения чтения лучшего!

Вот почему, повторяем, при каждой сельской церкви должна быть библиотека, наполненная возможно большим числом сочинений, составленных собственно для простонародья. Пусть каждый воскресный или праздничный день (разумеется, осенью и зимой) священник раздает их для чтения желающим, а потом, принимая обратно, спрашивает, что особенно понравилось, что не понравилось, что показалось темным, требующим объяснения и т.п. Что такое чтение, направляемое и руководимое священником, принесет неисчислимую пользу для крестьян, об этом и говорить нечего, — понятно без объяснения. Кроме того, каждая церковь должна быть снабжена нужнейшими для христианина книгами на продажу. Ценность их должна быть соразмерена не с внутренним их достоинством, даже не с тем, что стоило издание, а со средствами крестьян и должна считаться не рублями, а гривнами. «Но где ж взять денег на издание?» — скажут. А почему, ради этой неоспоримо прекрасной цели, не брать из кошелековой суммы каждой церкви? Обирают же благочинные! Почему не брать из богатых монастырей? Поедают же все напрасно сонмы тунеядцев! Одна лавра преподобного Сергия могла бы уделять из своих огромных доходов (ведомых по книгам, не говоря о сокровенных) по крайней мере десять тысяч рублей в год; в Тверской¹⁴ губернии есть несколько монастырей, которые, без малейшего стеснения для себя, могли бы уделить по тысяче рублей в год; так и в каждой губернии¹⁵; отчего же не воспользоваться этими средствами? «Но как сделать? Возникнет ропот». Как сделать? А как же обирается прибыль от свечных доходов? Сделали же это, и никто не дерзает пререкать. Возникнет ропот — между монахами? Пусть от нечего делать ропщут, беда невеликая. Но нет ни малейшего сомнения, что угодники Божии, почивающие в этих монастырях, возрадуются от такого назначения сумм, сносимых к их ракам, и освятят своим благодатным благословением чистое и святое употребление их. Да, сказанное нами не пустая фантазия: если все небожители радуются неизреченною радостью и торжествуют при обращении на путь истинный одного заблуждающегося, то ужли не возрадуется, например, преподобный *Сергий**, когда книга, изданная на счет сумм, снесенных в лавру ради имени его, спасет от заблуждений и гибели и направит на прямой путь ко спасению многих?

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

Отвечаем на первый вопрос.

Прежде всего Библия на *русском языке* собственно для чтения и отдельно некоторые части ее для продажи. Слово жизни и спасения, нетленная пища души — Евангелие — должно быть в руках каждого православного христианина. Поэтому в каждой церкви необходимо должно быть возможно большее число экземпляров на русском языке, и священник, не ограничиваясь требованиями, должен заботиться распространять его между прихожанами всеми средствами. Цена ему должна быть никак не выше 30 копеек. А чтобы сделать его еще доступнее, то печатать отдельно каждого евангелиста и продавать копеек по 10. Точно так же и Апостол. Из книг Ветхого Завета: — Псалтирь, Соломоновы: «Премудрость», «Притчи», «Экклезиаст» и «Сын Сирахов» — отдельно каждая книга на *русском языке*. Странно и непостижимо, что комитет для составления и издания духовно-нравственных сочинений и не вздумал об этих дивных, ни с чем не сравнимых сокровищах! Вот с чего бы начать ему свои действия — с издания, в числе сотен тысяч экземпляров, этих книг, и потом уже заботиться о составлении новых сочинений. О псалтири мы уже и не говорим: с дивной поэзией ее, одинаково неотразимо действующей и на сердце образованного человека и грубейшего крестьянина, ничто на земле сравниться не может. Много раз мы читали ее (в русском переводе) крестьянам обоих полов и выразить не умеем всех тех чувств, которые обнаруживались явно и поразительно в слушателях.

Об одном горько жалели они, что не могут понимать так *своих* псалтирей (на славянском языке). Не меньшее влияние, но в другом роде, производило на них чтение книг Соломоновых (в переводе Павского) и Сираха...¹⁶ «Что это за диковина, — не раз повторяли слушатели, — вот так и льется в душу каждое слово; ну точно, кто писал эти книжки, жил с нами: все-то знает, что ни слово, то правда, — все то ежеден так бывает у нас; да и как же складно, по-нашему; неужто и заподлинно все это писал не наш православный? Право слово, не верится». И понятно, почему эти книги производят на них такое влияние. Наш крестьянин, обладая по преимуществу практическим смыслом, не любит ни отвлеченных рассуждений, ни хитросплетенных речей. Речь его жива, быстра, обрывиста. Богато наделенный от природы рассудком, нередко он любит прикинуться простачком и под покровом шуток, аполога собственного изделия, высказывает горькую правду и поражает не в бровь, а прямо в глаз. Любимые его обороты в речи особенно в песне — антитезы и уподобления. А книги Соломона и Сираха написаны именно этим языком. В них наш

крестьянин слышит свой родной говор; вот почему он слушает и не наслушается их. Практические советы, полные глубокой житейской мудрости, облеченные в такую форму, вполне доступны для разумения самого необразованного, но не лишеного здравого смысла человека; вот почему каждое слово их льется в душу крестьянина и навсегда остается там. И эти-то книги забыты или презрены комитетом! Видно, что он понимает свое дело. Верно, надеется составить и издать лучшие сочинения. Увидим.

Отвечаем на второй вопрос.

Действительно, в настоящее время слишком мало сочинений, которые сейчас же бы можно было пустить в среду крестьян с полной надеждой, что они принесут пользу. Два-три сочинения, написанных духовными лицами, два-три светскими — и только! Даже и эти сочинения, неоспоримо прекрасные, заключают в себе важный недостаток: не языком крестьянским писаны (ближе всех к нему книга Наума¹⁷. Как жаль, что г. Максимович не продолжает больше этого прекраснейшего дела!). Видно, что сочинители не жили среди крестьян, прислушивались к говору их в городах, а не в деревнях, а потому подделка под этот говор совершенно неудачна. Мы читали крестьянам «Поучения сельского иерея» (ар<химандрита> Антония)¹⁸; вот отзыв их: «Хорошо-то, хорошо, а все не по-нашему, все по ученому». Следовательно, от них нельзя ожидать настоящей пользы, потому что крестьянин против всего ученого имеет сильное предубеждение. Лучше всех могли бы это сделать сельские иереи и даже иереи уездных городов, у которых в приходе есть крестьяне. «Но почему ж они не делают?» — спросят; и тем более, что комитет приглашал всех.

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

человеческая возможность заняться сельскому иерею чем-либо дельным и напечатать свой труд?

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

Везде, во всех народах, на всем земном шаре, обязанность цензора — смотреть, чтобы в сочинении не было ничего противного существующим постановлениям государства. Внутреннее достоинство сочинения — дело вовсе не его: суд произнесет общество! У нас цензор вместе и критик. Он смотрит не столько на то, что позволено или не позволено напечатать, сколько на то, что, *по его мнению, достойно или нет печати*. Поэтому он, не задумавшись, черкает, марают, поправляет; и если сочинение почему-либо не нравится ему, запрещает печатать или позволяет, совершенно исказив его своими поправками, так что автор не решится сам напечатать свой испорченный труд. Если еще цензор вроде благороднейшего, вечно незабвенного *Ф. Ал. Голубинского**, то в критику сочинения хоть не внесется ничего оскорбительного для автора, а если какой-нибудь...¹⁹ набитый книгами бездушный шкап, в ослеплении необъятного честолюбия считающий себя первым умным и ученым человеком в России, смотрящий с презрением — уже не на провинциальных иереев, а на самых протоиереев-магистров, заслуженнейших и прекраснейших профессоров; чего доброго ждать от него наилучшему сочинению, написанному не монахом? Ничего, кроме самых желчных выходов, зlostных намеков, оскорбительнейших замечаний, бессмысленных вычеркиваний, нелепейших поправок и пр. и пр. Именно из этого и состоит всякая цензура. А не из таких ли...²⁰ и состоят все наши цензурные комитеты? Да, если так низко и постыдно поругались над прекраснейшим трудом Д. С. Вершинского (Месяцеслов Пр. Каф. Ц.²¹ И охота была связываться с монашеской цензурой: будто не знает!! Напечатать бы за границей, хоть на французском языке — вся ученая Европа приняла бы с восторгом такое сочинение!), если позволили печатать, обрезав, исказив, изуродовав совершенно его сочинение, плод усерднейших, усиленнейших десятилетних занятий и изысканий; если он, составивший себе совершенно заслуженную известность человека образованнейшего и умнейшего, был оскорблен до горьких слез (пусть спросят его самого) цензурой, положим, архимандрита какого-нибудь, но еще мальчишки перед ним, что же может быть

с сочинением какого-нибудь сельского иерея? Каким оно выйдет из рук злонамереннейшего иезуита-цензора? Даже и не проникнутый насквозь погибельным антагонизмом к белому духовенству монах не может, а следовательно, и не должен быть цензором подобных сочинений, разумея цензуру, какая теперь. Что возьмет он мериллом при оценке цензируемого сочинения? Действие ли, какое он может произвести на простонародье? Но откуда знать ему истинные потребности народа и верный способ действовать на него? Помогут ли ему самые усиленные размышления об этом в кабинете? Нисколько. Для этого нужно пожить, и пожить немалое время, в самом близком соприкосновении с народом, изучить его — от его оригинального способа мыслить и до еще более оригинального выражать свои мысли. Ничего этого не зная, монах-цензор возьмет мериллом свой собственный вкус, более или менее развитый, более или менее верный, но лишь годный для оценки ученых сочинений. <...> Но мало ли что может казаться прекрасным ученому монаху и никуда не годным безграмотному крестьянину, и наоборот? Что ж пользы, что добра от такой цензуры-критики? И не ей ли мы обязаны совершенным отсутствием духовно-нравственных книг, действительно годных для простонародья? Расскажем кстати случай, бывший на наших глазах. Сельский священник, один из лучших и умнейших, каких мы только знаем, ревностно принялся за проповедание Слова Божия. Вполне понимая, отчего зависит успех проповеди, он излагал их именно так, как изложил бы умный и грамотный крестьянин: язык его поучений был вполне язык его слушателей, до малейших оттенков. Не больше, как в одну зиму, молва об его поучениях разнеслась далеко; из чужих дальних приходов собирались его послушать, и церковь обширная всегда была полна до давки. Мы читали эти поучения с истинным наслаждением; знакомые с крестьянами не понаслышке, понимали, отчего поучения производят на слушателей такое сильное впечатление; от души желали, чтобы эти поучения были напечатаны, и даже предсказывали проповеднику блестящую и заслуженную известность в духовной литературе. Что ж вышло? В конце года он представил в комитет. Там испачкали, истерзали все проповеди...²² и возвратили автору с замечанием, чтобы он «выражался языком более правильным, грамматическим, не допускал повторений» и т. п. Через год повторилось то же. Предписано: «проповеднику учинить строгий выговор за то, что он держится прежде принятого способа изложения, и учинить надлежащее внушение». Еще через год ему не иначе позволено говорить, как с предварительного разрешения благочинного, т. е. ему

из-за каждого поучения нужно было ездить за 25 верст от своего села. Естественно, он бросил все, потому что совершать непрерывные путешествия в 50 верст ему, обязанному приходом и службой, было решительно невозможно. Крестьяне плакали об этом, говорим без малейшего преувеличения. Некоторые из его проповедей, списанные грамотными, доселе ходят по рукам, несмотря на то, что священник уже более десяти лет умер. К чему ж при таком непонимании, что нужно для народа, наших архипастырей, — к чему ж было бы трудиться сельским иереям над составлением популярных сочинений?

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


Скажем еще несколько слов о книгах, особенно нужных для простонародья. Непосредственно за книгами, о которых мы говорили, должно следовать объяснение всех православных богослужений и преимущественно литургии. Это объяснение всего более должно быть чуждо тех софистических тонкостей, которыми полно сочинение архиепископа Вениамина («Новая Скрижаль») ²³ и полны сочинения в рукописях, известные в учебных заведениях под именем «Истолкования божественной литургии». Все эти тонкости, все эти усилия в каждой вещи, в каждом действии видеть символ бесполезны и там, лишь затрудняя память и не внося в душу ни света, ни жизни, и были бы решительно вредны для крестьян: они лишь бы запутали бы их понятия, сбили с толку — и только. Пусть крестьянин узнает, что значит: вечерня, утреня и т.п.; пусть поймет значение слов: «аллилуйя», «паки», «миром» («Господу помолимся») и пр. и пр.; с него довольно: не будет по крайней мере бессмысленно кивать головой и повторять без сознания слова молитв.

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

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

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

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





Еп. ФЕОФАН

О православии с предостережениями от погрешений против него

1

В ЧЕМ ПРАВОСЛАВИЕ, И КАК БЛЮСТИ И ПОДДЕРЖИВАТЬ ЕГО¹

Возвестите трубным гласом во всей земле вашей... и освятите лето, пятидесятое лето. — Так заповедал Господь чрез Моисея сыновьям Израилевым (Лев. 25, 10)! — Ныне совершилось пятидесятилетие сего святилища духовного просвещения². И вот не по шумному гласу трубы, а по влечению духа любви и признательности, собрались мы ныне сюда все, чтобы освятить день сей благодарственным Господу Богу молением и изъявлением взаимного сорадования и соутешения. Так — благодарение Господу, вложившему мысль и благословившему труды — учредить и воздвигнуть сие заведение, и хранящему его доселе во благо нам! — Благодарение и всем избранным орудиям Его благого о нас попечения: благодарение в Бозе почившим Государям Императорам — *Александру Благословенному** и *Николаю Первому**, с молитвою о упокоении душ их! — Благодарение и ныне благополучно царствующему Благочестивейшему Государю Императору *Александру Николаевичу**, изливающему и на нас свои милости! — Благодарение Святейшему Правительствующему Синоду, отечески пекущемуся о всем, касающемся нас! Благодарение всем благодетельствовавшим и благодетельствующим нам, всем трудившимся и трудящимся ради нас, всем желающим нам добра и сорадующимся ему!

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

Но, братие и отцы, не одному сердцу пища — празднество наше. В нем есть и урок нам. В Ветхом Завете, при узаконении освящения пятидесятого лета, после: *вострубите, освятите* — присовокуплено: *и да отыдет кийждо в притяжение свое, и кийждо во отечество свое отыдите* (Лев. 25, 10). То есть — там пятидесятое лето было временем уравнивания прав собственности и личной свободы, или восстановлением предначертанного и учрежденного прежде порядка, подвергшегося изменениям по каким-либо случайностям, — следовательно, временем суда и расправы: разбирали прошедшее и заготовляли течение дел на будущее. Не то же ли должно сделать и нам? — Да! — И нам надобно просмотреть свое прошедшее, чтобы видеть, не возмущен ли там каким-нибудь образом предначертанный нам порядок учений, и обратиться к будущему, чтобы заблаговременно приготовиться, как должно, встретить то, что имеем там встретить. — Сделаем же это!

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

с истинною Церковью Божиею. Они и отпали по случаю изменений в учении, — и изменчивость стала существенною их чертою. — Они и пусть — не к чести своей — хвалятся новизнами! Пусть хвалятся паписты³, вымыслившие центр единства, и потерявшие истинную точку опоры, — пусть хвалятся и меряют тем свою жизненность, если можно хвалиться излишними наростами, или струпами, безобразящими тело, как безобразит его, например, двуглавие, шестиперстие, горбатость! Пусть хвалятся протестанты, непостоянные, как ветер, и неустойчивые, как волны моря, — со своею ложною и никогда не бываюю свободою совести и убеждений, в последних выводах своих дошедшие до всебожия и безбожия!⁴ — Так, — они пусть хвалятся; нам же да не будет хвалиться, разве ревностию — таковым же и хранить наше учение, каково оно было вначале, — в похвалу Церкви Божией в день Христов, — страшась грозного суда, изреченного Апостолом: *аще мы, или Ангел с небес благовестит вам паче* (не сказал: противное, но — паче, т. е. что-нибудь еще, кроме благовестованного, что-нибудь более того) *еже благовестихом вам, анафема да будет* (Гал. 1, 8).

<...>

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

Да, братие и отцы, наше дело прозревать и предугадывать ухищрения духа лжи и противопоставлять его козням сильный и действенный отпор. Со времени явления Господа на земле, дух лжи не перестает восставать на истину и враждебно покушается подавить ее, видоизменяя способы и приемы, и неизменным оставаясь только в коварстве и лукавстве. — После разнообразных

ересей, он изобрел на Западе центр единства⁵, и с помощью его, прямо и косвенно, расплодил там множество зловредных учений, которые совсем почти заслонили собою истину, изнемогающую в борьбе с ними, потому что к ней самой примешана часть лжи, обессилившая ее. Оттого Европа, опередившая нас в некоторых отношениях, сильно страдает лжеверием, неверием и индифферентизмом⁶. А между тем у нас только Европа и восхваляется, — и вот целыми кораблями везут к нам оттуда, вместе с добром, и полчища врагов истины: (вещи, лица, книги), которым трудно найти приличное имя, между которыми можно однакож различить как бы два неприятельских стана: папизм и вольномыслие, (как будто противоположности, а между тем это отец и исчадие его)⁷. — Тайными путями входят они в область нашу, в надежде на верный успех. Для нас лично не страшны, конечно, ни паутинные сети этого общества отщепенцев-папистов⁸, ни призрачная лесть суемудрия, прикрытая личиною здравоумия и ратующая во имя свободы убеждения; но нам не себя только спасать, а стадо Христово ограждать должно. А тут домашний враг⁹, состоящий в заговоре с врагами внешними и подготовляющий им дорогу — разъединение паствы с пастырями, не зная как образовавшееся, но начавшее высказываться уже печатно — с одной стороны, — и все более и более расширяющееся развитие стихий духа мирского, противного духу Христову — с другой. Все это вы знаете, братие и отцы; верно, болите о том душою, и горите готовностью противодействовать врагам. Я только пользуюсь случаем одновременно огласить слух всех, чтобы всех соединить в одну мысль, и одну решимость деятельно спасти святую веру и все, что утверждается на вере. По крайней мере, вы видите, что предлежит нам делать впереди, к какой именно борьбе надобно готовить учащих, и к каким трудам пригласить учившихся.

Ни для кого не тайна, что наше время есть время какого-то брожения, похожего на разложение (химическое) стихий в вещественном мире. — Но как последнее всегда, говорят, сопровождается своего рода соединениями, мало заметными под видимыми нестройными движениями стихий; так своего рода соединения духовные должны происходить и ныне среди нас. Только какого они рода?! — Господь, пришедши на землю, произвел спасительное разъединение крепкого в единомыслии лукавства мира. Вверженный Им на землю огонь Божественной жизни, отревая¹⁰ чувственность и самость, и привлекая к себе дух человека, из сего совокупления образовал духовное царство Божие, св. Церковь, хранимую им доселе и в нас и среди нас. Что же это делается

ныне?! — Не огонь ли, из бездны исторгающийся, снова распаляет самость и чувственность, чтобы погасить дух, возженный вначале? — Если так, то ведь нам, братие, вверено хранить огонь Божий неугасимым в святилище Божиим. Подвигнем же к этому свою ревность!

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

«Сие же веждь, говорит он св. Тимофею, яко в последние дни настанут времена люта. Будут бо человецы самолюбцы, сребролюбцы, величавы, горды, хульницы, родителям противящийся... нелюбовни, непримирительны... невоздержницы... предатели... сластолюбцы паче, нежели боголюбцы, имущии образ благочестия, силы же его отвершийся... поныряющие в дома и плиняющие женлица... Не так ли это теперь? — Всегда учащаяся, и николиже в разум истины прийти могущия. Якоже Ианний и Иамврий противистася Моисею, тако и сии противляются истины, человецы растлинни умом, и неискусни о вере... (2 Тим. 3, 1—8). Будет время, егда здравого учения не послушают, но по своих похотех изберут себе учителя, чешем слухом: и от истины слух отвратят, и к баснем уклонятся. (2 Тим. 4.3—4). — Не то ли делается ныне?

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

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

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

Так вот к какому уроку привело нас наше празднество. И естественно. Наше заведение prepares пастырей и наставни-

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

Возьмите во внимание еще одно обстоятельство. Торжество наше совпало с таким временем, когда овцы гласно начали восставать на пастырей. Что же значит наше торжество? — Последняя вспышка жизни, или краска на лице умершего? Нет, — это призыв к тому, чтобы пастырство действительно явилось и стало торжествующим, — возревновало о сем торжестве, ему свойственном, — обнаруживающемся не во внешнем преобладании, а во внутренней власти над — душами, — это призыв к усиленной деятельности — стоять не за свои права (пусть возьмут все и оставят одну свободу не стесняясь говорить по-пастырски), а за дело Божие, вверенное нам, — дело хранения и распространения истины Божией на земле, силою слова, немолчно проповедуемого. Мы — свет мира: будем светить. Мы — соль: да не обуюем!¹¹ Аминь!

2

ПОЛНОЕ НАЧЕРТАНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ИСТИНЫ И УКАЗАНИЕ УКЛОНЕНИЙ ОТ НЕЕ¹²

<...>

Не новое что и не свое будет предложено, а то, что издревле предано нам, как св. закон веры и неизменное правило жизни. Так исповедую, что Бог, единый по существу, есть троичен в лицах — Отец, Сын и Дух Святой, и что сии Три не имена суть одного и того же лица, и не названия разных действий того же лица, но три ипостаси единого Божества. Так исповедывать заповедала святая Церковь, так и буду учить и таковой веры буду искать от всех по долгу пастырства.

Исповедую, что сей Триипостасный Бог всесовершенный, по свободной воле Своей, без всякой внутренней или внешней какой-нибудь необходимости, в шесть дней, единым словом Своим сотворил мир сей, не изливаясь в мир и не сливаясь с ним, а пре-

бывая в Себе целым и неизменным, хотя вездесущ есть и все исполняет. Так заповедует исповедовать св. Церковь, так и учить буду и такой веры по долгу буду искать от всех.

Исповедую, что всеблагий Бог, сотворив мир, не оставил его на произвол судьбы и не оковал узами неумолимой какой-то необходимости, как учит неверие и суемудрие; а с тою же свободой и властью, с какой сотворил его, с тою же правит им и благостынно печется о всякой твари, паче же разумной, все свободно направляя к благим целям Своим, не стесняясь законами естества, которые сами суть не что иное, как выражение Его же воли, потому всецело подлежат Его свободному распоряжению и изменению там, где сего требует Его беспредельная премудрость. Так исповедовать заповедует святая Церковь, так буду учить и такой веры буду искать от всех.

Исповедую, что мы, будучи сотворены для всегдашнего общения с Богом и неизменного в Нем блаженства, в прародителях наших, нарушением Его заповеди, отпали от Него, навлекли на себя праведный гнев Его, и подпали временному наказанию и вечному осуждению, и что потому всякое видимое и испытываемое нами зло внутреннее или внешнее не есть естественное наше состояние, или следствие нашей ограниченности, а есть прямой плод греха, — наказание, только милостию Божиею обращаемое в очистительное нам орудие, под условием веры, покаяния и смиренной покорности воле Божией. Так исповедовать заповедует св. Церковь, так буду учить и такой веры буду искать от всех.

Исповедую, что движимый любовью Господь, не терпя, чтоб любимое Его творение — человек погибал в сем бедственном положении, благоволил низойти на землю, принять на Себя человеческое естество, страданием и смертью удовлетворить правде Божией и, по воскресении, вознестись на небо и, седши одесную Бога и Отца, снова открыть человеку свободный доступ к живому Богообщению.

Исповедую, что все восстановительные Божественные силы, яже к животу и благочестию, положены Господом во святой Его Церкви, как единственной лечебнице нашей, и действуют в ней Духом Святым, чрез св. таинства и другие освятительные учреждения, над всеми, с отверстым верою сердцем приступающими к ним... и что другого способа к принятию благодатных сил нет и быть не может, что бы ни замышляли и как бы иначе ни мечтали одуховляться некоторые мечтательные умы.

Исповедую, что всякому ищущему спасения нужно прежде всего покаяться с решимостью не грешить более, хотя бы это стоило жизни; затем приступить к таинствам для получения благодати,

в укреплении слабых на добро своих естественных сил, далее идти посильно путем заповедей Христовых, среди всех освятительных учреждений и молитвований Церкви, существенно необходимых для возгревания в нас духа благодати, под влиянием подвигов самоотвержения к умерщвлению страстей, — пока, наконец, достигнем в светлую область бесстрастия и чистоты, в сию меру возраста исполнения Христова.

Исповедую, что начавшие сим путем, вступая в общение с Богом, вступают вместе с тем и в общение с невидимым миром — Ангелами и всеми Святыми, прежде их Богу угодившими, и, прибегая к их заступлению, получают благовременную от них помощь, — паче же всех от Пречистой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии — всесильной нашей Заступницы и Ходатайцы.

Исповедую, что за грех первородный душа разлучится с телом действием смерти, и пребудет в сем разделении до будущего воскресения и суда, — или питаюсь надеждою вечного блаженства, если следовала во всем воле Божией, или томясь страхом вечных мук, если противилась заповедям Господним.

Все сие исповедую всей душою, всем сердцем и всем помышлением моим, потому что так исповедовать заповедует св. Церковь... Так и учить буду и такой веры буду искать от всех...

И вот я намеренно очертил вам все наше исповедание, чтобы возобновить в мысли вашей светлый лик веры нашей, — указал путь, которым заповедано нам идти, и наметнул на те распутия, на которые уклоняются, иные по недостатку учения, другие по учености, худо направленной. И да избавит вас Господь от сих уклонений! Все изображенное мною не ново! Держитесь сей старой веры, как держались ее отцы наши, и за то оставили нам ясные следы своей Богоугодности, от них же есть и так усердно чтимый вами и славимый всею православною Россиею *Сергий Радонежский**, которого ныне память совершается. — Бегайте новин в делах веры и благочестия, и блюдитесь от этих лживых пророков, которые приходят в одеждах овчих, внутрь же суть волцы хищницы, — проразумевайте ложь, кроющуюся в привлекательных словах льстецов, ищущих растлить вас под видом доброжелательства.

Я разумею всех неправомыслящих и неправоходящих, не по немощи, а по упорству, с желанием привлечь и других на свою сторону, — разумею...

Неверующих во Св. Троицу и думающих, что Отец, Сын и Святой Дух не суть лица единого Божества, а суть имена одного лица, —

Отвергающих Божественное творчество и промыслительность и думающих, что мир со всеми в нем тварями самослучайно произошел и правится сам собою, —

Не верующих в падение человека, и бедственное состояние наше иным образом объясняющих, —

Не верующих во св. Церковь, как единую лечебницу, вмещающую в себе все восстановительные для нас силы, и св. ее таинства и освятительные средства считающих простыми обрядами без внутренней силы, —

Мечтающих освятительную силу Божией благодати получить каким-то сокровенным, невидимым способом, а не тем, какой предлагается св. Церковью, —

Не признающих нужными подвижничества и всех дел самоотвержения, льстя себя ложною надеждою совместить дух Христов с духом мира, —

Чуждающихся общения со Святыми и презорливо¹³ отвергающих их ходатайство и заступление, — равно как пагубные действия духов злобы поднебесных, —

Не признающих духовности души, ее бессмертия, будущего воскресения тел наших и вечного воздаяния всем нам по делам нашим, —

Явных и тайных нарушителей уставов св. Церкви Божией, не считающих нужным образом соблюдать посты, исповедоваться, причащаться, не чтущих св. праздников и дней воскресных, или, вместо должного их чествования, предающихся неразумным увеселениям и забавам, —

С дерзким самооправданием не хранящих чистоты до брака, и верности супружеской по браке, — вымышляя, вместо Богом благословенного, иной какой-то способ сожития, —

Вообще всех увлекающихся и увлекающих неукротимым своеволием в образе мыслей и правилах жизни...

Видите теперь, кто наш и кто не наш, — на чьей стороне истина, и где ложь. — Уклоняйтесь же от зла и творите благо. Св. Ап. и Ев. Иоанн Богослов, видя пагубу от появления лживых учителей в стаде Христовом, — с одной стороны, возбуждал бдительность верующих, указывая на сие появление их, — с другой, учил разублаждать лживость их учения внутренним духовным помазанием. Находясь несколько в подобных обстоятельствах, и мы обращаем к вам слова того же Апостола: *Возлюбленные, не всякому духу веруйте, но искушайте духи, аще от Бога суть: яко мнози лжепророцы изыдоша в мир...* (1 Иоанн. 4, 1). *Ныне антихристи мнози быша... кои от нас изыдоша, но не беша от нас* (1 Иоан. 2, 18, 19). Спросите, как узнавать их и их учение? — По

начертанию истины, нами предложенному, или по мудрому правилу, предложенному св. Игнатием Богоносцем: держитесь законного пастырства, и никогда не отпадете от истины. Ибо пастыри и учителя даны Церкви Пастыреначальником и Главою ее Господом — *к совершению святых, в дело служения, в созидание тела Христова... да не бываем младенцы, влающиеся и скитающиеся всяким ветром учения, во лжи человечестей, в коварстве козней льщения* (Ефес. 4, 12. 14) <...>

5

В ДЕНЬ СОШЕСТВИЯ СЯГОГО ДУХА ЧЕЛОВЕЧЕСТВО ВПЕРВЫЕ ПО ПАДЕНИИ ДОХНУЛО ДУХОМ СВЯТЫМ И ДЫШЕТ ИМ. В ЦЕРКВИ ПРАВОСЛАВНОЙ ДЫХАНИЕ СИЕ ПОЛНО, А У ДРУГИХ НЕПОЛНО, ИЛИ СОВСЕМ ОТСУТСТВУЕТ¹⁴

<...>

Сошествие Св. Духа есть первый вздох человечества Божественным Духом. — Обратитесь назад и припомните пророчество Иезекииля о поле, полном костей человеческих¹⁵. Помните, как по слову его совокуплялись кости к костям, как они потом покрывались жилами, плотью и кожею, но духа не было еще в них. И сказано было Пророку: прорцы о Духе; и прорекох, говорит, и все ожило. — Сие поле костей есть образ падшего человечества, которое, в отдалении от Бога, не имело в себе жизни и было без духа, как говорит Апостол. Но милостивый Господь не оставлял его, а приготавливал его к приятию оживления разнообразными промыслительными действиями. Кю времени явления Христа Спасителя, оно, можно сказать, совсем было готово принять новую жизнь, — походило на труп цельный, в коем кости совокуплены к костям и покрыты жилами, плотию и кожею... только духа не было в нем. И в Евангелии ясно говорится, что время оживления его уже настало. Оставалось немного: *не у бе Дух Свят*, — отчего? — *яко Иисус не у бе прославлен*. Но вот Господь воскрес, вознесся во славе на небеса... Божественный Дух сошел, и человечество ожило, дохнув Божественным Духом, — это в первый раз, как новорожденное дитя, выходя на свет, в первый раз вдыхает в себя воздух. — Апостолы, или вся первая собравшаяся в Сионской горнице Церковь, были только устами, коими приняло человечество сие первое вдыхание Духа.

Но проведем далее сие сравнение. Принятый в дыхании воздух обыкновенно проходит в легкие, — из большого канала все в более и более меньшие, пока дойдет до последних пределов.

Приемники живительных стихий воздуха суть легкие, а способ сообщения его живительности — есть самое действие дыхания, совершающееся колебанием груди, — или вдыхание и выдыхание. — Так и в отношении к Духу Святому. Дохнувши однажды Божественным Духом, род человеческий дышит Им с тех пор непрестанно. Легкие, в коих сие совершается, есть св. Церковь; каналы в легких — это Божественные таинства св. Церкви и другие освятительные ее действия. Колебание груди — есть годовое движение всех священнодействий Церкви, например: Великий пост со всем чином своим, потом пятидесятидневные празднества, — далее будет пост, — опять светлые дни, и так далее, — это точь в точь — колебание груди. Так дышит Христова Церковь, — или все повсюду верующие христиане. И как Христианство — в человечестве, — то все человечество дышит в нем, — хотя не все оно причастно животворных действий сего Божественного дыхания.

Причина сему та, что в одной части человечества повреждены органы дыхания, другая — большая не подвергает себя влиянию сего благотворного дыхания. Ибо как для того, чтоб дыхание производило все полное свое действие в теле, — необходимо, чтоб каналы легких были не повреждены и не засорены: так и для того, чтобы Божественный Дух оказывал полное Свое действие, необходимо, чтобы органы, Им Самим учрежденные для сообщения Себя, были целы, т. е. все Божественные таинства и священнодействия сохранялись в том виде, как они установлены св. Апостолами, по внушению Духа Божия. — Где повреждены сии учреждения, там дыхание Божественным Духом не полно и, следовательно, не имеет полного действия. Так у папистов — все таинства повреждены, и искажены многие спасительные священнодействия. — Папство — легкое со струпами или загноенное¹⁶. — У лютеран большая часть таинств и священнодействий отвергнута, оставшаяся искажена и в смысле и в форме. — Они походят на тех, у коих сгнило три четверти легких, а остальная дотлевет¹⁷. — Близки к ним, но еще поврежденнее — наши раскольники¹⁸, молокане, хлыстовцы и проч. Все таковые не дышат или неполно дышат; потому суть тлеющие трупы, или чахнущие, как чахнет тот, у коего расстроена грудь.

Однако ж не будем обольщать и себя тем, что мы обладаем здоровыми орудиями дыхания Божественным Духом, т. е. истинными священными таинствами и настоящим устройением Церкви¹⁹. Есть и здесь свои условия для оживления Духом. — Смотрите, как. — Тогда как свыше воздух сходит в легкие и расходится по ним чрез каналы, — другими сосудами снизу восходит туда же

отжившая кровь и не жившие еще соки, выработанные из принятой пищи, и расходятся тоже по каналам легких. — Будучи наитствуемы здесь животворными стихиями воздуха, сии соки претворяются в живую кровь. — Отжившая, мрачная кровь, — образ грешников, омрачившихся грехами, а новые соки — это новорожденные, или обратившиеся и принявшие оглашение иноверцы или неверные... Те и другие оживляются во святой Божией Церкви, подвергая себя наитствованию Божественного Духа в святых таинствах. — Христиане-грешники лишаются Духа; но — говеют, исповедуются, причащаются св. таинств и снова начинают дышать Божественным Духом. Без дыхания Божественным Духом нет жизни. Как Церковь дышет Духом, так Им должны дышать все мы. Уста, коими приемлется Божественный Дух, или отверзается сердце для приятия Его, есть живая вера; соприкосновение с Ним есть участие в таинствах и священнодействиях по уставу св. Церкви; усвоение Его — есть действие по Его внушению, выражаемому в требованиях совести и заповедях Евангельских. Кто живет так, тот дышит Духом и оживляется Им. — Верное же свидетельство одуховления — есть молитва, которую справедливо называют дыханием Духа. Кто хорошо, собранно и тепло молится дома или в церкви, тот дышет Духом <...>

15

ОСНОВА ПРАВОСЛАВИЯ В ЕДИНОМЫСЛИИ;

БЫЛО ИСПОВЕДУЕМО²⁰; КРЕПОСТЬ И СТОЙКОСТЬ —
В ВЕДЕНИИ ИСТИНЫ²¹

Ныне празднуем мы *торжество Православия** — победу истины над ложью и заблуждением. — Как после обыкновенной победы, победители провозглашают о главных схватках с врагами, в которых взяли над ними верх и восхваляют мужественнейших вождей своих и ратоборцев в поучение последующим родам: так св. Церковь — столп и утверждение истины, в разные времена подвергавшаяся нападениям суетумудрия, враждебного истине и со славою отразившая их, установила торжественно возвещать ныне о своих победах, осуждая врагов истины, обличая лживые их рассуждения, и в то же время провозглашая святую истину и прославляя поборников ее, чтобы верные сыны ее знали, чего хочет она, и предохраняли себя таким образом от тех же, или

подобных заблуждений. Слыша это, прославим Господа, подарившего торжество истине, чтоб она, как свет во тьме светила во мраке заблуждений человеческих и указывала неложный путь ищущим пути правого.

Господь блюдет: кто похитит?! Но не забудем, что Господь блюдет не одною Своею сверхъестественною силою, а вместе так благоволил устроить св. Церковь, что она и была и пребудет способною навсегда сохранить эту истину, при Его руководстве. В этом смысле наш долг в отношении к св. истине двойся: что от Господа к хранению ее, то приемлем благодарно и послушно, — что от Церкви, к тому, как верные сыны ее, и мы должны и сознать свою обязанность, и оказывать посильное содействие, и это всякий: и большой, и малый, и посвященный, и непосвященный.

Вот мысль, которая не всеми признается, и еще меньшим числом исполняется. Я хочу приблизить к ней ваше убеждение.

В чем та сила к хранению истины, которую положил Господь в самой Церкви Своей? — В единомыслии.

Смотрите, как пошла истина Христианская по земле. Пришел Господь и научил св. Апостолов; потом Пресвятого Духа на них ниспослал, Которым укрепляемы и просвещаемы, они всюду разнесли единую небесную истину. Как Един Господь, и Един Дух, — то учение всюду было едино. — *Един Господь*, говорит Апостол, *едина вера*. Почему едино тело и един дух, как и признаны все в едином уповании звания (Еф. 4, 4.5). Так единокровные, единовере, единомыслие стало существенною чертою в Христианстве, как бы исходным началом его жизни, — краеугольностью основания в его стоянии. — И св. Апостолы так много дорожили им, что в своих наставлениях поминутно обращались к убеждениям в нем; и нет речи, нет послания, где бы не упоминалось о том. — То внушают они быть единокровными и единокровными (Фил. 2, 2; 1 Петр. 3, 8), то убеждают *подвизаться о преданной вере святым единою* (Иуд. 3) *тщательно блюсти единение духа в союзе мира*, — то хвалят тех, кои *истиною стоят в едином духе, не колеблются ни о едином же от сопротивных* (Фил. 1, 27. 28), то предостерегают от влияния всяким ветрам учения (Еф. 4, 14), то строго обличают за разделение, и именно — в учении (1 Кор. 1).

Сей дух единомыслия, внедренный св. Апостолами в верующих, навсегда пребыл между ними и стал потом главным началом ведения Христианского, и пробным камнем для различия истины от лжи. Кто искал истины, кто смущался ложью, кто требовал удостоверения, тому говорили: ступай в Иерусалим, в Антиохию, в Александрию, в Ефес, в Рим. — Там Апостолами посеяна истина, и как везде учат, так и веруй. — Или — истина

в том и том: ибо так все везде учили и учат. — И это — *все, везде, всегда* — стало термином, характеризующим истину Христианскую.

Как веровать и учить должно? — Так, как все везде и всегда веровали и учили.

Этим-то единомыслием от начала до сегодняшнего дня повярялась истина Христианская, и обличалась ложь; ибо оно не в книгах только изображалось, а было живо в умах и сердцах, и составляло действительное всех настроение. Почему, как только обнаруживалось где-либо, каким-либо разномыслие, оно тотчас было замечено всяким и всяким обличаемо и выставляемо на среду, как дело, отступающее от общего порядка, — незаконное. — *Арий** начал говорить: было время, когда не было Сына, разумея второе лицо Пресв. Троицы. Это тотчас привело всех в движение. — Один, другой, третий спрашивали: как не было? можно ли, чтоб не было? — откуда эта новость? Из Александрии движение это перешло в другие епархии, там — по всей Церкви. — И всюду ложь была обличена, и утверждена истина единомудренным всех исповеданием. Так же было и с *Несторием**. — Проповедник, проповедовавший под его руководством, употребил одно слово о Божией Матери: Христородица. Это новое слово всех встревожило. Как, говорят, Христородица? Она Бога нам родила во плоти, и есть воистину Богородица, как и *Елизавета** еще в начале исповедовала, говоря: *откуда мне сие, да придет Мати Господа моего ко мне* (Лук. 1, 43). Так заговорил народ, клир, власти, — и до царя. — И еретика обличили, несмотря ни на какие его хитрости.

Очевидно теперь вам, что сила к сохранению истины, лежащая в самой Церкви, — это есть живое единомыслие членов ее, — то, когда истина живет в умах и сердцах всех и всеми обладает, когда, по Апостолу, все тоже мудрствуют друг ко другу... (Рим. 15, 5), — *все тоже глаголют и бывают утверждены в том же разумении и в той же мысли* (1 Кор. 1, 10).

На эту истину имел я намерение навести мысль вашу не за тем, чтоб оправдывать на основании ее суд Церкви, который вы услышите, — а затем, чтоб приблизить к сознанию вашему лежащие на всяком Христианине обязанности к сохранению истины.

Если часть хранения истины вверена самой Церкви, т. е. всем членам ее, — сила же к такому сохранению сокрыта в единомыслии, — и единомыслии живом; то очевидно, что всякий, по мере способностей и сил, должен войти в это единомыслие и потом держать себя в нем, — узнать эти всюду всеми всегда содержимые истины и хранить их.

Чтоб хранить истину, надо ее возыметь, — чтоб иметь, надо ее узнать. Таким образом всякий, ведущий Христианскую истину, становится хранителем, блюстителем и защитником ее. Чем более ведающих истину, тем сильнее защита ее, тем безопаснее сама она, — не сама в себе, а в среде людей. Напротив, чем менее ведающих истину, тем менее оплотов против лжи, — тем опаснее положение истины среди нас. Ибо в этом случае, явись какое ложное учение, не ведающий истины пропустит ее, потому что нечем ему распознать и обличить ее. От него она перейдет к другому — не ведающему, от другого к третьему, и так далее. Ложь войдет, и вытеснит истину. — Прав ли тот, кто пропустил ее?! Никак. Это будет то же, как если бы воин, по небрежности не узнавший пароль, пропустил врага в стане. В этом отношении, стало быть, всякий, не ведающий истины, есть уже изменник ее, и изменник общества верующих, или св. Церкви. — Строго? но так есть.

Само собою разумеется, что эта вина падает всею тяжестью на тех, кто имеет силы и способы узнать истину и не узнают, — т.е. преимущественно на класс образованный. В какой мере виновны в этом образованные нашего отечества, сами знаете. — Сами знаете, какое начало проходить всюду у нас разномыслие с Христианским учением. А оно переходит чрез них, хотя не есть их изобретение. — Берут у других и передают. Стали бы они брать чужую ложь и передавать своим, если бы знали свою истину? — И от них перенимают ее опять незнающие истины Христианской, — и потому, что не знают ее. Станный ходит у нас предрассудок, что как скоро мирянин, то ему нет нужды утруждать себя полным знанием Христианской истины, — стыдятся взяться за этот труд, — стыдятся заявить сие знание, если имеют его, — и тем более заступиться за него. — И расширяется у нас таким образом область лжи и царство отца ее.

Иной скажет: я сам дошел до выводов, не сходных с Христианством. Сомнительно. — Вера в то, что попалась чужая, противная Христианству книжка, — прочитал, и сбился с толку: сбился же с толку потому, что не ведающему дела и обманчивые вероятности кажутся делом, — а проверить ложное показание и выслушать противоположную ему истину не достало охоты, по равнодушию: схватили призраки и, думая, что обладают истиною, довольны.

Иных увлекает страсть к самостоятельным воззрениям, а сию самостоятельность меряют они независимостью от Христианского учения, отчуждением от него, противлением ему. И это опять

от незнания Христианства, которое одно дает опору самостоятельности. — Самостоятельность — хорошее дело. Но надо найти верную точку для стояния. — Христианство основано на истине Божией. — Где найти лучшее основание? Бог учит разумных тварей. Долг разумных тварей внимать сему учению, — и всякий внимающий несомненно будет знать истину; ибо Бог есть Сам истина. — Бог издревле говорил в пророках своих, в последок дней говорил нам в Сыне Своем, Сыне Божии и Господь передал истину св. Апостолам, Апостолы Церкви. — В Церкви же что признается истинным несомненно? — то, что всеми всегда и всюду было исповедуемо²². — Стань на сию точку сам, — и будешь самостоятелен — самостоятельностью самую верною и незаблудною, хотя она будет отрицанием самостоятельности, как ее обычно понимают. Обыкновенная самостоятельность есть особенность знания, а Христианская есть общность верования. Христианин чужд того позова, чтоб все по-своему понимать; а ищет одного, — как все всегда понимали вещи и судили о них. По его убеждению отособиться — значит, отпасть от истины, — и, следовательно, не к совершенству идти, а в пагубу. Но, подчиняясь общему верованию, он не думает, что теряет самостоятельность. — В этом общем он усвоет себе только начала, — начала верные, ибо они от Бога исходят, — и, на них основываясь, судит потом о всем и все решает, — и решает не заблудно, — ибо исходит от истинных положений, запечатленных Божественным авторитетом.

Все ереси и все лжи произошли от нарушения сего основного правила и истины. Ересь есть суждение о чем-либо по-своему, не соображаясь с тем, как судить о том предал Церкви Господь. Арий стал судить о Господе по-своему, и впал в ересь, не признавая единосущия Его Богу Отцу и Духу Святому. — *Лютер* * стал по-своему составлять систему Христианского учения, и сколько лжей изобрел? — Тоже и папа, тоже и все новые заблужденники. Когда рождается вопрос, Христианин ищет разрешения ему не в себе, не в своем постижении, а в общем всех исповедании. Не то, чтоб он сам не рассуждал и не построивал никаких соображений; они у него роиться могут быстрее, нежели у кого-либо. Но дело в том: что он цены им не даст никакой до тех пор, пока не проверит общим учением. Согласны они с сим учением, он оставляет их за собою, — не согласны, отвергает. — И в этом покой его. — Он стоит на сем общем, как на твердом камне. Ибо по нему восходит он к Богу, как источнику.

Сказанного достаточно, думаю, в побуждение к полному познанию Христианской истины и к избранию верного к тому пути.

Понудим, братие, себя узнать ее и, узнав, стать защитниками ее, учась сему у Церкви и тех поборников, каких она прославляет. Сколько трудов было у Церкви в борьбе за истину?! Сколько попечительных о ней действий у Господа?! — и все это будет туне! — Будем молиться, да пребудет торжествующею всегда единая истина, предлагая и себя в верные орудия хранения и защиты ее. — Аминь.





Архим. ФЕОДОР (А. М. БУХАРЕВ)

О современности в отношении к православию

СТАТЬЯ ПЕРВАЯ

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

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

Во время земной жизни Господь находил нужным с особенною силою обличать многие превратные понятия современников, которые относились к области веры и самыми ревнителями ветхозаветного православия были признаваемы правыми. С этой

именно стороны и нам в особенности нужно испытывать нашу современность в отношении к православию. Допущенные касательно этого недоразумения и тем более ошибки могут привести к самым плачевным последствиям. Ибо всякое другое преткновение или даже падение мысли и духа, не относящееся прямо к вере или к ее направлению, легко может быть примечено и исправлено при свете чистой веры; а напротив, преткновения и ошибки, какие вкрались бы в направление и мысль самой веры у кого бы то ни было, им самим уже не примечаются, а непримеченные не могут быть и исправлены. Итак, вопрос о современности в отношении к православию определяется для нас так: идеи и стремления иных наших современников, относящиеся к самому православию и признаваемые ими самими за православные, — все ли и вполне ли, на самом деле, православны, — если иметь в виду истинные нужды и опасности нашего времени по отношению к православию?

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

Хорошо было бы проследить весь ряд времен, прожитых уже православием, сличая их с нашим временем. Тогда бы мы лучше

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

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

миловал и ущедрил твердою и искреннею верою во Христа и Его Церковь, который еще одушевляешься и ревностью против всего христовраждебного. Сличай, однако, не поверхностно и не укрываясь от истины ни под каким предлогом. Под предлогом, например, сознания своего личного ничтожества и недостойнства пред св. мучениками; ибо, отчуждаясь от истинного духа св. мучеников, который есть собственно Христов дух, христианин отчуждался бы и от самого Христа. Благо тебе, если ты уже и стоишь на том, чтобы во всем следовать и предаваться духу и силе крестных страданий и смерти Христовой. Именно — духу Агнца Божия, вземлющего грехи мира, движением и расположением той Его любви к человекам, как будто Он и виноват был пред Отцем за все человеческие заблуждения и грехи! Тогда недалеко и от тебя благодать быть мучеником любви Господней к нам, грешным. Ты на себе (не сам собою, а по отношению к благодати Божия Агнца, вземлющего наши грехи) будешь выносить многие духовные бремена своих ближних, их преткновений, недоразумений, ошибок и даже нападений. Но только Бог и душа твоя будут знать тайну такого твоего мысленного и нравственного мученичества. По наружности же это, очевидно, будет несколько не похоже на внешность мученического подвига древних страдальцев по совершенно различному от их времени характеру нашего времени. Но если ты или я вздумаем опочить на своей твердой и искренней вере в Христа Бога и даже предадимся ревности против всего христовраждебного, а наперед не позаботимся выяснить для себя и принять в начало для своей мысли и сердца и воли *общение в силе страданий Христа, которым собственно и отличались св. мученики*, именно духа и силы любви Агнца Божия к нам, грешным, — то, очевидно, мы — не подражатели веры св. страстотерпцев. Без участия в духе и настроении Господней любви, по которой Он на кресте *бысть по нас*, грешных и заблуждающихся, *клятва* или олицетворенное проклятие, по слову Божию (Гал. 3, 13), — наша твердая вера, при всей своей ревности не далека будет от духовного самодовольства, соединимого более или менее с осуждением других в их недостатках и заблуждениях относительно веры. Наша ревность против всего христовраждебного не далека будет от духа отталкивающей и пугающей нетерпимости. И, управляемая и одушевляемая такими расположениями, наша деятельность, конечно, совсем не будет плодоносным для христианства семенем, а скорее всего будет иссушать все живое и плодоносное в христианстве. Да! ныне время такое, что иной ратует на словах за Христа, а посмотришь внимательнее — увидишь, что он самоуверенно и

с самооправданием ратует много, много за мертвую букву той или другой истины, не желая и знать истинного Христова духа; а ведь это значит иудействовать и в христианстве. Иной думает и говорит, что он в вере тверд, а посмотришь — он служит мерзости своего корыстолюбия или другой страсти, или какой идеи, взятой совсем не от веры; а ведь это идолопоклонство и язычество, хотя и прикрытое личиною христианства.

Св. мученики своими страданиями или своим на деле общением в страданиях и смерти Иисуса Христа одержали победу над язычеством. Эту самую победу их над язычеством мы и должны наследовать и удержать тем, чтобы все области знания и жизни, где есть идолы каких бы ни было идей не по Христу, всемерно усиливаться озарить светом Христовой истины и благодати. А верный путь к сему один и для нас, как для св. мучеников — общение в Христовых страстях, участие в духе и расположениях той любви Господней к грешным и заблуждающим, по которой Он душу свою положил за них, как будто Он один и был виноват за всех. Св. мученики одержали победу прежде всего над иудейством. Для усвоения себе этой победы нам всемерно надобно стараться, чтобы отнюдь не допускать до себя мертвого и рабского духа иудейства, состоящего в ревности только по букве Божией истины, взятой вне своей силы и духа. Подобно св. мученикам и исповедникам, будем мужественно и безбоязненно, с ревностью стоять за истину Христову против лжи иудейства и язычества, духовно приражающейся и к христианам; но вместе будем, подобно тем же добропобедным мученикам, одушевляться духом любви Христовой к грешному и погибающему человеку. Будем духовно щадить и миловать человека и в иудее, и в неверном. Бедственное и плачевное дело, если с ревностью настаивая на ответственности иудея за пролитую им кровь Спасителя нашего¹, станем своими криками заглушать для себя и для других тихий голос той же Христовой крови, *лучше глаголющей, нежели Авелева* (Евр. 12, 24), вопиющей не об отмщении, а о помиловании и прощении врагов: *Отче, отпусти им: не ведают бо что творят* (Лук. 23, 34). Не похвально и для дела спасения души не безопасно, если ратуя против вторгающегося и в христианский мир духовного язычества, пренебрежем духа человеколюбия Христова и, не задумавшись и не разобрав дела, будем словом нещадного осуждения поражать иногда и служащего Божию делу мира, как язычника — Пилата. Тут дело уже не в частных мнениях и убеждениях, а в опасности отчуждения от духа истины и благодати Христовой, без которого нельзя и самому спастись, и способствовать спасению других. А пожалуй, еще будешь давать

самою своею ревностью неразумною только повод к разным хулам на православное христианство, в котором одном надежда для всего мира. Страшно, если именно таким образом будет исполняться над нами слово Божие: *вас ради присто имя Мое хулится во языцех* (Ис. 52, 5).

СТАТЬЯ ВТОРАЯ

Для дальнейшего раскрытия того, как стоять нам за православие по духовным потребностям нашего времени, посмотрим, как определяли и отстаивали догматы православия в великий период времени семи *Вселенских Соборов** по тогдашним потребностям веры.

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

Прежде собственного развития этой мысли спешим привести здесь слова великого современного учителя отечественной Церкви², как раз относящиеся к рассматриваемому нами предмету:

«Как? — скажет иной. — Я верую во единосущную Троицу, в Господа Иисуса Христа Богочеловека, в Его спасительное страдание, крестную смерть и воскресение, в Его вознесение на небо и грядущий суд, в благодатные тайнодействия Св. Духа. Отвер-

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

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

После того как св. страстотерпцы своим общением в Христовых страданиях и следовательно в Христовой любви к людям, выразившейся в Его страдании и смерти за людей, победили как иудейство, ревнующее за мертвую букву Божия закона, так и язычество, обожающее одни пустые призраки божественного вместо признания истинного Бога, — чадам святой Церкви открылось ничем не стесняемое отвне удобство к проявлению в себе той силы веры, чтобы Христос вселился в их души как верховное начало всей их деятельности и жизни, как Бог их мысли, чувства, желаний, всякого их движения, к раскрытию в них своей святости, премудрости и любви. Между тем к этому внутри самой Церкви открылись немедленно страшные препятствия и затруднения. Явилось сначала посягательство лжи на самое зна-

чение Христа как высочайшего для нас начала, как истинного Бога, чем человек и при самой вере во Христа поставлялся, очевидно, уже в независимость от Него как от верховного своего во всем начала; и таким образом все спасительное, истинное, благое, прекрасное, словом — *всяко исполнение Божие*, открытое в Христе человеку, заграждалось для последнего. Для изложения этой лжи, взволновавшей Восток и Запад христианского мира, требовалась и проявилась вся сила *веры православных*. И она успела для себя и для мира раскрыть солнечный свет той основной для христиан истины, что Христос Спаситель наш есть непреложно верховное для нас во всем начало, истинный в строжайшем смысле Бог, предвечный и единосущный Отцу Сын Его, зиждительное и вседержительное Его Слово ипостасное, которым и открываются для приемлющих (верою) и держащихся Его как единого всеуправляющего своего начала *все сокровища Отчего благоволения, премудрости, силы и правды*. Но в этом великом и спасительном для нас значении Христос приемлется и усваивается нами, верующими, не иначе как силою и действием в нас Св. Духа; ибо *никтоже может* даже по надлежащему *рещи Господа* (назвать Господом) *Иисуса, точно Духом Святым* (1 Кор. 12, 3). Поэтому не замедлило тогда же открыться посягательство лжи и на Божеское достоинство, власть и силу самого Духа Святого; отчего опять полнота Божия, раскрытая для нас во Христе, становилась бы для нас совершенно недоступною и несообщимою.

Новым подвигом веры, соединявшей с снедающей ревностью по истине всевозможную осторожность любви, поставлена в открытом свете и эта жизненная истина, что Св. Дух, в силе которого приемлется и вселяется Христос в верующих, есть истинный Бог, единосущный Отцу, от которого Он исходит, и Сыну, в котором Он почивает всею полнотою своих сил и действительности, — и что, следовательно, для Божественной силы и действия Св. Духа просто и легко вводить верующих в единое со Христом, в общение Его святости, любви и премудрости, в участие во внутренних расположениях, мудрствованиях и состояниях Агнца Божия, вземлющего грехи мира. Только бы человек сам верою открывал себя, свой ум и сердце для такой благодати, в каком бы времени, месте, положении и занятии он ни находился. Но с этой стороны ложь сделала новые отчаянные посягательства на истину. Она настаивала, что в самом Христе — основании благодатного соединения человека с Богом — человеческое с Божественным соединилось только случайно, что Христос родился от Своей Матери будто бы простым человеком, с которым за его святость уже впоследствии соединился Бог Слово, пребывая в Своей лич-

ности всегда отдельным от человечества Христова. От чего самое основание к союзу людей с Богом распадалось бы внутренно в самом Христе. Ибо если Христос как человек святой и непорочный и мог бы соединиться с Богом Словом, то всем прочим людям, как естественно грешным, все же не оставалось бы надежды войти в совершенный и постоянный союз с Богом. Живое чувство православия и неомраченная мысль веры сейчас же заметили ниспровержение этой ложью всей тайны нашего спасения во Христе. И новые великие подвиги нужны были для торжества той истины, что ради спасения грешных людей *сам Бог Слово, сам единосущный Отцу Сын Его, собственным лицом, своим вседержавным «Я»*¹, низшел до восприятия человеческой природы, так что Матерь Его от Духа Святого зачала и родила для нас истинно самого Бога и потому есть истинная Богородица. Так же и все, совершаемое и претерпенное Им в человечестве, Он совершил и претерпел для нас именно — в единоличном соединении своего, сродного всем нам, человечества с бесстрастным своим Божеством, *носящим всяческая глаголом силы своя* (Евр. 1, 3) и существенно проявляющим в Себе беспредельного Отца. И вот, ради Божества Его, ради вечно почивающей в Нем всей полнотой своей любви Отчей вся вина грехов нашего мира, любовь Христовую понесенная до крестной смерти, до состояния неисследимого некоторого оставления Отцом, была с преизбытком Им заглажена (ибо что грехи всего мира сравнительно с истощанием за них самого Бога, которым мир существует?), а ради Его человечества, естественно сродного и сообщного нам, вся Божия во Христе полнота, Его истина, правда, любовь, вообще все о Христе премудрое, благое и прекрасное, все это — доступно и удобосообщимо нам, человекам, если только сами хотим и подвизаемся воспринимать эти сокровища верою. И есть кому матерински поддержать, охранять и возвращать самые слабые, самые младенческие начатки такого нашего общения в Божьей полноте, открытой нам во Христе: это — сама пресвятая Богородица, Матерь Того, в Ком обитает вся полнота Божества телесне (Колос. 2,9). Таким образом, основание в Христе нашего соединения с Богом непреложно и вечно, как сам Бог Слово, снисшедший для сего до вочеловечения в собственном лице; потому и самое соединение наше с Богом, основанное во Христе, так прочно

¹ Так выражаюсь, желая ярче выставить на вид, что именно утверждено на веки наше личное бытие или только Я каждого из нас. За наше Я Христос Бог ручается собственным Я, нисшедшим для нас до вочеловечения.

и глубоко, как неразрывно Христово Я, единое у Его Божества и человечества от самого Его зачатия для нас Богоматерью.

Ложь и тут снова извернулась, чтобы только не дать человеку быть во Христе с Богом. Явилось лживое учение, будто во Христе человечество поглотилось Божеством, как капля морем; от чего грешные люди должны были бы потерять в самом Спасителе Христе доступность или сродный с их природой способ к своему соединению с Божеством. Да и самое это соединение с Богом, по своему основанию во Христе, грозило бы им неминуемым поглощением их человечества вместо спасения... И опять требовался тяжкий подвиг православия для раскрытия и утверждения истины, что в нашем Спасителе, в единстве Его личности сохранились, при своей неразделенности, в *неслитности* и в *непреложности* оба естества — Божеское и человеческое. И все это — для нас, для упразднения естественной человеческой греховности, для приведения человека со всей целостностью его личности и природы к Богу — только бы сам человек не отнимал у такой человеколюбивой Божьей благодати ни личности своей, ни той или другой стороны (души или тела) своей природы.

Ложь, победоносно низлагаемая и рассеиваемая истиной Христовой, и здесь усиливалась подкопать благодатную возможность и удобство для христиан жить только своей личностью и всеми сторонами своего существа — и на земле, как на небе, именно — со Христом в Боге. Открылось лжеучение, что во Христе была и действовала, по крайней мере, одна воля — Божеская и что потому и деятельность Его была также одна Божественная; чем опять наша человеческая воля и деятельность, через которую только и возможно для нас воспринять благодатно Христа, оказывались бы не имеющими ничего общего с Христовою волею и деятельностью и, таким образом, мы и с верою нашей все-таки оставались бы в отчуждении от Господа. И православие мученическими подвигами, подобно как при языческих гонителях, должно было отстаивать истину, что во Христе, при единстве Его Я сохранились в полной целостности и силе не только Божеские воля и действие, но вместе и человеческие. И это опять для нас же, для снятия грехов нашей человеческой деятельности — мысленной, сердечной, телесной, — для того чтобы вся такая человеческая деятельность, проявляющаяся ли по разным нашим внешним отношениям или только внутри духа совершающаяся, производилась нами в общении веры со Христом Богочеловеком и — чрез это — под благоволением небесного Отца. Казалось бы, чего еще более для нашего жительства во Христе? Но эта *догматическая*, так сказать, борьба истины с ложью, сопряженная с такими опас-

ностями для веры, стоившая стольких жертв, и теперь для св. Церкви не кончилась. Ложь пыталась, наконец, привести христианство, с его жительством во Христе, к некоторой отвлеченной и мечтательной идеальности, в которой испарилась бы вся простирающаяся на самую наглядную действительность сила христианства, именно: открылось иконоборство, повторившее языческие и иудейские гонения на православных христиан. Православные подвигами до крови отстояли св. иконы и благоговеющее их почитание, признавая выражение в иконах тайн веры самым сообразным с чувственно-духовным бытием человека и потому для всех самым необходимым, общедоступным и живопонятным. В особенности же они указывали основание иконопочитания в начертанном в самих людях образе Божиим⁵, признавая, видно, областью для раскрытия духа иконопочитания всю человеческую действительность. (Ибо, чтобы соблюдать верность иконопочитанию в том его основании, которое составляет самая досточтимость образа в нас Божия, по св. *Иоанну Дамаскину** — выражаемая и в простых наших поклонах друг другу, — для этого православному необходимо как самому в себе, так и в отношении к другим людям иметь постоянное внимание к напечатленному в нас образу Божию или к сообразованию нашему с существенным Образом Божиим — Христом Сыном Божиим.)

Итак, подвизавшиеся за православие в период вселенских соборов, стояли, собственно, не за мертвую букву веры, а за самую силу союза людей с Богом во Христе, простирающуюся от их духа и на все внешнее, — ту силу, в отчуждении от которой пропадал бы человек не только для будущей жизни, но и в настоящей.

И как они подвизались в своей ревности за спасение человека по православию! *Буди тебе, яко язычник и мытарь* — это слово Христово (Мф. 18, 17) выдерживали они относительно мучителей во всей строгости, но только тогда, когда по слову Христову сначала вразумлял заблуждающегося каждый из истинных ревнителей православия *между собою и тем единым*, как именно св. *Александр** *Ария**, а потом *при двух или трех свидетелях* или даже при целом частном соборе, как тот же александрийский архипастырь того же безумного Ария, и наконец, после вразумления его всею *Церковью*, на вселенском соборе. Все это было именно в том духе самого Христа, который Им же самим на тот же самый предмет выражен: *прииде Сын человеческий взыскати и спасти погибшего. Что вам мнится? аще будет некоему человеку сто овец, и заблудит едина от них: не оставит ли девяносто и девять в горах, и шед ищет заблудшия? И аще будет обрести ю, аминь, глаголю вам, яко радуется о ней паче,*

неже о девяностидесяти девяти незаблудших (Там же. Ст. 11, 13). В частности, поборник догмата единосущия Сына Божия со Отцем, св. *Афанасий Великий* в собственном духе и уме столько углублялся в этот высочайший догмат веры, что, по его собственным словам, многочисленные его писания были только самою малою частью стремящихся к раскрытию тайны размышлений его, — а по внешней жизни почти постоянно подвергался ссылкам и заточениям, отстаивая для человека ту благодать и истину, чтобы он имел во Христе Спасителе истинно верховное на все начало, истинного Бога. Отец монашества восточного, св. *Антоний Великий**, оставил и пустыню, для которой он оставил самый мир, и нашел непротивным иночеству явиться в шумную многолюдством, торговлею и ученостью Александрию, чтобы помочь Великому Афанасию ратоборствовать за спасающее человека Божество Спасителя. Преподобный *Исаакий Далматский** также счел своим долгом выйти из уединения, чтобы во имя Христа, вводящего людей в любовь Отца, именно потому, что Он сам есть едиnorodный и единосущный Сын Божий, — лично противостать самому царю, закрывшему православные храмы. Св. *Максим Исповедник** терпел от церковных и гражданских властей — *монофелитов** — мученические злострадания за ту спасительную именно для нашей человеческой деятельности истину, что во Христе есть не одна воля Божеская, но и человеческая, — и не одно действие Божества, но и также действие человеческое. Св. Иоанн Дамаскин, любимый и чтимый и неверным властителем (у которого был в службе), за ревностную защиту иконопочитания подвергся бессовестной клевете и убийственным козням от христианского императора-иконоборца. И как ревность этих поборников православия одушевлялась именно человеколюбием, подвизавшимся за спасение человека: то она соединялась с крайней осторожностью, снисходительностью и самоотвержением любви. Великий ревнитель *догмата единосущия** пресвятой Троицы, Афанасий, когда некоторые предстоятели Церкви православную мысль о пресвятой Троице выражали словами, по-видимому, прямо неправославными¹ и были за то строго осуждаемы ревнителями буквы православия, принял сторону первых и тем остановил смущение православных, возникшее от неразумной ревности из-за одних слов. И впоследствии св. *Григорий Богослов**, подобный Афанасию в ревности по вере,

¹ Выражались именно, что в Пресвятой Троице одна ипостась, принимая, впрочем, это слово (с латинского substantia) в смысле не лица, а сущности.

не знал, как и восхвалить Афанасия за это дело мудрой любви. *Василий Великий*, чтобы удержать в православной Церкви колебавшихся уже в вере в Божество Св. Духа и постепенно, незаметно привести их к этой вере, решался даже некоторое время не говорить в своих поучениях прямо о Божестве третьей Ипостаси Св. Троицы, хотя через это и сам подвергался нареканию в неправославии от нечеловеколюбивой ревности некоторых и даже должен был принять некоторые упреки в излишней снисходительности от своего великого друга — Григория Богослова. И сам Григорий Богослов, видя при открытии второго вселенского собора разногласия и споры епископов, возбужденные личными недоброжелателями Богослова, подвигнут был истинно Христовым духом, как бы виноватый в этих смутах, оставить Константинопольскую кафедру и удалиться в строгое, тяжкое для его ревнивого духа уединение, чтобы только отцам собора дать возможность спокойно и мирно приняться за великое дело. Любовь св. *Златоуста** не усомнилась перенять у самых ариан некоторые виды относящегося к богослужению благолепия и стройности, которыми они стали было обольщать простодушных.

Вот как в период вселенских соборов подвизались за самую силу православия.

Рассмотрев, за что и как в силе дела подвизались в те времена защитники православия, обратимся к нашему времени.

Ложь древних ересей, волновавшая весь древний христианский мир, и ныне действует в той же силе и обширности духовного человекогубительства, но только уже раскрывается в инаковых видах. Есть и прямо, открыто не признающее Христа Богом арианство; но и такое нынешнее арианство имеет корнем своим уже не догматические недоразумения и заблуждения веры, но то направление, по которому многие христиане не хотят и не думают признавать и иметь Христа Спасителя верховным живым началом своей мысли, своей воли, сердца, воображения, и следовательно, всей области наук, искусств, жизни общественной и частной. Ведь это то же, в силе дела, что не признавать Христа истинным Богом своим, в котором не только все действительное имеет свое основание зиждительное и вседержательное, но вне которого, вне Его благовольной или попустительной воли и мысли, ничего не возможно. Бывает и то, что относящееся прямо к вере и благочестию содержится или исполняется как следует, *по Христу*, а во всем прочем дается место разным житейским или идеальным началам, уже не возводимым под небесное Главенство Христово, а иногда и прямо ему враждебным (каковы, например, начала порочных страстей); это есть повторение, в силе

дела, того древнего *полуарианства**, по которому иные признавали Христа Богом, не воздавая, однако, Ему всецело и решительно Божеской чести, и с которым древнее православие никак не хотело иметь единения. Весьма еще назидательно и замечательно для нас, что поборники православия против ариан никак не сдавались на громкие их величания Христа *премудростию и силою Божиею, сиянием славы Божией, Словом едиnorodным* и даже *Богом*, и тому подобное. Видно, и с громкими речами о Боге можно еще не уйти от силы и духа худшей из ересей. Православные для церковного общения с собою требовали от ариан одного точного слова о Божестве Христовом — требовали такого исповедания веры, что именно *единосущный* Отцу Сын, следовательно, по самой сущности, Бог, существенно проявляющий в Себе всю премудрость, всю силу и любовь Отца, истощил себя за мир, как Агнец Божий, понесший в Себе отягчающие и убивающие мир грехи и проклятие. Вот кто есть наш Спаситель Христос — истинный Бог, высочайшее начало для всего и для нас во всем! Итак, ревнуете ли по православию, — поревнуйте именно о том, чтобы ни одна у нас область жизни общественной и частной, ни одна среда вашей деятельности, как бы иная из них ни была опутана нехристианскими началами, не оставалась возглавленной под эти погибельные начала вне верховного начала — Христа, истинного Бога нашего, и таким образом не была вне благоволения Отца небесного, почивающего всею полнотою своею на *единосущном* Его Сыне. Если необходим для этого великий и разносторонний мысленный и словесный подвиг, вспомните труды Афанасия Великого, Златоуста, Григория Богослова и одушевитесь их духом. Если для раскрытия божественного и духовного главенства Христова над всем, не только прямо-духовным и церковным, но и мирским, земным неизбежно обращаться иногда мыслью и сердцем к разным сторонам и видам человеческого, земного — не затруднитесь последовать мыслью и духом Великому *Антонию**, который из своего пустынного в Боге уединения явился среди шума и суеты городского многолюдства для вразумления заблуждающихся и утверждения верных в догмате единосущия со Отцем Христа Сына Божия, следовательно, и Божественного Его главенства для всего небесного и земного. Если и трудно противостать господствующему направлению — мыслить и делать не по Христу Богу или не совсем по Христу, то возьмите в человеколюбивое ваше внимание, что подобное направление в христианах — этих духовных храмах Божиих, так сказать, прекращает богослужение их мысли и сердца, следовательно, закрывает эти Божии храмы, подобно как некогда *Валент** и вспомнив

св. *Исаакия Далматского**, твердо станьте против этого арианствующего направления, с уверенностью, что исчезнет же, Бог даст, его господство на радость мучимого им человека.

Да не будет у нас мира с христовраждебною ложью ни в чем; но опутанных ложью следует наводить на истину всевозможным ее раскрытием, следует возбудить к их вразумлению и, в частности, ревность того или другого, и самое общественное мнение и только тогда, как на все меры и усилия любви вразумить их они отзывались бы одним упорством и враждою — тогда только, следуя св. отцам, можно применить к заблуждающим слово Христово: *буди тебе, яко язычник и мытарь*, — и то не в смысле окончательного и решительного отвращения от них, а с преданием их в волю Божию наряду с другими людьми, чуждыми Церкви Божией. А пока еще дело вполне не разобрано по тому или другому вопросу или предмету, которым занимаются, по-видимому, не по Христу или не совсем по Нему: дотоле еще нет основания для нас отвергать кого бы ни было как явного невера или еретика. Св. отцы соборов так не делали даже с злейшими еретиками. И ныне, как тогда, могут быть у неразумных ревнителей разногласия только из-за одних слов. И ныне какой-нибудь *Евтихий**, преследуя *несторианство**, ратуя против направления вести дела человеческие в отдельности от Божественного, нередко впадает в другую столь же лживую и пагубную односторонность или крайность, начинает подавлять человеческое Божественным, забывая, что во Христе, лично соединившем в Себе ради нас человечество с Божеством, человеческое не подавлено и не поглощено Божеством. Во все это вникать до тонкости, конечно, трудно. За это, при всех трудностях и скорбях нужного ныне подвига за православие, для боголюбивого и человеколюбивого духа — радость и торжество созерцать и указывать в Боге Слове, единосущном Отцу, зиждительное и воссозидательное начало для всего, не исключая и всего того, что доселе поработчено греховной суете (ибо Он — Спаситель потерянного и погибающего). Св. Григорий Богослов, в которого ариане не только нравственно, но и буквально бросали камни, тем не менее с восхищением духа желал, подобно открытому для всего мира светильнику, гореть и светить для всех светом единосущной Троицы. А изучать и следить во всем Мысли Отца, зиждительно осуществленные и мироправильно осуществляемые единосущным Его Словом в силе Св. Духа, и значит — взирать верою к свету Пресвятой Троицы или единосущного в трех лицах Бога, которым мы живем, движемся и есмы (Деян. 17, 28). И будет время, когда мысленные и нравственные борения нашего времени будут выясняться и распуты-

ваться совершенно на тех же живых основаниях, на каких св. отцы излагали древних еретиков, и когда многое, мнящееся православным, окажется более сродным с неправославным. Дух истины не оставит любящих истину во тьме или сумраке.

Да! не допустим того, чтобы в наше время мог ослабеть тот Дух, в силе которого св. отцы раскрывали и отстаивали догмат единосущия Сына Божия со Отцем и следовательно верховного, истинного Божественного главенства Христова над всем земным и небесным, над всем внешним миром и над внутренним миром нашей души. Не уступим направлению лжи, будто Дух — раскрывающий в Церкви силу и значение истощания нашего Господа до того, что за грешный мир и гибнущего человека стал Господь сам как олицетворенный грех и клятва в своем распятии за нас, — такой Дух будто уже не может ввести верующих в расположения и мысли этой самой Христовой любви к человеку и миру; так что ныне будто, во имя православия, уже надобно только бросить, как негодное, то и другое человеческое, порабощенное в чем-либо греховной суете, — будто теперь истина Христова уже только осуждает и отвергает вместо благонаправления и спасения грешного мира. Уступать или допускать это в том Духе, который в своих дарах и действиях проявляет значение и силу всей Христовой тайны, которым только и можно признавать Господа Бога в Иисусе Христе, значило бы — допускать в себе еретический дух *Македония**, не верившего в Божество Св. Духа, в Его неизменность, в Его всемогущую вседейственность во всех временах и местах. Впрочем, видно, подобно арианству, и *македоничество** сильно обижает нас своим губительным духом, когда о большей части самих служителей благодати, защищая притом их, приходилось говорить как о пробивающихся естественными путями и средствами, подобно и прочим сынам Адама и Евы.

«Но где же, — говорят, — нам, грешным людям, до исполнения Св. Духом, до разумения и исполнения всего по Христу едиnorodному Сыну Божию, не только в разных стезях житейских, но и в более возвышенных путях науки, искусства и проч.!» Но для кого же, если не для нас, грешных людей, равно на высоких и низких ступенях нашего быта, единосущный Отцу Бог Слово собственным лицом низшел до вочеловечения, до восприятия в единство своего лица естества человеческого, до страдания и смерти в этом человечестве? Или мы хотим, подобно *Несторию**, отказать от той благодати, что во Христе вся полнота Божия, соединенная ради нас родным нам человеческим духом и телом в единое лицо, в одно «Я»; чрез это открыта нашему общению по мере веры нашей, и что сама Богоматерь, по самому такому дос-

тоинству своему, всегда готова своею матернею любовью охранять и поддерживать самые даже слабые начатки Духа Сына своего в нас, в нашей мысли, чувстве и воле? Ведь дерзнувшее отвергнуть эту истину и благодать несторианство проклято; остережемся давать место в себе его духу.

«Бросим, же, — говорят с другой стороны, — наш слабый человеческий ум, воображение, особенно эту брэнную тленность; будем попирать и уничтожать нравственную нашу личность; вознесем духом к небесному и божественному». Хорошо. Но не надо забывать и того, что во Христе и человечество, как с душою разумною, так и с телесностью, не поглощено Божеством, но ради нас, человек, ради спасения нашего ума и других духовных наших сил, так же как и нашей телесности, осталось целым, как и его Божество, в единой его личности; и это для сохранения и возвышения нашей личности в истинном ее достоинстве. Подавлять духовным направлением человеческий ум или другие душевные силы, вместо разностороннего раскрытия их во Христе, — устранять самую телесность нашу от всякого участия в благодатной духовности, значило бы — мириться с духом *евтихианства**, признававшим во Христе, нашем Спасителе и первообразе, поглощение человеческого Божеским, и с монофелитами не признавать во Христе, вместе с Божескою, и человеческую волю и деятельность, за какую нецененную для человека истину св. Максим готов был стоять до смерти, хоть бы один против всех в мире. Нет, духовность нашей жизни и деятельности состоит не в парениях, знать не желающих человеческой действительности. Между тем как в среду и под условия этой действительности — под условия и не только прямо-духовные и церковные, но и семейные, народные, гражданские — нисходил к нам единосущный Сын Божий, восприяв и сохранив в единстве своего лица, в соединении с Божеством своим и человеческое естество с человеческою волею и действием человеческим, значит — и с человеческими мыслями, желаниями, чувствами, воспоминанием, воображением, и — все это ради нас, человек... Благодатный дух, возвышающий нас над греховностью плотской и над растленностью мирской, состоит, собственно, в том, чтобы у нас все относящееся и к духу — до всякого действия всякой его силы, и к телу — даже до вкушения пищи и до сна, все в нашей личности было по Христу и со Христом и, следовательно, под благоволением небесного Отца Его и в общении Святого Его Духа. И притом, так как Христос приходил в мир в значении и расположениях Агнца Божия, вземлющего грехи мира, и эта на себя принявшая всю ответственность за человеческие грехи любовь Его есть дух

всей Его земной жизни, всех Его состояний и действий; то именно в таком Его духе и должна быть духовность всех наших как внутренних расположений и мыслей, так и внешних отношений и поступков.

Нужны ли еще прямые опытные свидетельства древних духовноносцев об истинности такого нашего понятия относительно духовности, развиваемого нами из самого существа утвержденных ими догматов православия? Один духоносный старец внушал на тот случай, если бы юный инок своими юношескими парениями стал возвышаться над землею к небу, удержать его за ноги и поставить на землю. Вот и духовность по образу и духу Христа, снисшедшего к нам на землю! Еще один из строгих подвижников, узнав о беззакониях чьих-то, только вздохнул со скорбью, неочищенную от осуждения беззаконника, и — сам Господь, в ночном видении, явился подвижнику с осуждением его самого и с готовностью принять второе распятие за внутренне осуждаемого им грешника. Вот как фальшива духовность, раскрывающаяся не по образу и духу Агнца Божия! Итак, если мы, ревнуя по Богу и Церкви, не внемлем или мало внемлем самому же Христу в разнообразных затруднениях и нуждах меньших Его собратий — в среде ли внешне-гражданской и народной, или в области мысли и чувства, нашу, не совсем по Христу высящуюся к небу духовность следует поставить еще на землю, которую Христос так возлюбил и которая во Христе становится уже небесным жильством. Если я стану смотреть на раскрытие человеческой мысли, сердца, фантазии в науках и искусствах *с духом осуждения* человеческих неверностей Христу, а *не в духе любви Его*, вземлющей на себя ответственность пред своим Отцом в наших неверностях, то при всем том, что я должен выдерживать и раскрывать истину Его перед братьями, сам Господь (не к оправданию моему, конечно) покажет *Себя* самого восприявшим человеческую мысль, сердце, фантазию и вообще все человеческое естество с волею и действием человеческими, притом вземлющим на себя вины всех человеческих грехов во всех этих отношениях или силах человеческих...

Впрочем, мнимая духовность отвлеченной идеальности и мечтательных парений отринута в Церкви торжественно догматом иконопочитания, который, кроме утверждения его Вселенским Собором, православные отстаивали своей кровью. Если быть верным этому догмату в самом основании его, какое представляется в святоотеческом зашищении св. икон, именно в благоговейном внимании к образу Божию, начертанному в нас, человеках (которым именно и должен усвоиться благодатный дух и сила вооб-

ще всей священной церковной внешности), то не только в области прямо-духовного и церковного, но и в гражданской службе, в земледелии, в занятиях купли и продажи, даже в обществах и увеселениях истинно православный будет тайно и никому не зримо внимать к отобразившемуся в нас существенному образу Божию — Христу, как сам в себе, так и в отношениях к другим до простых приветствий и поклонов друг другу. (Выше мы уже имели случай указать прямо относящееся сюда место из св. *Иоанна Дамаскина**.) И, таким образом, истинная духовность православного будет простираться у него от его духа на все внешнее и на самое, так сказать, житейское; так что он, исполняясь и воодушевляясь этою духовностью именно пред св. иконами — в Божиих храмах за святою службою, затем и среди шумного многолюдства будет, во внутренней своей тишине, как бы во храме пред св. иконами за священнослужением. Ибо внимать Христу, приводящему всякого в любовь своего Отца силою Духа Святого, значит присутствовать духом за непрерывающим священнослужением самого вечного Иерея и Архидиакона.

Заклучим слово на сей раз. Мы только тогда будем верны как духу и силе святоотеческого ревнования по православию в период вселенских соборов, так и вопиющим требованиям православия в наше время, когда, *во-первых*, будем твердо и с ревностью стоять словом и делом за православие, но именно в настроении и духе любви Господней, взявшей на себя ответственность за грехи и заблуждения мира, и когда, *во-вторых*, сколько самое даже дольнее-земное будет у нас устроиться по началам Христовой истины, столько же обратно и самая Христова истина будет нами раскрываема и разъясняема в значении начала для всего, и самого дольного и мирского, то есть в том самом значении, в каком истина явилась нам в лице самого Христа, снисшедшего с неба на землю и даже во *ад* сходявшего для открытия всюду своего животворного света...





Николай БАРСОВ

Православие

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

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

лософией, то с элементами разных восточных культов, вызвали необычайную энергию мысли в богословах Восточной Церкви. В IV в. в *Византии** богословием интересовалось все общество, и даже простой народ рассуждал на рынках и площадях о догматах, подобно тому как прежде на городских площадях спорили риторы и *софисты**. Пока догматы не были еще сформулированы в *символах**, для личного суждения существовал сравнительно большой простор, что повело к появлению новых ересей. Тогда выступают на сцену *вселенские соборы**. Они не создавали новых верований, а лишь выясняли и излагали в кратких и точных выражениях веру Церкви, в том виде, в каком она существовала изначально: они охраняли веру, которую хранило и церковное общество, Церковь в полном составе. Решающий голос на соборах принадлежал епископам или уполномоченным ими заместителям, но право совещательного голоса (*jus consultationis*) имели и клирики, и простые миряне, особенно философы и богословы, которые даже принимали участие в соборных прениях, предлагали возражения и помогали епископам своими указаниями. «У нас, — говорят восточные патриархи в послании к папе Пию IX (1849), — ни патриархи, ни соборы не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т.е. народ церковный, который всегда желает содержать веру свою неизменной и согласной с верой отцов своих»¹. Таким образом православный Восток соорудил величественное здание христианского вероучения. В 842 г., по случаю окончательного восстановления иконопочитания, составлен был в Константинополе чин Православия, совершаемый ежегодно в *Неделю православия**. *Анафематизмы** этого чина и составляют формулу православия, как веры Церкви (*πιστις της ἐκκλησίας*).

До XI в. весь христианский мир составлял одну вселенскую Церковь. Церковь западная на вселенских соборах принимала деятельное участие в охране древней веры Церкви и в созидании символического церковного учения; незначительные обрядовые и канонические различия не отделяли ее от восточной. Лишь с XI в. некоторые местные западные мнения — не литургические только, как учение об *опресноках**, но и догматические, как учение о *Filioque**, произвели разделение церквей восточной и западной. В последующее время своеобразное учение Западной церкви о размерах и характере власти римского епископа вызвало окончательный разрыв между церквями православной и западной. Около времени разделения церквей в состав православной церкви вошли новые народы — славянские, в том числе народ русский. И на Руси были моменты столь же сильного устремле-

ния общества в сторону богословия, как в Византии в века соборов: во времена *Иосифа Волоцкого**, позже — во времена *Лихудов**. В Москве и других городах, и в домах, и на улицах, и во всех общественных местах все рассуждали и спорили о вопросах веры, в то время возбужденных ересями. «Со времени установления чина Православия в Восточной церкви, — говорит один русский богослов, — Православие означает в сущности не что иное, как *послушание или повиновение Церкви*, в которой имеется все уже учение, потребное для христианина как сына Церкви, так что в безусловном доверии к Церкви православный христианин находит окончательное успокоение духа в твердой вере в безусловную истинность того, чего нельзя ему уже не признавать как истины, о чем более нет надобности рассуждать и нет возможности сомневаться».

Для ученого богословствования православная церковь предоставляет своим членам широкий простор; но в своем символическом учении² она дает богослову точку опоры и масштаб, с которыми и рекомендует сообразовать всякое религиозное рассуждение, во избежание противоречия с «догматами», с «верою церкви». В этом смысле Православие никого не лишает права читать Библию, чтобы извлекать из нее более подробные сведения о вере церкви; но оно признает необходимым руководствоваться при этом истолковательными творениями св. отцов Церкви, отнюдь не оставляя понимания слова Божия на личное разумение самого христианина, как это делает *протестантство**. Православие не выводит новых догматов из прежнего учения церкви через умозаключение (как католическое *Filioque*), не разделяет католического мнения о вышечеловеческом достоинстве личности Богоматери (католическое учение о ее «непорочном зачатии»*), не приписывает святым «сверхдолжных заслуг»*, тем более не усваивает божеской непогрешимости человеку, хотя бы то был сам римский первосвященник; непогрешимой признается лишь Церковь в ее целом составе, насколько она выражает свое учение посредством вселенских соборов. Православие не признает *чистилища**, так как учит, что удовлетворение правде Божией за грехи людей принесено уже однажды навсегда страданиями и смертью Сына Божия. В таинствах Православие видит не только *знаки* благодати, но самую благодать; в таинстве евхаристии видит истинное тело и истинную кровь Христовы, в которые *пресуществляются* хлеб и вино. Благодать Божия, по учению Православия, действует в человеке, вопреки мнению реформатов³, не преодолимо, а согласно с его свободной волей; наши собственные добрые дела вменяются нам в заслугу, хотя и

не сами по себе, а в силу усвоения верным заслуг Спасителя. Православные молятся святым почившим, веруя в силу их молитв пред Богом; почитают нетленные останки святых (мощи) и иконы. Признавая церковную иерархию с ее благодатными дарованиями, Православие допускает значительную долю участия в делах церкви со стороны мирян, в звании церковных старост, членов церковных братств и приходских попечительств¹. *Правовоучение* православия также имеет существенные отличия от католичества и протестантства. Православие отвергает протестантское учение об оправдании только верой, требуя от каждого христианина выражения веры в добрых делах. В отношениях церкви к государству Православие стремится сохранить полную свободу деятельности, оставляя неприкосновенной самостоятельность государства в сфере его власти, благословляя всякое его мероприятие, не противное учению церкви, вообще действуя в духе мира и согласия, а в известных случаях принимая от государства помощь и содействие.

Два весьма важных вопроса являются нерешенными окончательно ни в символическом учении православной церкви, ни в науке богословской. Во-первых, вопрос о *вселенском соборе**. Митрополит Московский *Филарет** († 1867 г.) думал, что собор вселенский в настоящее время хотя и возможен, но не иначе как под условием предварительного воссоединения церковью Восточной и Западной. Гораздо более распространено противоположное мнение, по которому православной церкви присуща во всей полноте вся юрисдикция не только каноническая, но и догматическая, какую она обладала от самого начала. Соборы русской церкви, на которых присутствовали и восточные патриархи (напр., Московский собор 1666—67 г.), по справедливости могут быть названы вселенскими^{II}. Этого не сделано только «по смиренномудрию» православной церкви, а отнюдь не по признанию невозможности вселенского собора после разделения церковью Восточной и Западной. Правда, во времена, следовавшие за семью вселенскими соборами, внешние исторические условия православного Востока не были благоприятны для процветания религиозной мысли и для созывания вселенских соборов: одни из православных народов отживали, другие — только что начинали тогда жить исторической жизнью. Тяжелые политические обстоятельства, в каких находился православный Восток, оставляли ему

^I См.: Павлов А. С. Об участии мирян в делах церкви. Казань, 1866.

^{II} См. письмо А. С. Хомякова к редактору «L'union Chrétienne», во 2 т. его соч., о значении слова «кафолический» и «соборный».

мало возможности для деятельности религиозной мысли. Тем не менее, есть много новых фактов в истории Православия, свидетельствующих о продолжающейся законоположительной деятельности церкви: таковы *послания* восточных патриархов о вере православной, написанные в ответ на запросы западных церквей и получившие символическое значение. Они решают многие важные догматические вопросы церковного учения: о церкви, о божественном промысле и предопределении (против реформатов), о Св. Писании и Св. Предании и др. Послания эти составлены на соборах поместных, но одобрены всеми восточными церквями⁴.

Другой важный вопрос, который является не решенным ни в символическом учении православной церкви, ни в ее научном богословии, относится к тому, как понимать с православной точки зрения столь распространенное на Западе учение о *развитии догматов*. Митрополит Филарет Московский был против термина «развитие догматов», и его авторитет сильно повлиял на наше богословие. «В некоторых Ваших студенческих сочинениях», писал он к *Иннокентию**, ректору Киевской академии, в 1836 г., «говорят, что догматы *развились* в течение нескольких веков, как будто их не преподали Иисус Христос, апостолы и священные книги, или бросили тайно *малое семячко*. Соборы определяли догматы известные и определением ограждали от лжеучений вновь возникающих, а не догматы *развивали* вновь»¹. «После 1800 лет существования христианской церкви дают для ее существования новый закон — закон развития», писал он по поводу прошения англикана *Пальмера** о воссоединении его с православной церковью. Напомнив об анафеме, которой подвергает апостол Павел даже ангела с небес, который благовестил бы иначе, чем как благовестуется о вере Христовой в Священном Писании, митр. Филарет говорил: «Когда предлагают развитие догматов, то как бы говорят апостолу: возьми назад свою анафему; мы должны необходимо благовествовать *паче*, по новооткрытому закону развития. Дело божественное хотят подчинить закону развития, взятого от дерева и травы! И если хотят приложить к христианству дело развития, как не вспомнят, что развитие имеет предел?» По мнению *А. С. Хомякова**, движение в области догматического учения, бывшее в IV в. и выразившееся как в деятельности вселенских соборов, так и в научно-богословских творениях отдельных отцов церкви (*Афанасия Александрийского**, *Василия Великого**, *Григория Богослова**, *Григория Нисского** и др.), представляется не развитием догматов, а *аналитическим*

¹ Христианское чтение. 1884.

развитием православной догматической терминологии, что вполне соответствует словам Василия Великого: «Диалектика — ограда для догматов». В этом же смысле выражается преосв. Филарет, архиепископ Черниговский*, в своем «Догматическом Богословии»: «Слово человеческое только *постепенно дорастает* до высоты богооткровенных истин». Формулирование церковной веры в новых символах — не в отмену предшествовавших, а для более полного выяснения догматов, в меру духовной зрелости церковного общества и развития в нем потребностей верующего разума — возможно и необходимо, но, с точки зрения православия, не в смысле *спекулятивном**, а в смысле *генетического* выведения догмата, насколько он может служить предметом логического восприятия. Догмат сам по себе есть непосредственное учение Иисуса Христа и апостолов и ближайшим образом составляет предмет непосредственной веры; соборный *символ*, а также вероизложения отцов Церкви, авторизованные соборами, суть уже формы *развития* догмата, облекаемого ими в логическую формулу. <...>

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

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

С 1884 г. в нашей литературе происходила полемика между двумя группами молодых богословов, вызванная исследованием Вл. С. Соловьева*: «О догматическом развитии церкви» (Православное обозрение. 1885); к первой принадлежат сам Соловьев и г. Кристи (Православное обозрение. 1887), к другой — гг. Т. Стоянов (Вера и Разум. 1886) и А. Шостын (Вера и Разум. 1887). Первые двое допускают *объективное* развитие догмата, т. е. развитие догмата, как догмата, совершаемое самою церковью *на соборах*, под руководством чрезвычайного наития благодати; догматами следует признавать, по их мнению, не только истины, преподанные Иисусом Христом, но и те формулы учения христианского, какие преподаны вселенскими соборами. Противники Вл. С. Соловьева называют его и г. Кристи спекулятивными

богословами, на манер протестантских, и решают спорный вопрос на основании понятия о догмате, изложенного в курсах догматического богословия митр. Макария, архиеп. Филарета Черниговского и еп. Арсения, отказываясь называть догматами определения вселенских соборов, так как эти определения составляют уже плод рефлексии и предмет умственного восприятия, а не одного чувства веры, и в Св. Писании текстуально не находятся, составляя лишь *формулы* догматов. Вообще говоря, Православие, храня и охраняя догматы как предметы веры, в то же время отнюдь не устраняет символического развития и научного раскрытия учения веры.

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

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





Николай ФЕДОРОВ

О православии и Символе веры*

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

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

Вера, признаваемая осуществлением чаемого, сливается с храмовою и особенно с внехрамовою литургиею: сия последняя и есть осуществление чаемого. Наоборот, если разумное существо поставлено относительно неразумной силы так, что первое никогда не может управлять последнею (что, однако, не может не казаться самым естественным назначением разумного существа, так же, как ничего не может быть неестественнее, как подчине-

ние чувствующего существа бесчувственной силе) — то в творении пришлось бы видеть злонамеренность, адскую насмешку. Следовательно, только при уверенности в любви Бога-Отца (помогающей усилиям сынов человеческих) возможно осуществление чаемого¹.



¹ Говорить о господстве и преобладании православия в настоящее время и вместе с тем грозить лишением звания христианина тому, кто пожелает православия не мнимого лишь, — что это такое? что это значит?..



Николай ФЕДОРОВ

Православный погребальный обряд и его смысл

Посвящается посетившим Россию и видевшим православный погребальный обряд англичанам, архиепископу Йоркскому и другим¹.

«Человек есть существо погребальное».

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

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

Наша всенощная есть, не по имени только, — панихида святым (вместо гроба и умершего ставится икона с изображением его); *проскомидия** — не что иное, как принесение жертвы за всех умерших и живущих, при полном же объединении — всеми живущими о всех умерших; *евхаристия** — завершение панихиды и проскомидии, хотя и неполное; ежедневные службы церков-

ные — поминовения или повторения погребений над теми, которые в тот день скончались или были погребены, причтены к праведным. Наконец, величайшая служба, коей погребальный обряд есть лишь слабое отображение, есть служба Страстной Седмицы, начинающаяся предсмертными словами Понедельника и Вторника, то есть угрозами о кончине мира и ответом, коим указывается фарисеям, саддукеям и иным путь ко спасению от грозной кончины². Продолжением является Великая Среда — приготовление к погребению (елеосвящение) и Великая Суббота — день самого погребения, завершающегося воскресением.

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

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

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





В. В. РОЗАНОВ

Русская церковь

ДУХ. СУДЬБА. ОЧАРОВАНИЕ И НИЧТОЖЕСТВО. ГЛАВНЫЙ ВОПРОС

Русские были крещены в 988 г. при киевском князе *св. Владимире** от греческого духовенства. Хотя они приняли христианство еще до формального и окончательного разделения Церкви на Восточную и Западную, — однако, так как связи у них были только с одной Византией, то, по скором отделении Византии от Западной Церкви, и русские были уведены из древнего общего христианского русла в специальный поток византийского церковного движения. Или исторически точнее: русские вслед за Византией вошли как бы в тихий, недоступный волнениям и вместе недоступный оживлению затон¹, тогда как западноевропейские народы, увлеченные за кораблем Рима, вступили в океан необозримого движения, опасностей, поэзии, творчества и связанного со всем этим черным трудом неблагообразия. Разница между тишиною и движением, между созерцательностью и работою, между страдальческим терпением и активной борьбою со злом — вот что психологически и метафизически отделяет Православие от Католичества и Протестантства, и, как религия есть душа нации, — отделяет и противопоставляет Россию западным народностям.

Слишком понятно, что крестившие нас греки показались нам столь же необыкновенными по мудрости, учености, по древним связям, почти по самому происхождению, как туземцам Гвана-

¹ Так в России называются глубокие и безопасные заливные места в больших реках, куда на зиму становятся пароходы и другие суда, чтобы их не разломало осенним и весенним льдом, при вскрытии реки.

гани и Кубы показались спутники *Колумба**. Младенческий ум русских не отделял существа веры от принесших веру людей. Византийцы сразу же этим воспользовались, стараясь превратить младенческое поклонение в обязательное и суровое повиновение грубого и невежественного народа авторитету их политической, церковной и всяческой мудрости. Долгое время русские, имея уже свое духовенство, свои школы, не смели поставить митрополита из русских: ясный знак *фетишизма**, перенесенного из религии на племя, из строя церковного на строителей церковных. Византийцы частный повод своей ссоры с папами, именно упреки константинопольского патриарха *Фотия** папам за некоторые формальные отступления от «Устава церковного»¹ (другой способ печения просфор и т. п.) возвели в принцип, окружили нервностью, придали ему принципиальное значение, и постарались всю эту мелочность поводов разделения привить вновь крещеному народу, новому своему другу, помощнику и возможному в будущем защитнику своей исторической дряхлости. Разлагаясь, умирая, Византия нашептала России все свои предсмертные ярости и стоны, и завещала крепко их хранить России. Россия, у постели умирающего, очаровалась этими предсмертными его вздохами, приняла их нежно к детскому своему сердцу, и дала клятвы умирающему — смертельной ненависти и к племенам западным, более счастливым по исторической своей судьбе, и к самому корню^{II} их особого существования — принципу *жизни, акции, деятельности*. Наступил для всей России от 988 г. до 1700 года (реформы *Петра Великого*) период «Византийского строя», «Византийского влияния», «Византийской уставности».

Дитя-Россия приняла вид сморщенного старичка. Так как нарушение «Устава» папами было причиной отделения Восточной Церкви от Западной, или разделения всего христианства на две половины, то Византия нашептала России, что «устав», «уставность» — это-то и есть главное в религии, сущность веры, способ спасения души, путь на Небо. Дитя-Россия испуганно приняла эту непонятную, но святую для нее мысль; и совершила все

¹ *Формальные отступления от «Устава церковного»* — в окружном послании, приглашавшем епископов на собор в Константинополе в 867 г., патриарх *Фотий** перечислил уклонения латинян от первоначальной церковной практики (пост в субботу, безбрачие духовенства, совершение Евхаристии на пресном хлебе, *Filioque*, *миропомазание только епископами*).

^{II} В «Полярной Звезде» иначе: «...и к самому принципу их особого существования — корню жизни» (С. 525).

усилия, гигантские, героические, до мученичества и самораспятия, чтобы отроческое существо свое вдавить в формы старообразной мумии, завещавшей ей свои вздохи. Как «уподобиться» Византии, — в этом состояло существо исторических забот России в течение более чем полутысячелетия. И, в конце концов, ведь форма влияет на дух. Россия чем далее — тем глубже «умерщвлялась» и духовно. «Умерщвляться» — это стало не только понятием, идеалом древней России; но это гибельное явление так и называлось этим словом, не внушавшим никаких о себе сомнений, никакого перед собою страха. Для русских «близиться к смерти» и «близиться к святости» до того слилось в единый путь, отождествилось, что даже теперь и даже образованные классы не вполне свободны от этого понятия. Оно есть нравственная и метафизическая аксиома в наших монастырях до сих пор; им проникнут и теперь весь наш народ в многомиллионной своей массе. Самые образованные люди, как *Тургенев**, как *Герцен**, и атеисты, нигилисты — в серьезные минуты жизни вдруг видят в себе возрожденную эту древнейшую, первоначальную веру своего народа: что умереть — святее нежели жить, что смерть угоднее Богу (для верующих), Высшему Существо (для философов), чему-то (для атеистов), нежели жизнь. Эта грустная и ужасная (по мнению пишущего эти строки) мысль сообщила главный нравственный колорит всей восточной, русской Европе: чего-то меланхолического и погибшего в смысле прогресса, чего-то страдающего и страшно дорогого, чему никто не сумеет помочь. И тем дороже это существо (Россия), и тем страшнее за нее. Матери в деревнях, когда умирают их дети на первом или втором году их жизни, с радостью говорят: «Славу Богу, он [еще] не нагрешил». Вы испуганы, стараетесь возразить, рассеять «предрассудок», как вам кажется. Но слышите ответ красивой, здоровой, разумной женщины: «Жить — это только грешить; так и в церковных молитвах поется: *не может человек единой минуты прожить без греха*. О чем же плакать? Мой младенец у *Бога*; и нам с вами (т. е. взрослым людям) не будет так хорошо *там*» (т. е. на небе). Русские люди, как в молодом возрасте, так и в летах возмужалости, когда силы жизни берут верх над смертными началами в человеке, когда практические нужды, служба, работа приковывают ум к реальной жизни — мало посещают церковь, подсмеиваются над церковью, религиею, даже иногда отрицают Бога. Но это — возраст, годы. Самое существо «веры русской» (так называют иногда православие; но «вера русская» очевидно, шире этого церковного термина) — не молодо, не юно и даже не возмужало; и в эти годы просто человек не находит ничего себе соответственного в

храмах наших, в службах, в напевах церковных, в смысле слов, так слышимых, в церковной живописи. Все жизненное, живучее, крепкое земле, преданное труду, надеющееся на людей и их свойства человеческие, не только стерто здесь, но вырвано с корнями; и выброшена за порог церковный самая земля, на которой могли бы укрепить свои корни эти земные лилии. Вся Церковь, символически сказать, наполнена лилиями уже не земными, предполагаемо-небесными, как бы сперва умершими и потом воскресшими для какого-то странного, неосязаемого, призрачного существования «там» (на небе, за гробом). Вся религия русская — по ту сторону гроба. Можно сказать, Россия находит слишком реальным и грубым самую земную жизнь Спасителя; она слушает полуоткрытым ухом Его поучения, притчи, заветы. Все это она помнит, но умом на этом не останавливается. Но вот Спаситель близится ко кресту: Россия страшно настораживается, ухо все открыто, сердце бьется. Христос умер — Россия в смятении! Для нее это — не история, а как бы наличный сейчас факт. Она прошла со Христом всю невыразимую муку Голгофы. Но и это еще не все, не главная «сущность русской веры». В Евангелиях мы читаем, как за земною жизнью Спасителя, уже в кратких главах, повествуется о нескольких днях его бытия *после смерти и погребения*. Он — то является ученикам, то скрывается. Речи более кратки и более таинственны. [И эти] Речи и [самые] явления — все знаменует собою что-то не прямое, какую-то загробную тайну. Вот «русская вера» чрезвычайно напоминает эти заключительные главы Евангелия, бледные, не реальные, потусторонние. И русский человек не только глубоко постиг тайную красоту смерти и ползет к этой странной и загадочной красоте: но он и в самом деле умеет с величием умирать, он сам становится прекраснее в болезнях, в страданиях, в испытаниях. И особенно — прямо перед гробом. Например, у русских существует чрезвычайный страх умереть внезапно, скоростижно, «без чистого покаяния», и наконец хотя отчасти не искупив грехов своих тяжелыми муками предсмертного боления. Точно вся жизнь кажется русским черною, а с приближением к смерти все принимает белые цвета, принимает сияние. Жизнь — это ночь; смерть — это рассвет и, наконец, вечный день «там» (на небе, с Отцом Небесным). Итак, в юности и мужестве русские не посещают храмов, учащиеся — часто кощунствуют в них. Но вот эти самые кощунствовавшие люди переходят за 50-летний возраст. Приходят болезни, давно наступили семейные тягости. Богатство или потеряно (частый случай у непрактичных русских, у расточительных русских), или не приобретено — как рассчитывалось

в молодости. Дети уже поднялись и, заботясь о себе, мало думают о родителях. Семейная жизнь не крепка и не красива у русских, кроме исключительных случаев. Итак, богатства — нет, слава — не нужна, дети — похолодели. В этом возрасте человек чувствует себя одиноким, ненужным, лишним. Вдруг, зайдя случайно в храм, — он находит здесь все родным себе, в высшей степени понятным, страшно нужным. Храм точно и ожидал этих его 50-ти лет, и еще лучше — 60; ожидал его болезней, сторбленности, бедности, покинутости родными и друзьями; храм принимает его как друга, как родного, принимает с бесконечною нежностью, заботою, всепрощением за прошлую неправильную жизнь. Тысяча интимных, глубочайших, метафизических нитей оказываются общими у этого старца, всеми покинутого, и у этого храма, который так чтит родина, и вообще он имеет широкое признание и огромную историческую роль. Слабый старик, больной, «лишний», вдруг нашел здесь себе отечество, почти — службу, почти ранг, положение и даже награды!! Всякий человек хочет себе определенного положения, теряется без положения; здесь, в православном русском храме, такие с всемирной точки зрения слабости, как дряхлость, немощь и убожество, как нищета и социальное ничтожество — оцениваются как положительная добродетель, как заслуга перед Богом, как небесное на человеке сияние. Человек, вот уже к 60 годам подходящий, радостно вступает на эту последнюю, незыблемую, исторически признанную (в России) лестницу — и спешит по ней. Он забывает друзей, родных для храма. Театр, зрелище, все веселое — отвратительно для него, «царство сатаны и дьявола», «духовный антихрист». Он нашел Христа — по ту сторону Его, Христова, воскресения. Его манит бледный лик Господа, с неопавшими смертными покровами, которыми Его увидели *Иосиф Аримафский** и *Магдалина**. Сам он, этот немощный старичок, немощная старушка, заготавливают для себя все смертное: в особый узелок они укладывают чистое, особо сшитое, широкое белье, в котором завещают положить себя в гроб, — и дешевый деревянный кипарисовый (никогда [дорогой] и металлический) крестик, который, полагая тело в гроб, ему наденут на шею. Этот узелок со «смертным» русские, отправляясь в дорогу по делам, не забывают взять с собою: на случай смерти в дороге — чтобы не произошло ошибки и не положили мертвого в чужом белье, а не в этом, своими руками заготовленном. И это находит себе отзвук в церкви. Вот человек умер. Женщины (непременно женщины) омывают его (ибо женщиною рожден человек и ею же он должен быть омыт и положен в гроб); надевается на него все «смертное»,

из которого исключено все богатое, всякое золото или шелк. К гробу зовут монахиню, которая все время, до погребения, и особенно непрерывно всю ночь — читает над ним псалмы Давида, любимейшую народную русскую книгу. Храм высылает золотой парчовый покров на усопшего: ту особенную, только одними священниками во время службы надеваемую материю, которая у нас, на Востоке, так же символична и священна, как красный или голубой виссон в покровах на жертвеннике и в одеяниях священников при ветхозаветном храме. Эту священную тканью, в сущности — ризую, одевается в гробу усопший. Никто не говорит, нигде не напечатано, что он — священник теперь. Но мысль наблюдателя открывает дальше, чем сколько смеет сказать устав. Вокруг усопшего ставят зажженные высокие восковые свечи, вставленные в серебряные высланные из храма подсвечники (особой формы: домашних, своих подсвечников нельзя употреблять). Три свечи зажигаются: и при чтении псалмов, среди этих зажженных свеч, особенно ночью, так и кажется, что вот воздвигся около усопшего свой новый временный храм; городской общественный храм, как греческая метрополия — выслала сюда свою колонию. Кто же главный в нем, кто действитель? где божество, или ангел или бесплотный дух сего временного зажегшегося храма? — Гроб! — Покойники... они живы, они суть, они — действители в этой таинственной религии шествования к смерти; они умерли — следовательно, они как бы «боги» и, во всяком случае, выше, священнее людей! Грек, язычник, всякий сторонний, словом — привычный к многобожию человек, вовсе не знающий ничего о христианстве и единобожии, непременно передал бы так свое впечатление: «у этого народа богов столько, сколько покойников, и сколько вообще есть умерших в их стране; покойники носят одежду как священники и еще как иконы (те же характерные металлические ризы); и перед ними, как только перед иконами — кадят ладаном, читают псалмы и поют молитвы». И это общее пластическое наблюдение, сказав много нового и неожиданного самим русским (ведь не всякий и себя знает), раскрыло бы самое зерно их религиозности и религии.

При этом общем настроении, меланхолическом и гневном к земле, замерло, как бы заморожено было на семь веков песенное и играющее творчество народа-дитяти. Нет танцев около гроба, нет песен над могилою... Быт народный, все цветочки, все листочки на нем обрывались с отвращением сперва греческими монахами, крестившими и начавшими учить Русь, затем — выучившимися у них русскими монахами, и, наконец, священниками, которые хотя и не монахи по форме, но не могут получить сана

своего иначе, как пройдя монашескую [по духу и строю] школу и приняв монашеское настроение, дисциплину, мирозозерцание и этику. Вообще, хотя низшее духовенство, т. е. обыкновенные священники, женато в России, и Восток гордится даже перед Западом, что не имеет у себя целибата и не отрицает, в лице духовенства, заповеди размножения: однако русское духовенство, и именно это самое женатое, неизмеримо аскетичнее католического; и в поэтическом смысле, а не в смысле чистой физиологии размножения, оно гораздо менее женато, нежели католическое. Странный дух оскопления, отрицания всякой плоти, вражды ко всему вещественному, материальному — сдавил с такою силою русский дух, как об этом на Западе не имеют никакого понятия. В католических самобичеваниях есть все-таки нервы. Тайну русского аскетизма составляет именно безнервность: плач, горе, например по усопшим, по родным, по смерти друга есть порицаемая слабость для аскета, как и бурный гнев на чужой грех, на зло — есть прямо грех, проступок и «падение» святого. Да русские святые никогда никого и не упрекали; так — легкая слеза, легкий упрек в сторону, почти безмолвно, почти только в душе. Например, святой *Феодосий Печерский** (вскоре после крещения Руси) пришел на один пир великокняжеский и, сев в стороне — заплакал. Когда его спросили, о чем он плачет, он ответил: «братия, я размышляю, будет ли так же весело на том свете (после смерти), как вы проводите весело время на этом свете». Князь и гости смутились и прекратили веселье. Кто здесь был покорнее? Святой князю? Князь святому? Оба лобызали друг другу руку в таинственной взаимной покорности, и святой также боялся (нравственно и деликатно, отнюдь не рабски) своего упрека, как князь своего веселья около изможденного молитвою и постом святого. Вот это и дает образчик характерного русского обращения к другим, влияния, действия, пропаганды: западные формы, протестантские и особенно католические, у нас немыслимы, невообразимы. Весь русский народ закричал бы «не надо» при виде первого же насилия, первой грубости ино-крещеному, ино-верному. Притеснения бывали и у нас за веру, но никогда — народные, никогда — из толпы. Всегда это были «мероприятия» чиновников, в целях национального объединения, обезличения других народностей; или, в редчайших случаях, это было действиями высшей церковной иерархии, раздраженной и оскорбленной жесткою критикою и часто действительно невыносимыми хулами религиозных «отщепенцев» официальной Церкви. Староверы русские и вообще все русские секты упрекают не только в ошибках и изменах правительственную русскую веру, но

иначе и не называют ее, постоянно и громко, как «царством Антихриста». И притом с убеждением и пылом, какого на Западе не сумеют представить себе! Вообще из истории сектантства нужно отметить эту трогательную и нигде еще не встречающуюся черту, что 1) кричат — раскольники, шепчут — православные, 2) бесстрашны — гонимые, всего боятся, робки в слове и действиях — гонители, 3) всего надеются, ко всему рвутся сектанты, пессимистично настроен и боится шевельнуться, сделать шаг вперед или в сторону — представитель официальной Церкви. — Это сообщает самой официальной Церкви до того кроткий и смиренный вид, что, при всем понимании в ней недостатков — ее больно критиковать, хочется все ей простить, со всем примириться и умереть все-таки православным даже при отрицании почти всего Православия. Это — одна из тайн «русской веры», которая вообще и вся состоит из странных психологических и метафизических тайн, нимало не вошедших в догматики, которые все скомпилированы с протестантских и католических ученых трудов, и нимало не выражают русского церковного духа и народного религиозного настроения и мирозерцания.

Русские церковные напевы и русская храмовая живопись — все это бесплотно, безжизненно, «духовно» в строгом соответствии с общим строем Церкви. Богоматерь, питающая грудью Младенца-Христа — невозможное зрелище в русском православном храме. Здесь русские пошли против исторически-достоверного слова Божия: например, хотя Дева-Мария родила Иисуса еще юною, никак не старше 17 лет, однако с Младенцем Иисусом на коленях Она никогда у нас не изображается в этом возрасте. Богоматерь всегда изображается как старая или уже стареющая женщина, лет около 40, и держа на коленях всегда вполне закрытого (сравни с католическими обнаженными фигурами) Иисуса; она имеет вид не Матери, а няни, пестующей какого-то несчастного и чужого ребенка: лицо ее всегда почти скорбное и нередко со слезою, вытекшею из глаза. Вообще Голгофа перенесена в самый Вифлеем и вытравила в нем все радостное, легкое, все обещающее и надеющееся. Никогда не видно в православной живописи (самобытной и оригинальной, распространенной повсеместно) и животных около Вертепа Господня: коров, пастухов, маленьких осликов. Вообще животное начало с страшною силою отторгнуто, отброшено от себя Православием. В сущности, оно все — монофизично, хотя именно на Востоке *монофизитство** как *догмат* было отвергнуто и осуждено. Но как *догмат* — оно осудилось, а как *факт* — оно обняло, распространилось и необыкновенно укрепилось в Православии и стало не одною из

истин Православия, а краеугольным камнем всего Православия. Все это выросло из одной тенденции: истребить из религии все человеческие черты, все обыкновенное, житейское, земное, и оставить в ней одно только небесное, божественное, сверхъестественное. Так как, в сущности, метафизичнее смерти ничего нет, и ничего нет более противоположного земному, чем умирающее и умершее: то в этой крайности направления Православие и не могло не впасть в какой-то апофеоз смерти, бессознательный для себя и однако мучительный. Отсюда такая искажающая истину тенденциозность, как представление Богоматери почти старухой; таково утверждение, что Богоматерь и «до рождения», и «во время самого рождения», и «после рождения Спасителя» осталась девою, хотя в Евангелии сказано, что она принесла в храм двух горлинок, что делалось еврейками по окончании женского послеродового очищения, и, будучи жертвою за нечистоту этого процесса, не могло быть принесено Св. Девою без него. Да и физический акт родов младенца, все равно, если рождающийся был и Бог, однако же Имевший физическое тело именно младенца, не мог совершиться без нарушения главного и единственного признака девства, именно без разрушения девственной плевы. В Евангелии, при указании принесения в жертву двух горлинок, так и изложено это событие, как совершившееся в обыкновенных человеческих чертах. Но православные неодолимо гнушаются внесением «обыкновенного» в религию: и вопреки тексту Евангелия бурно утвердили так называемое «приснодевство» Марии, т.е. они, в сущности, как бы закрыли ладонью евангельское событие и сочинили на место его другое, свое собственное, чисто *вербальное, словесное*. В грамматике человеческого языка, конечно, никакого нет препятствия выговорить: «пребыла девою в родах». Но от слова до дела — пропасть! Православные, и, конечно, опять *только на словах*, перепрыгнули через эту пропасть, сочинили свою *вербальную* концепцию Вифлеема, выжав всякую кровинку из него, все соделав сплетенным из воздуха, фантазии и небылицы, и поклонились своему бесплотному рассказу вместо того, чтобы признать полное реальности воплощение Бога-Слова. Но вот, насколько воздушно и словесно выражено Рождество Христово, настолько ярко выражены, хотя бы в праздниках и в построении храмов, Успение Пресвятой Богородицы и Покров Пресвятой Богородицы. В России есть множество храмов Успения Божией Матери, и русские государи коронуются в Москве в Успенском соборе; самый строгий двухнедельный пост — Успенский же; день Успения Пресвятой Богородицы — один из величайших годовых праздников. Здесь центр события — смерть,

слезы. И событие вознесено и объято русским народом с трогательной глубиной и нежностью. Наконец, очень любим праздник Покрова Богородицы (1-го октября) и очень часты храмы в честь Покрова Богородицы: между тем предметом его служит одно из чудес, совершившихся, по преданию, в Константинополе от погружения ризы Пресвятой Богородицы в море. Русские (еще языческие) суда приближались к Константинополю с моря; не имея защиты, цареградцы погрузили чудотворную ризу в море; произошла буря и разметала русские суда. Но здесь с великою силой русское сердце обняло чудо. Чудо, т. е. сверхъестественное, и, следовательно опять же отвержение земли, презириание земного порядка вещей — обнято с величайшей глубиной русским чувством и русским воображением. Русские не боятся чуда. У них никакого нет страха перед ним. Они умиляются на чудо, видя в нем как бы разверзшиеся на человека Небеса: единственное, чему они хотят поклоняться, что считают достойным поклонения. Великие концепции философии, пусть даже религиозной философии, — все это для них не стоящая внимания вещь, как всякое человеческое, обыкновенное, не сверхъестественное. Но, например, по молитве святого больной встал и выздоровел: тогда русский падает на землю и целует прах под ногами этого святого, ибо он увидел здесь манифестацию чего-то не человеческого.

До какой степени все радостное, земное, всякое просветление через религию собственно самой жизни и ее условий враждебно основным тенденциям Православия, видно из глубокой изуродованности семейной жизни у духовенства. Русские гордятся, что у них нет celibата. Но они допустили брак священников почти только арифметически и вербально, только по имени, истребив с величайшей жестокостью все, откуда брак возникает и что его окружает. Брак возникает из любви, — но Церковь не допускает самого слова «любовь», боится и презирирует то плотское чувство, «эстетическое восхищение», которое выразилось у Адама при виде сотворенной для него Евы¹. Русский священник уже приняв сан, не может жениться. Если бы он принял сан священника, не женившись, и потом захотел бы жениться, ему не будет этого дозволено. Таким образом у русских существует celibат же. Но наряду с этой суровостью и сухостью, с этой враждой к семье и браку, Церкви Восточной хочется упрекнуть Западную за celibат и осудить ее за отрицание заповеди: «плодитесь, множитесь». Как же этого достигнуть? Построена одна из хитрых византийских паутин мысли, чтобы в одно и то же время отверг-

¹ Быт. 2 : 18. См. Быт. 2 : 20—25.

нуть и признать, как будто благословлять и вместе с тем ненавидеть: семинарист должен жениться (и это, до самых последних лет, было обязательным для всех правилом) в несколько недель, длящихся между выходом из духовного учебного заведения и принятием сана. В эти несколько недель он должен приискать невесту среди духовенства же ближних приходов, и, как никакой любви не может возникнуть сразу, то единственным основанием брака служит гнуснейший и открытый торг о приданом. Священник будущий берет за невестою, смотря по тому, кончил ли он курс в семинарии или в духовной академии, от одной до пяти тысяч рублей, и тщательно выговоренное вещественное приданое, платья шерстяные и шелковые, посуду чайную и столовую, серебряные ложки чайные и столовые (обеденные), мебель и проч. Ни в одном из русских сословий, даже среди полунищего крестьянства, среди мещанства и купечества, не происходит такого грубого торга о приданом невесты, как в духовном сословии,

[и вина здесь не в женищихся молодых людях из духовенства, а в уничижительном церковном взгляде на брак как просто на случку животных, но только пожизненную, и одного самца с одною самкою, при полном исключении других мотивов брака, этических и эстетических, сродства душ, дружелюбия, уважения. Таким образом, вопреки Библии, в разрушение ее слова, церковь русская выкинула вовсе любование Адама на Еву и сотворение ее Богом в удовлетворение столько же духовной нужды Адама, сколько и физической. Слова Божии: «не хорошо быть человеку одному», «сотворим ему помощницу, соответственную ему» (Бытие, гл. 2) — противны русскому слуху и выброшены вон, как руководительные нормы при устройении брака Церковью. Нужно заметить, что так как абсолютно бесплотный идеал непереносим для человека, ибо по самой природе своей человек не монофизитен, то у русских и православных вообще плотская сторона в идее вовсе отрицается, а на деле имеет скотское, свинское, абсолютно бесцветное выражение. Брака по существу вовсе бы не должно быть. Но насколько он есть и допускается и законодательно регулируется, это есть голое и безлюбное размножение, ряд случаев самца и самки для произведения «духовных чад церкви» (обыкновенный мотив при рассуждениях о браке духовных писателей). Свет младенца, радости родительские, теплота своего угла, поэзия родного крова — все это непонятные русскому (кроме образованных, атеистических классов) слова, все это недопустимые с церковной точки зрения понятия; церковь допус-

кает, что если супруги вступают в соединение, то должны иметь при этом цели, какими приблизительно задается католический паптер, идя в дикие страны: последний, крестя дикарей, увеличивает паству римского епископа, а русская чета должна думать не о себе, а о том, что через рожденных от нее детей, обязательно крестимых в православие, возрастет численность православного населения и мощь веры... Самим родителям, самой семье не уделяется Церковью никакого внимания, не допускается в идее никакой их интерес. Договорим о браке священников: обвенчавшись, он спешит к епископу за получением места, и немедленно посвящается в сан священника или диакона. При этом он снимает обручальное кольцо и во всю жизнь не имеет права носить его. Бывают частые случаи, что священник теряет жену в первый же год брака, или на второй, на третий год, и остается с 1—2 малолетками. Хотя Православная Церковь называет себя «матерью чад своих», т.е. всех православных, и хотя она облита слезами скорби, и старается иметь вид жалости ко всем тварям, — она остается черства, тверда и суха к положению этих несчастных священников, не допуская ни под каким видом их до второго брака, не дозволяя взять мать для осиротевших детей, хозяйку для разваливающегося дома. Хотя небезызвестно всем, из посмертных рассказов, да и из свидетельства очевидцев, что с этого именно времени многие священники впадают в запойное пьянство от непривычного одиночества, или предаются картежной игре, или вступают в связь с женской прислугой и с дальними, живущими в дому их, родственницами. Вытекает это из того, что уже и первый брак дан им для того, чтобы иметь повод упрекнуть католиков за безбрачие, но без всякого вовсе чувства брака, сочувствия к нему, поэзии около него.

В силу этого семья вообще у русских стоит невысоко, ибо и для прочих мирян, для всего народа, условия вступления в него выработаны также жестко, сухо, отталкивающе. Все библейское учение о браке вовсе отменено; все библейское чувство семьи и брака вовсе неизвестно в Православии, и, если бы где проявилось [фактически] — вызвало бы величайшее озлобление против себя.

.....
[Так с ненавистью и Церковь, и православные люди смотрят на супружество двоюродных, на брак дяди и племянницы, не говоря уже о библейской полигамии, которая вызвала бы ужас; по закону нашему за это ссылаются в Сибирь. Смотря на брак только как на безлюбовную, животную случку, в интересах увеличения душ христианских происходящую, церковь смотрит на вся-

кую поэтизацию брака, на всякое стремление внести сюда свет и даже хотя бы простую упорядоченность, — как приблизительно на попытку восстановить язычество. Как бы ни ненавидели супруги друг друга, церковь этим не тревожится и не беспокоится; а по требованию знаменитого иерарха русской церкви, митрополита Московского *Филарета**, который считается почти святым¹ и вместе первенствующим авторитетом церкви за XVIII и XIX века, было уничтожено право жен просить развода в случае не только жесточайших побоев мужа, но и доказанной на суде попытки его убить свою жену. Видно, что это не доходит скорбью до сердца церкви. Это есть малый интерес для нее, сравнительно с морской бурей, произведенной от погружения ризы Богородицы в море в X веке. Вообще церковь православная монофизитна не только в той тенденции, что из «воплощения Сына Божия» изъяла собственно «плоть», «воплощение», — но и в той другой и более вредной тенденции, что она вообще глубоко бездушна и суха ко всему житейскому, всей жизни, всему реальному, действительному миру. Что она его отрицает, это было бы безопасно; но она его развращает тем, что не допускает религиозному свету проникнуть в материю, в жизнь, в человеческие отношения. Или, точнее, она пропускает сюда свет так преломленный, что он разрушает, а не преображает. Момент «преображения» (без отрицания) вовсе неизвестен православию иначе, как на словах, в словесных фетишах.]

Из этого общего склада Православия вытекло учреждение *обер-прокуратуры при Святейшем Синоде**; [не столько, впрочем, учреждение, возникшее совершенно случайно, сколько необыкновенная прочность его, несмотря на явную антикафоличность этого учреждения и всеобщую нелюбовь к нему народа и общества.] Первоначально эта должность была учреждена Петром Великим из опасений соперничества с царскою властью честолюбивых патриархов, чему пример был дан *патриархом Никоном**. Петр вообще был человек очень сильного воображения, чрезвычайной мнительности и опасливости, переходящей в робость и испуг; таков он был, несмотря на кровавый ореол свой, грозный характер и неукротимую энергию. Хотя Никон боролся против его безвольного («тишайшего», по выражению летописей) отца и все же был побежден, так что, очевидно, никакой патриарх не мог бы одолеть великий в народе авторитет царя, — однако Петра пугали даже тени, даже возможности, и он отменил вовсе

¹ Причислен к лику святых в 1994 г.

патриаршество, учредив на место его так называемый «Синод»¹. Он состоит из собрания 8—10 иерархов, митрополитов и епископов, вызываемых «к присутствованию» указом Государя. А как Государь, поглощенный военными и дипломатическими отношениями государства, да и другими бесчисленными заботами по внутреннему управлению, не имеет, конечно, возможности знать личный состав духовенства, то назначение последнего на места епископские, архиепископские и митрополичьи — происходит по рекомендации особого чиновника, на правах министра, приставленного к Синоду, [— обер-прокурора его. Чиновник этот приставлен был к Синоду,] дабы следить за согласованием действий духовенства с гражданскими законами, и вообще с интересами государства, равно чтобы предупредить всякие попытки честолюбивых духовных особ последовать по пути Никона. В XVIII веке такими чиновниками преднамеренно назначались иногда атеисты или вольнодумцы, любители философии Вольтера* и энциклопедистов*: дабы они могли холоднее и бездушнее давать отпор особым притязаниям духовенства, и вообще постороже за ним присматривать. Эти светские философы были в то же время деятельными чиновниками, добросовестными, трудолюбивыми; и в XVIII же веке они начали выступать на защиту приниженного низшего сословия духовенства, именно священников (семейных) против монахов-иерархов, которые составляют аристократию Церкви. В XVIII веке они мало-помалу заставили ленивое и необразованное монашество заниматься по крайней мере административно, чиновно делами, до Церкви относящимися. Весь строй церковный стал преобразовываться, сохраняя религиозные формы, в обширное «Ведомство» или «Министерство духовных дел», причем архиереи (епископы) мало-помалу уравнились с губернаторами и вице-губернаторами (викарные епископы), а обыкновенные священники стали местными духовными наблюдателями за населением, наподобие станowych и квартальных, но только в торжественном духовном одеянии и с правом совершать таинства и службы. Движение это усилилось с императора Павла*, когда и священники, и епископы — все стали получать награды орденами, как и обыкновенные чиновники. Все это отвлекло духовенство от собственно духовной стороны и развило в нем все страсти светской службы: искательство

¹ Отменил вовсе патриаршество — после смерти в 1722 г. Стефана Яворского — местоблюстителя патриаршего престола, Петр отменил патриаршество, и управление церковью полностью перешло к Синоду. В 1917 г. патриаршество было восстановлено.

у начальства, которым является светское начальство, и жадность к денежному прибытку, который почерпается у прихожан. Но более опасно сделалось положение духовенства и всей Церкви с тех пор, как на должность обер-прокуроров стали восходить люди не только обширного образования, но и сильного религиозного настроения. Таков был состоявший долгое время обер-прокурором Синода *Победоносцев**. С этой переменою обер-прокуроры сделались не защитниками только государства от Церкви, а руководителями Церкви. Не связанные никакими обетами священства, они в то же время являются фактическими главами Церкви, в ее наличный текущий момент. Правда, они не могут ничего прибавить или убавить в догматах Церкви, в сложившемся учении ее, — хотя и об этом можно сказать, что они до сих пор не трогали этих археологических святынь Православия и *прямо* никогда не смогут тронуть их [особенно косвенно и постепенно]. Но, например, от обер-прокуроров зависит назначение профессоров в духовные академии и в семинарии, [и] назначение тех или иных монахов на епископские и митрополичьи кафедры, и их вызов в Синод: слишком понятно, что, не покровительствуя *прямо* таким-то мнениям, таким-то направлениям в богословии, они могут покровительствовать, давать занятия и должности и раздавать ученые и административные кафедры людям, держащимся такого-то, хотя бы еретического, образа мыслей, и подавлять людей противоположного образа мыслей. Хотя до сих пор не было примера, но со временем они могут таким образом оказать влияние и на «сокровищницу древностей» Православия, в составе ли ее догматов и учения, или — обрядов. Наша обер-прокуратура, глубоко сковав, до полной неподвижности, черную, монашескую иерархию, и усиливаясь улучшить положение белого духовенства, имеет характер не столько светского папства в Церкви, в чем ее упрекали очень многие светила нашей литературы, публицистики и науки, сколько скорее смотрителя-врача около слабого больного, около душевнобольного с приступами временного буйства: причем роль ее и полезна, и необходима, а вместе с тем совершенно беспритязательна, ибо обер-прокурор, этот обвиняемый «папа со шпагою», слетает с должности и заменяется противоположным по первому мановению Государя. Само собою разумеется, что при такой шаткости положения он никак не может походить на папу. Все дело проще, и вместе оно страшнее. «Церковь — не от мира сего», учила о себе Церковь, возлюбив и власть, и орден, и отличия, а паче всего не пренебрегая деньгами. Глубокая скорбь прошла через душу русскую, в ее идеализме ужаснувшуюся этому двуличию. Тогда, в лице власти,

душа русская решила сохранить для народа весь декорум религии, «святую сокровищницу древностей», и в то же время осторожно арестовать или взять в опеку или под присмотр всех этих носителей исторической святыни, дабы они не рассыпали и не растеряли чего, да и вели себя около святыни не соблазнительно для народа. О самой же святыне душа русская, насколько волнуется или размышляет, или ничего не думает, или думает, что там в ящиках — пусто; таково мнение образованных классов; простой же народ и вообще неразмывляющие взирают с умилением на позолоченные ящики, в которых несут эти святыни, и занимаются рассматриванием их украшений, часто из чистого золота и усыпанных драгоценными камнями. [Вот что такое знаменитая русская обрядность и уставность. Под нею], но в основе дела — стража, опека. Самое удобное для этого — привычные чиновные ряды, чиновная иерархия, чиновные служебные награды и дисциплинарные взыскания. Едва какой-нибудь епископ начинает вести себя, в личной биографии, соблазнительно, или оказывает сопротивление воле обер-прокурора, или даже настояниям представленного к нему местного чиновника, секретаря духовной консистории, который назначается обер-прокурором и сносится только с ним, — так его или переводят на худшее место по службе, т. е. в более бедную епархию, или даже вовсе «увольняют на покой» («на отдых»). Под этим скромным и милосердным выражением скрывается увольнение от должности, т. е. возвращение к состоянию простого монашества. Причем епископ, живший во дворце, получавший несколько тысяч рублей дохода, и перед которым трепетало и склонялось до земли духовенство целой губернии, получает келью (маленькую комнатку в монастыре), без права покинуть ее, переместиться на жительство в другое место, и даже с постоянным надзором за посетителями такого отставного епископа, и — скудный монашеский стол. Очень ядовито указывается светскою властью, что ведь монах и «отрекся от всего земного», ему «богатства и свободы не нужно», он «не имеет права желать этого по *монашескому обету*». Но умалчивается, что ведь светская же власть и разожгла в этом «монахе», как и во всем образованном (полуобразованном) монашестве все аппетиты власти, почести и богатства. Теперь это выводится из обыкновения, но было все века обычаем, что духовенство белое не иначе встречало приезжающего в епархию (на управление) епископа, как стоя рядами на коленях; и когда он подходил, благословляя их и говоря им трогательные слова из ап. Павла, они в рабском страхе клали седые головы свои на каменный помост церкви — как еврейские рабы перед фараонами на изображении

ях обелисков и пирамид. Так еще в 1888 году я видел именно эту картину поразившей меня встречи епископа Орловского Мисаила духовенством города Ельца. И этот добрый и простой епископ не искал унижения, но его предшественники, да и весь церковный строй Православия, склонил старческие выи семейных людей перед входившим в храм 45-летним «ангелом» (монахи в Православии именуется «ангелами земными, небесными чело-веками»). Не падая до земли, но еще более трепеща, встречается этот «ангел» с обер-прокурором и даже его товарищем: усталым, нервным, заботливым чиновником в виц-мундире, который осторожно наведывается у секретаря местной консистории:

— Этот ангел не пьет?

— Этот ангел не посещает тайно какой-нибудь женщины?

— Взятки не очень много берет? Может быть, совсем не берет?

И слыша:

— Не берет взятки.

— К попам милостив.

— Довольно учен, по крайней мере — не неуч, — слыша это, представляет его к звезде, которую «ангел» носит с несравненно большим удовольствием, нежели привычный, ординарный, у всех имеющийся нагрудный крест. Но народу этого не видно. И в то время, как священники склоняются перед епископом в рабском страхе, — он, народ, склоняется перед «пастырем и архиереем, видимым олицетворением Христа, чуждым страстей и помышляющим об одном небесном», с чувством богомольного, боготворящего умиления, с чувством восторга. Духовенство наше, особенно в высоких рядах монашества, чрезвычайно любимо, до обожания, до обожения.

В общем, однако, Русская Церковь увядает своим особым способом, по своему особому типу, повинуюсь своему особому закону и траектории полета, как и две другие Церкви, католическая и протестантская. Во многих отношениях она занимает середину между ними. Она более уязвима в своих слабостях, немощах; и менее заслуживает упреков в высотах, в порывах. Ее страдание — углубления, рытвины, тогда как, напр., в католичестве — патологичны именно горы. Но это все равно. [Все три Церкви страшно быстро понижаются в своем уровне, и это движение неудержимо, как высыхание средне-азиатских озер и морей, как неудержимо исчезновение лесов с цивилизацией. Вообще все христианство, в его кристаллических, оформленных явлениях (церкви) тает; оно гаснет, догорая, и уже во многих местах только чадит, дает зловоние и угар.] Причина этого в том, что христианство вообще не космологично, — и поэтому не может ни согласо-

вать себя, ни с силою и правом противостоять космологическому знанию человечества, выросшему в форме наук. Увы, «люби ближнего» — никак не отвечает на вопрос о составе света, химических соединениях, законе сохранения энергии. Христианство более и более сходит к моральным трюизмам, к прописям то легоньких, то трудных добродетелей, которые не могут помочь человечеству в великих вопросах голода, нищеты, труда, экономического устройства. Поневоле Христианство занимает только уголок в современной цивилизации, когда в младенческие средние века оно окрашивало и имело силу *очернить* всю цивилизацию. Цивилизация не то, чтобы не хочет подчиниться Христианству: но Христианство не умеет и не имеет никаких способов и, наконец, отчасти не хочет подчинить себе цивилизацию, по разности категорий, в которых выражены оно (христианство) и она (цивилизация). У них нет зубчатых, взаимно цепляющихся колес, какими они могли бы захватить друг друга. Христианство вдруг оказалось *ограниченным*, не всеобъемлющим, не универсальным, когда оно выдавало себя за таковое и очень долго его принимали за таковое. Ни которая из Церквей и наконец все Христианство не может ответить на самые мучительные вопросы ума, на самые законные требования жизни;

[и цивилизация не столько враждебна к нему, сколько получает неожиданную возможность, почти невольную необходимость, смотреть на него почти с грустью и с жалостью, как на младенца, или, пожалуй, как на впавшего в младенчество старичка, который не умеет посоветовать, наставить выросших своих детей, да даже и понять как следует их горести и нужды не умеет же. Можно заметить, что] самые мудрые из прелатов и епископов, из проповедников и богословов, все же имеют какое-то несовершенное сравнительно с первоклассными учеными, поэтами, агитаторами. *Л. Толстой** не потому не мог бы подчиниться папе, что он — другой веры, иной Церкви, иного племени; но оттого, что свободное образование Толстого выше, чище, искреннее и основательнее, чем ныне уже *искусственное* и *условное образование* папы. То же можно приложить к первым пасторам, к митрополитам. Толстой учится разному 1) у русского мужика, 2) у *Шопенгауэра**, 3) у *Будды**, 4) у *Мопассана**. Все это — естественное и живое дерево, и Мопассан, и Шопенгауэр, и русский мужик. Тогда как папа весь делится на два существа: 1) *я* его, которое скрыто и мы вовсе не знаем, что же именно в конце концов он думает и знает, и 2) *сан* его, который очень много думает по рубрикам своих обязанностей, но все это уже не живое, не на-

стоящее в нем; все это — одеяния, повешенные на манекен, ими скрытый, но одеяния потому только и не падают на пол, что их все же держит собою этот манекен.

.....

[Мы хотим этим сказать, что вольнолюбивая и страдальческая мысль человеческая и сердце человеческое давно переросли условную и искусственную фразеологию богословия и богословов. Религиозное мышление, в пределах схемы христианской, давно представляет собою иссохшую мумию в драгоценном саркофаге, о которой никто не заметил даже момента, когда же именно она перестала жить и дышать. Всегда она была та же; всегда страшилась изменить свои черты; всегда считала себя «истиною». И никто не заметил времени, когда эта «истина» с недвижимыми чертами перестала быть кому-нибудь нужною и занимательною.]

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

.....

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

Может быть, суждено европейскому человечеству выработать свою оригинальную метафизику и оригинальный мистицизм,

который выразил бы отношение к Богу лица европейского, между тем как до сих пор европейцы, очевидно, пользовались собственно еврейскими формами отношения к Богу (Библия, апостол Павел). По всему вероятно, сюда войдет много, но совершенно переработанного и бесконечно углубленного, язычества — как в его эллино-римских элементах, так и особенно в германо-славянских элементах. Песни народные, эпос народный — они также хватают за сердце человека. Детские песни, колыбельные песни, бытовые песни — они мотивами своими, и тонами своими, и содержанием своим говорят иногда так же много, как песнопения Церквей. Но они подвижны, живы, прилипают к сердцу человека, свежи и разнообразны, как сама жизнь: и в этом отношении они выше литургий, слишком схематичных и общих, и не отвечающих человеку на скорбь *этого часа*, на радость *этого дня*. Но это — только лирика. Спрашиваем еще раз: где же метафизика?

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

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

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

И, наконец, добро, благо умиротворения и любви, принесенные Им на эту скорбную планетку?.. Как молил за *Содом и Гоморру** Авраам Бога: «Если не достанет до 50 праведников, то неужели тогда Ты казнишь его? если не достанет 40? 30? и, наконец, только 10?» — «Если найду в Содоме *десять* праведников, то *пощажу весь город ради их*» (Бытие 18: 24—32), вот решение Божие, решение *ветхозаветное*. А мы учим, что Ветхий Завет был *жесток* сравнительно с Новым. Но если пересчитать святых лиц, удивительных, трогательных, выше которых не видал мир, в Евангелии, т. е. в Палестине *во время Иисуса* и, так сказать, у ног Его, — то их найдется гораздо более 50! И однако Палестина

не была пощажена, хотя и остальные-то ее жители все же не были содомляне, а только верны Моисееву закону о субботе да «преданиям старцев», линия которых началась от достойного Ездры. Таким образом смутна для нас не только надежда, что мы «искуплены от греха, проклятия и смерти», но и какая-либо уверенность, что новозаветная жизнь имеет преимущества перед ветхозаветною, и что даже в зерне всего дела лежит... подвиг любви и милости, Небесного ли Отца к нам, Сына ли Его к человечеству.

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

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

«Крещение должен Я креститься: и как Я томлюсь, пока сие совершится!

«Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но — *разделение*.

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

«Отец будет *против* сына и сын *против* отца; мать *против* дочери и дочь *против* матери; свекровь *против* невестки своей и невестка *против* свекрови своей» (Луки, XII, 49—53).

Таким образом не одна эмпирическая наличность *истории* христианства, но и самое *учение* Основателя его, если сопоставить его с *предсказаниями* о Мессии, что вот Он «льна курящегося не загасит» и «трости надломленной не сломит» (Мф 12: 20), и что с пришествием Его «ляжет овца около тигра» (Ис. 11:6), — побуждает многих начать спрашивать в сердце своем: «точно ли Мессиею могли быть высказаны эти предсказания? И с таким очевидным выражением желания, чтобы они исполнились?»

Самый спор Его с Иерусалимом, вращающийся около *субботы*, нам христианам кажется, будто шел о *филантропии*, и что вот ей противились *злые евреи*; но для евреев того времени и до наших времен очевидно, что филантропия вовсе не входила сюда

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

Тем не менее все предречения Иисуса оправдались, и некоторые, как о гибели Иерусалима, Он сказал не как волю Отца своего Небесного, но как Свою волю. Предсказал с подробностями столь значительными, что не остается сомнения, что Он проник в будущее и повелевал векам: «вот, оставляется *дом* ваш пуст» (Мф 23:38); «камня на камне не останется от стен сих» (Мф 24:2), «скажут горам: падите на нас! и холмам: покройте нас!» (Лк 23:30). И, наконец, уже приведенное место о «мече и разделении», которое действительно раздирает христианскую цивилизацию, как никакой меч и никакую цивилизацию. Что же это такое? Скажем ли мы, что это доступно было *Сократу**? *Платону**? *Будде**, *Конфуцию**, *Лаодзы**, *Магомету**? Нет — нет: Иисус не просто выдается в ряду их, но Он вовсе *не есть то, что ряд этих людей*. Иисус не человек, а Существо, и Евангелие есть действительно сверхъестественная книга, где передан рассказ о совершенно Сверхъестественном Существо, и самые события сверхъестественны же. При этом мы разумеем не чудеса Иисуса, которые могли быть апокрифичны или легендарны. Единственное и главное чудо, и притом уже совершенно бесспорное, — есть Он Сам. Даже если согласиться с крайними скептиками, уверяющими, что Иисуса никогда не было и что миф есть самая история, самый сюжет евангельский, то все же отсюда скептики не получают никакой пользы: вымыслить такое Лицо, со всей красотой Его

образа и непостижимыми Его речами, так же трудно, и невероятно, и было бы чудесно, как и *быть* такому Лицу. Предположим, что Платона никогда не было, а был кто-то, приписавший ему диалоги, на которых поставлено имя «Платон». Плохая шутка: этот, кто написал их, пусть имя ему будет Сидор, а не Платон, и был он перс, а не грек, все равно — и *был* как гений *Платон*, с тем именно содержанием в голове, какое мы приписываем Платону. Ведь мы и все человечество не от того признали Иисуса «Сыном Божиим», что так *велели* нам апостолы, что это *завещали* они нам хранить как *веру*? но мы сами и волею своею, прочитав речи Иисуса, прочитав Нагорную Его Проповедь, да и все, все Его речения, восклицаем с Нафанаилом, которому ничего апостолы не нашептывали: «Равви! Ты — Сын Божий! Ты — царь Израилев» (Ин. 1, 49). И исповедание Самарянки, и исповедание Никодима, и всего израильского народа, устлавшего одеждami Ему путь при входе в Иерусалим и восклицавшего: «благословен грядый во Имя Господне» (Мф. 21, 9) — все это есть *наше* исповедание, без всякого подсказывания и помимо какого-либо авторитета для нас самих евангелистов-рассказчиков.

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

Иисус человеком не был!

Но был ли Он Мессия?

И кто же Он, наконец?

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

Европа, цивилизация европейская выросла из Христианства. Даже как *спор* против Церквей, как «ереси» — она выросла из *него же*. Высота европейской цивилизации показывает, как высоко было Христианство. Воистину, *не человек его основал!* Да: но к концу времен выяснились необоримые язвы цивилизации этой; и перед гробом ее, перед саваном ее позволительно спросить: *вечно* ли это дело, т.е. все-таки *Божие* ли зерно лежит в основе ее? Священникам, духовенству это невразумительно: они по инерции движутся, куда двигались, говорят, что говорили: языки их ометаллились и уже не могут переменить своего звона. О цивилизации они и не болят, или болят настолько, насколько она не принимает «их», критикует «их», не повинуется «им». «Мало

почета *нам*» — вот вся их скорбь об Европе. Но «почета» было много в средние века, когда им позволяли даже жечь людей, — и они жгли с удовольствием. Все это явно *не мессианство*. Оставим их. Итак, открылись неисцелимые язвы цивилизации: по этому узнаем не божественность зерна в почве ее

.....
настоящий пламенный исповедник, желая *повторить* это исповедание, увидел бы, что оно сгорает в самый момент выговаривания его, от уст выговаривающих. От этого выходит, что «впали в ересь» все «горячо веровавшие»: поразительная черта в Христианстве! Теперь оно еле держится... холодностью, равнодушием! Страшное дело: «стойте, не шевелитесь, — *не горячитесь, главное — не горячитесь*: иначе все рассыплется», — вот лозунг времен, лозунг *религии, Церкви!* Но если таково средство, «чтобы не погибнуть», то не явно ли, что для «исцеления» уже никакого средства нет...





А. В. ЕЛЬЧАНИНОВ, П. А. ФЛОРЕНСКИЙ

Православие

I

ЭЛЕМЕНТЫ, ИЗ КОТОРЫХ СЛОЖИЛОСЬ РУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ:
ВИЗАНТИНИЗМ; СЛАВЯНСКОЕ ЯЗЫЧЕСТВО; КУЛЬТ СОЛНЕЧНЫХ БОЖЕСТВ
И КУЛЬТ ПРЕДКОВ. РУССКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР. КРЕЩЕНИЕ РУСИ
И ЕГО ГЛАВНЫЕ СИМВОЛИЧЕСКИЕ МОМЕНТЫ

Если мы вспомним первоначальную Церковь, такую простую по своей организации и все же переполненную божественными силами, и сравним с тем, что теперь называется Христианской Церковью, то, с одной стороны, нас поразит та огромная перемена, которая совершилась с Церковью за девятнадцать веков ее существования, а с другой — станет вопрос, да имеет ли эта Церковь — католическая или иная — что-нибудь общее с христианством? Действительно, у Христа — «блажени нищие духом»¹, а у нас сложная теософическая² система, учение об ипостасях, естествах Бога, единстве, троичности и т. д.; в апостольской церкви — нарушение закона, свобода от ритуала, обряда, правил, а у нас посты, поклоны, праздники, бесчисленные обряды; у Христа — «не говорите лишнего», а у нас шестичасовые богослужения, бесконечные *акафисты**, *ектеньи**, *стихиры** и т. д.; у христовых учеников — движение, внутренняя свобода, у нас поклонение преданию, строгий консерватизм, смерть за «единый аз»³. Такое сопоставление на первый взгляд оправдывает восклицание *Гарнака**: «эта официальная церковь, со своим духовенством, богослужениями, со всеми своими священными сосудами, одеждами, изображениями, амулетами, постами и праздниками не имеет ничего общего с религией Христа»⁴.

Что христианство в нынешних формах не похоже на христианство христовых учеников — этого нельзя отрицать. Но мы попробуем доказать, что в Церкви, как она сейчас существует, сохраняется христианство настолько чистым, насколько вообще

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

Итак, весь сложный аппарат современной церковной жизни имеет назначением получить, удержать и передать людям те капли божественных сил, которые сейчас доступны людям. Ведь никто не выдумывал этого аппарата нарочно. Он сам слагался по мере необходимости. Первые христиане, говоря грубо, жили религиозно круглые сутки и каждый акт своей жизни совершали для Бога. Их собрания носили первоначально характер свободных, беспрограммных бесед, молитв, пения гимнов, и твердыми точками таких собраний были только евхаристия и чтение слова Божия⁵. Около этих неподвижных пунктов стали отлагаться по мере охлаждения религиозного энтузиазма наиболее вдохновенные молитвы и гимны, сложенные на прежних собраниях; эти элементы тоже становились неподвижными, число их росло, пока собрания эти не превратились в застывшее, совершающееся по определенной программе богослужение. Параллельно с этим шел другой процесс: собрания, занимавшие сначала все время христианина, превратились в богослужения, совершавшиеся несколько раз в день; затем отдельные богослужения (часы, заутреня, вечерня) стали сокращаться и соединяться по несколько вместе, ради удобства мирян, потом стало обычаем совершать и посещать богослужения раз в неделю, проводя остальное время вне Церкви и без Бога.

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

Но это «остывающее» христианство имело свою хорошую сторону. Силы человечества, неспособного к прямому богообщению, начинают проявлять себя в области умозрения, богословия, искусства. Единый белый свет экстаза распадается на многоцветные лучи христианской поэзии, науки, богословия, живописи, архитектуры. Так как все это — сферы человеческой деятельности, то образовались различные течения, обособленные одно от другого и часто враждебные, образовались разные исповедания, церкви католическая, восточная, позже — протестантская. Все эти церкви (в особенности католичество и православие), бедные

собственным творчеством, главную свою задачу, естественно, видят в хранении святыни, полученной по преданию.

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

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

Византийское православие характеризуется следующими чертами. Склонность философски рассматривать религию соединяется в византинизме с высокой оценкой важности обряда. Вместе с разработанной теософией, где выясняются в философских терминах отношения между Лицами Пресвятой Троицы, между естествами в Богочеловеке, понятия Церкви, спасения, бессмертия и т. п., в восточной религиозности не меньшее значение имеет глубокое уважение к обряду, так что исполнение его ставится рядом и даже выше исполнения нравственных заветов. Такая важность обряда и учения создает консервативное к ним отношение; соблюдение неприкосновенности обряда и учения становится главным делом Церкви. Но и обряд и учение не всегда понятны, часто даже вовсе непонятны массам, а между тем сила их явно чувствуется верующими; из такого противоречия развивается смирение перед глубиной церковного сокровища и послушание к хранителям его. С другой стороны, церковность входит в жизнь, пропитывает собою весь быт, делается неразрывной частью народного характера. Для армян, болгар, греков и русских народность неотделима от церковности, так что «православный» и «русский» становятся синонимами, обозначают одно и то же. Сюда же примыкает еще одно обстоятельство: по условиям образования восточной церкви, понятие царя получило в ней значение священное и тесно слитое с понятием Церковь. Божественный римский цезарь, владыка мира, приобретший к тому же все свойства восточного деспота, сделался главным покровителем христианской церкви, «епископом ее внешних дел» и проводником христианских начал в государственную жизнь. Такое положение тесно соединило идею царя с идеей православия, Церковь стала немислима без царя.

В таком-то виде проникло христианство к русским. Византизм явился среди русских славян огромной силой, прежде всего потому, что он поддерживался властью; во-вторых, он сам по

себе был силой организованной; в-третьих, он нес с собой науку, гражданское и церковное право, просвещение. Он явился источником, откуда русский народ пил веками, почти не имея ничего другого. Но все же русское православие есть нечто иное, чем православие византийское, и это потому, что русский народ имел до христианства свое особое мировоззрение и свой особый племенной характер. Рассмотрим как то, так и другое, поскольку это возможно в кратком очерке.

Как и другие языческие религии, религия славян основывалась на мистическом отношении к природе. Это отношение к природе или останавливается на моменте рождения, видит в природе великую производительницу, и тогда религия принимает фаллический характер, становится культом рождающих сил; или же в природе выделяется, как предмет почитания, другой, столь же неизбежный ее момент — смерть, что порождает культ духов умерших, культ предков. В религии древних русских есть и тот и другой момент. Кроме того, оба момента достигли настолько большого развития, что мы находим у древних русских вполне сложившимися множество высших богов, правда, сохраняющих еще свое природное значение грома, солнца, ветра и т. п. Может быть, больше всего мы знаем о культе солнечных божеств любви, брака и плодородия. Их популярность подтверждается большим количеством их имен (*Ярило**, *Ладо**, *Кострома**, *Хорс**, *Дажь-Бог**, *Тур** и т. д.); две губернии до сих пор сохранили имена этих божеств любви и веселия — Ярославская и Костромская; про последнюю даже сложена поговорка — «Кострома — веселая (блудливая) сторона»; там же были найдены фаллические изображения. Культ этих божеств пережил введение христианства и дожил до наших дней, отчасти косвенно, в виде многочисленных игр и хороводов с пением непристойных (с интеллигентской точки зрения) песен, отчасти прямо, в виде чествования, оплакивания и похорон девушки, изображающей Кострому, или соломенного чучела — Ярилы. Все эти данные указывают, какую большую роль в религиозных представлениях русских занимали явления, относящиеся к деторождению и браку. Ежегодное возрождение солнца и вообще пробуждение природы (равно, как и ее осеннее замирание) сопровождалось шумными празднествами с венками, цветами, плясками, пением и играми. Насколько разгульный, оргиастический характер носили эти празднества, показывает упорная и долговременная борьба с ним духовенства; духовная власть видела в этих «игрищах» прямое служение *Дионису**, как указывают следующие места из «*Стоглава**»*.

«Русали о Иванове дне... сходятся мужи и жены и девицы на nocturnое плещевание и на безчинный говор и на бесование песни и на плясание и на скакание и на богомерзкие дела; и бывает от рокам осквернение, и девам растление»; подобные дела Стоглав сравнивает с «еллинскими беснованиями»⁶, когда они, «еллины» «голосование и вопль велий творят, еллинского бога Диониса, пьянству учителя призывают»⁷. Народ смотрел на такие праздники иначе; даже в наше время матери охотно отпускают своих дочерей на такие «гулянки», «поневеститься», как они выражаются. В этом снисходительном отношении к любви до брака слышится древнее чувство священности таких празднеств, освящающих то, что в другое время и при иной обстановке считается позором и преступлением.

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

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

Перейдем теперь к третьему «слагаемому» русского православия — к национальному характеру. Но здесь мы встречаем некоторое затруднение, состоящее в том, что нам надо определить, чем был русский славянин до принятия христианства. Теперешний тип великоросса — результат христианских влияний на него, и чтобы определить, чем он был до христианства, нам надо было бы или иметь сведения, рисующие славянина-язычника, или,

взявши современный тип русского, мысленно выделить из него то, что создано в нем христианством. Первый путь для нас закрыт, так как история располагает слишком скудными сведениями относительно языческого славянства. Здесь возможно установить только такие, мало выразительные черты, как гостеприимство, мягкость нравов, склонность к междуплеменным раздорам и вообще перевес начал этнических и религиозных над общественными и правовыми. Второй метод не менее труден. Национальный характер не есть нечто устойчивое и неподвижное. Тысячи причин определяют его и заметно меняют даже в течение века. В частности, характер русского племени очень изменился с переселением его на Волгу и Оку; самостоятельная, в одиночку, борьба с неприветливой природой развила в нем такие черты, которых не было у жителей киевской Руси. Впрочем, и эти черты важны для нас сейчас, так как, независимо от времени их появления, они придали православию очень определенные особые черты. Вот что говорит о некоторых сторонах характера великоросса *Ключевский**.

Природа северо-восточной России «часто смеется над самыми осторожными расчетами великоросса: своенравие климата и почвы обманывает самые скромные его ожидания, и привыкнув к этим обманам, расчетливый великоросс любит подчас, очертя голову, выбрать самое, что ни на есть, безнадежное и нерасчетливое решение, противопоставляя капризу природы каприз собственной отваги. Эта склонность дразнить счастье, играть в удачу и есть великоросский авось». Короткое, быстро проходящее лето приучило великоросса к чрезмерному, но кратковременному напряжению сил, за которым следует продолжительное зимнее безделье. Работа в одиночку не создала привычки к совместному труду; поэтому же великоросс — себе на уме, осторожен, необщителен, и взятый в отдельности, выше и лучше «великорусского общества». «В борьбе с неожиданными метелями и оттепелями, с непредвидимыми августовскими морозами и январской слякотью он стал больше осмотрителен, чем предусмотрителен, выучился больше замечать следствия, чем ставить цели, воспитал в себе искусство подводить итоги за счет умения составлять сметы. Это умение и есть то, что мы называем задним умом». «Великоросс часто думает надвое, и это кажется двоедушием. Он всегда идет к прямой цели, но идет оглядываясь по сторонам, и потому походка его кажется уклончивой и колеблющейся. Ведь лбом стены не прошибешь, и только вороны прямо летают»⁸.

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

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

Зарождение новой веры, ее первые шаги, как бы они ни казались случайными и безразличными, имеют важное значение для уразумения этой веры. Чтобы завершить эту вводную часть нашей главы, мы рассмотрим эти первые моменты рождения у нас христианства.

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

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

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

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

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

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

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

II

Стихия православия: Церковь и быт. Демократизм в понимании Церкви. Важное значение обряда. Консерватизм. Монашеский идеал. Приходское православие. Взгляд на духовенство. Быт; церковность в быту. Языческие воспоминания. Дисциплина в домашней жизни. Православная культура.

Отношение к земле и хлебу. Двоеверие. Колдуны

Мы рассмотрели в предыдущей главе элементы, из которых сложилась вера современного русского народа. Заранее можно

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

Церковь для православного — не внешний авторитет, как у католиков; православные никогда не дорожили церковным единством, которое покупается потерей свободы членов церкви, но они далеки также от протестантского понимания свободы, при котором церковь становится пустым звуком. Католицизм склонен отождествлять Церковь с духовенством, противопоставлять духовенство мирянам. В православии Церковь немыслима без народа, и верующий народ есть Церковь. Это взгляд общий всем православным церквам от армян до греков; в 17-м параграфе окружного послания восточных патриархов 6-го мая 1848 года пишется:

«У нас ни патриархи, ни собор никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть само тело Церкви, т. е. самый народ». *Иннокентий, епископ Алеутский**, говорил, что епископ в одно и то же время есть учитель и ученик своей паствы. При отсутствии резкого разделения на *клер** и мирян получается (в идеале) тесная и дружная жизнь всех членов Церкви. Поэтому в православной Церкви «всякое слово, внушенное чувством истинно-христианской любви, живой веры, или надежды, есть поучение; всякое дело, запечатленное Духом Святым, есть урок; всякая христианская жизнь есть образец и пример» (слова *Хомякова*)⁹.

Другая черта православного отношения к Церкви — это перевес культа, и в частности обряда, над учением и моральной стороной христианства. Брань, драка, пьянство — меньший грех, чем нарушение поста; нарушение целомудрия легче отпустится духовником, чем нехождение в церковь; участие в богослужении

более спасительное дело, чем чтение евангелия; отправление культа важнее дел благотворительности. Наш народ недаром усваивал христианство не по евангелию, а по прологу (жития святых), просвещался не проповедями, а богослужением, не богословием, а поклонением и лобызанием святынь. Умы, склонные отводить первое место разумению, рассудку, анализу, возмущаются так называемым обрядоверием православных; но это возмущение не более, как недоразумение. Неужели больному полезнее начать изучать медицину, чем принять лекарство и излечиться? Религия ни в каком случае не дело рассудка; для не признающего религии возмутительно не только обрядоверие, но и религиозная философия; а признающий религию за дело реальное должен признать, что религия не в рассудке и даже не в познании, а в действительном отношении к Богу; религия — не рассуждение о божественных вещах, а принятие божественного в свое существо. Поэтому молитва, в которой Бог нисходит в душу молящегося, для верующего выше даже чтения Библии, лобызание мощей, из которых, как из переполненного сосуда, льется благодать, важнее усвоения богословской премудрости; евхаристия, принятие в свое тело Тела Господа, бесконечно важнее всех проповедей, учреждения богоугодных заведений, школ, больниц и т. д. Православный считает богодейственными не только вышеназванные акты: молитвенные формулы, произносимые в церкви, мелодии, которые поются там, лампады, возжигание свечей — все это не просто слова и жесты, это — священнодействия, т. е. такие формулы и такие акты, которые при всем сходстве с обычными словами и движениями отличаются таинственной, мистической, сверхъестественной силой. Освященная вода ничем по виду не отличается от простой, но от нее бегут бесы, она излечит от дурного глаза, она поможет во всех болезнях.

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

Может быть, здесь бессознательно присутствует такое рассуждение. В храме поют «Христос воскрес!» Этот гимн, точь-в-точь теми же словами и в той же мелодии, поют сейчас по всем храмам, церквям и часовням России. Точь-в-точь также пели его наши далекие предки; благочестивый царь *Алексей Михайлович**, *Александр Невский** со своей дружиной слушали и повторяли те же слова. Мало того, в темных римских катакомбах при свете масляных медных и глиняных светильников первые христиане пели ту же песнь. Но сама мелодия гимна, его музыка еще

древнее; наша торжественная, победная песнь поется на мотив свадебных эллинских гимнов, которые пелись пред лицом древних божеств. Вся глубокая, седая старина звучит в этом гимне, и только наше невнимательное ухо мало чувствует это, мало слушает и, слушая, ничего не понимает. Перед священником в крестном ходе несут свечу в стеклянном фонаре. Это — остаток обычая нести факел перед епископом, пробиравшимся в темноте катакомбы в подземный храм. Многие обряды и символы нашего богослужения ведут свое происхождение (по своей внешней оболочке, по своему телу) не только от христианской древности, но и прямо из Эллады, Финикии, Египта. И человеческому ли уму, который ограничен кругозором в несколько лет, который знает только вчерашний день, менять то, что тысячелетиями живило людей и воссоединяло их с миром божественным.

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

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

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

Это христианство монастырей и святых он отделяет от своего, так сказать, домашнего христианства, центр которого в местном приходском храме и священнике. Здесь прихожанин совсем не требователен, он даже мало радеет о благолепии своего храма, и приходская жизнь у нас вообще не развита вовсе. Его не огорча-

ет, что дьякон невразумительно читает и часто бывает нетрезв, а от священника он желает, главным образом, исправления треб. От «попа» никто не ожидает ни особенно благолепного служения, ни проповедей, ни устройства прихода, ни даже нравственного руководства. Его дело — крестить, венчать, хоронить, служить молебны на полях, освящать куличи на Пасху и плоды на Спаса. Конечно, энергичный священник может понять свои обязанности шире и заняться просвещением своего прихода, воспитанием в прихожанах нравственных привычек, приняться за искоренение пьянства, улучшение семейных отношений, наконец, открыть кредитное товарищество или потребительскую лавку, но все это будет принято, как нечто сверхдолжное, а настоящий православный, пожалуй, заподозрит здесь лютеранский дух и осудит такую деятельность.

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

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

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

«В мирских свадьбах, — говорит один пункт “Стоглава”, — играют глумотворцы и арганники, и смехотворцы, и гусельники, и бесовские песни поют. И как к церкви венчаться поедут — священник с крестом едет, а перед ним со всеми теми играми бесовскими рыщут»¹⁰.

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

Надо, конечно, признать, что часто, даже в большинстве случаев, молитва и крестное знамение совершаются механически; иначе сказать — сознание в это время не занято божественными вещами; но, вероятно, и такая механическая молитва возбуждает какие-то подсознательные движения в душе, которые в итоге создали тип православного крестьянина, каким мы видим его в глухих уездах северных губерний. Строгое подчинение церковным постам, обязательные посещения служб, молитва перед каждым делом пронизывают насквозь жизнь великоросса, скрепляют ее, делают ее, прежде всего, стройной и крепкой. Участник такой размеренной, крепкой жизни чувствует себя в ней на своем месте, не торопится, а сознание, что он делает дело, которое до него делали сотни поколений, делает его уверенным в себе, степенным и торжественным. Кроме того, постоянная молитва создает тишину в душе и особую мягкость, в соединении с глубокой серьезностью. Еда для православного — священное дело, он не ест, а вкушает; входит он в чужой дом, крестится перед иконами, и этот акт настраивает его глубоко-серьезно и по отношению к дому, в который он входит, и к людям, с которыми он сейчас будет говорить. Для большей наглядности представим себе с внешней стороны жизнь европейского интеллигента. Он ест наспех, относясь к еде грубо материалистически, читая одним гла-

зом газету, торопясь к какому-нибудь делу. В чужой дом он входит, как в ресторан, в магазин, в клуб; едет в большое путешествие, трогается поезд, и в то время, как православный крестится, делается хоть на секунду сосредоточенно серьезным, европеец торопливо доедает пирожок, перехваченный в станционном буфете, и пробегает вечерний листок. Во всем этом, прежде всего — отсутствие уважения к той же газете, к чтению, к еде, к людям, к каждому акту жизни, часто даже к семье и к своей работе. Вот отчего в то время, как среди крестьян «живущих по старине» есть много лиц, с которых можно прямо писать икону, так они строги, благообразны и «стильны», европейская физиономия поражает своей случайностью, безвыразительностью и неодухотворенностью.

Принято говорить, что у крестьян (мы говорим, главным образом, о крестьянстве, т. к. оно полнее всего сохранило в себе православие) нет никакой культуры. Предпосылкой такого утверждения является мысль, что существует только одна культура — европейская. Конечно, это неправда. Очень прочная, глубоко вросшая и сложная культура есть не только у крестьянина, но и у дикарей всех материков и частей света. В частности, свою культуру имеет и русский крестьянин. Мы упоминаем об этом здесь потому, что культура эта — религиозного характера и покрывается одним обозначением — православие. Это не будет злоупотреблением словом; православные сами употребляют это слово в таком смысле. С их точки зрения быть православным не значит отрицать *filioque** и чистилище и признавать причастие *sub utraque**. «Он ест не по-православному», «не по-православному одевается» — это ходячие выражения. Православный православен не только в догматах и, может быть, менее всего в них, а в том, что он не ест прежде, чем не прослушает раннюю обедню, что в праздник он ест пироги, что, не перекрестя лба, он не сядет за стол, что по субботам он парится в бане, словом, живет в определенном быту, что он сын православной культуры.

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

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

Что земля для православного — мать и святыня, это общее место. Но для того, чтобы показать, что это общее место имеет для крестьянина живой и реальный смысл, приведем иллюстрации. В Ярославской губернии есть такой обычай. Обычай этот соблюдается при «притыке», т. е. такой загадочной болезни, для которой крестьянин не находит объяснений; так, совершенно здоровый человек, находясь в поле, на работе вдруг чувствует боль в какой-нибудь части тела; это знак, что он наказан матерью-землей за какую-нибудь вину. Чтобы выздороветь, надо просить у земли прощения. На том месте, где человек почувствовал боль, он должен сказать, повернувшись к востоку и кланяясь в землю: «Прости, мать сыра земля, в чем я тебе досадил» («Живая Старина», 1896 г., т. VI). Легко себе представить, какое священное и серьезное значение приобретает работа над землей.

Дары земли и, прежде всего, хлеб также священны. Хлеб — «дар Божий», он эмблема богатства и плодородия. Начиная новую ковригу, крестьянин произносит: «Господи, благослови!» Небрежное обращение с хлебом, катание из него шариков — великий грех. Наоборот, кто не брезгает никаким хлебом, а ест его и черствым и цвелым, тот не будет бояться грома, не потонет в воде, доживет до старости в достатке. Все работы по добыванию хлеба, очевидно, еще с глубокой древности обставлены религиозными обрядами. «Перед началом этих работ, а равно и после — перед покосом и жнитвою, совершается крестный ход на поля, причем церковные образа и хоругви бывают увиты свежей зеле-

ню и цветами; священник благословляет нивы и кропит их святой водою. На Сретенье каждый хозяин освящает для себя восковую свечу; эту свечу он заботливо хранит в амбаре, а при посеве и зажинках выносит ее на поле»¹¹. «На Благовещенье и в Чистый четверг поселяне освящают просвиры и потом привязывают их к сеялкам; в некоторых же деревнях просвиры эти высушиваются, стираются в порошок и смешиваются с зернами, предназначенными для посева; в Черниговской губернии принято освящать в церквах самые семена»¹². Жатва сопровождается тоже особыми обрядами. В некоторых местах Малороссии первый сноп зажинается священником. Мы не будем приводить здесь всех относящихся к земледелию обрядов, ограничившись приведенными, как типичными (они собраны между прочим в третьем томе «Поэтические воззрения славян на природу» Афанасьева).

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

Но еще чаще бывает, что эти духи делают зло человеку, посылают на него болезнь, неурожай на его поле, падеж на его скотину. Это — нечисть, погань, нечистая сила и проч. И крестьянин, сознавая себя православным и сыном церкви, чувствует себя сильнее этих духов, редко он обратится к Церкви для избавления от них. Правда, иногда он ограждается молитвой, или кропит святой водой углы, но чаще идет к колдуну, знахарю, страшному человеку, рожденному женщиной от такого же природного духа, не бывающему у причастия, начинающему свои заговоры с многозначительной формулы: «Стану я не благословясь, пойду не перекрестясь» и т. д. И не надо думать, что обращающийся к колдуну испытывает те же чувства, что западные Фаусты, продающие душу черту. Ничуть не бывало: баба, ходившая «снимать килу» к колдуну, не чувствует себя согрешившей; она с чистым сердцем будет после этого ставить свечи в церкви и поминать там своих покойников. В ее сознании Церковь и колдун просто разные департаменты, и Церковь, властная спасти ее душу, не может спасти ее от дурного глаза, а колдун, лечащий ее ребенка от криксы, не властен молиться за ее умершего мужа.

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

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

III

Выводы. ХАРАКТЕР РУССКОГО БЛАГОЧЕСТИЯ. ХРИСТОС СТРАДАЮЩИЙ.

РАЗДЕЛЕНИЕ БОЖЬЕГО И ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО. ПРАВОСЛАВНЫЙ ВЗГЛЯД
НА МИЛОСТЫНЮ. ИРРАЦИОНАЛИЗМ. СМИРЕНИЕ. ИНТИМНОСТЬ
В ОТНОШЕНИЯХ К БОГУ, ПЕРЕХОДЯЩАЯ В ФАМИЛЬЯРНОСТЬ. СЕКТАНТСТВО.
СТАРООБРЯДЧЕСТВО

«Не прикасайся ко Мне», — сказал воскресший Христос Марии, а вместе с тем Фоме он дал коснуться ран своих¹³.

В своих «Мыслях» *Паскаль** объясняет это видимое противоречие тем, что мы, христиане, должны иметь участие только в ранах и страданиях Христа¹⁴. Если эти раны разуместь, как вообще скудость, истощание, «рабий зрак»* Христа, то русский народ, в своей религиозности, живет с Христом страдающим, а не с воскресшим и преображенным. Это вовсе не значит, что русское православие живет какими-нибудь необычайными страданиями и подвигами; как раз наоборот. Ничто так не чуждо православию, как героические деяния и эффектные подвиги. Бог умалился для нас, сделался человеком и жил среди людей. «Он взошел, как отпрыск из сухой земли; нет в Нем ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему. Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни» (Ис.53). Это — русский Христос, такой близкий к скудному русскому пейзажу, неприглядным, серым деревням, пьяной, больной, разоренной России. Это Христос — друг грешников, убогих, немощных, нищих духом.

«Православие, — писал *Победоносцев**, — это религия блудниц и мытарей, идущих в Царство Небесное вперед законников и фарисеев»¹⁵. Так понимали православие *Лесков** и *Достоевский**, а ведь глубже их никто не описывал сущности народной веры. Сила Божия в немощи совершается; если сам Бог явился в немощном виде, то как можем мы презирать немощное? Может быть, именно в немощном и обнаруживается благодать? Православный поэтому никогда не судит по наружности. Он не торопится осуждать и возмущаться, он даже чувствует какую-то внутреннюю симпатию к пьяным, нищим, оборванцам, неученым и просто дурачкам. Блеска, величия, силы он не ищет, даже наоборот, он особенно осторожен, когда видит силу и блеск, которые ему всегда кажутся чем-то «человеческим, слишком человеческим». Православие — полная противоположность языческому и современному европейскому взгляду (сильнее всего он выражен у *Ницше**), что ценность человека увеличивается с увеличением

его внешних достоинств, что чем человек умнее, красивее, сильнее телом и волей, тем он божественнее. Православие делает гораздо более радикальную переоценку ценностей; оно не только сомневается в такой прямой пропорциональности между ценностью человека и его человеческими достоинствами, но склонно понимать эту пропорциональность, как обратную. Правда, эта склонность принадлежит не исключительно русскому православию; в главе о христианстве мы показали, что это — взгляд всей апостольской церкви, но в западных исповеданиях этот взгляд давно заменен оценками языческими и позитивными.

Эту оценку православие переносит и в область общественного дела. «Аще не Господь созиждет дом, всеу трудишася зиждущии» (Пс. 126). Оно подозрительно относится к социальному и культурному процессу, и, в лучшем случае, ценит его, как дело очень относительное, вполне человеческое и имеющее мало общего с теми подлинно-божественными, таинственными процессами, которые совершаются в душах народов. Может быть, возможно достижение всеобщего равенства, упразднение бедности и голода, установление международного мира, но — «когда будут говорить: мир и безопасность, тогда внезапно постигнет их пагуба» (1 Фес. 5:3). А кроме того, может быть, для мира нужнее страдания и бедствия? может быть, достигнув благоденствия, человечество возгордится и забудет Бога? может быть, сытость усыпит совесть, а беспечальное житие и леность пробудят небывалые пороки? Поэтому-то православие не гонится за общественной деятельностью и не высоко ставит социальные мероприятия. Даже в сфере церковной деятельности (напр., миссия, церковное просвещение) православие проявляет не только неумелость, но и равнодушие. Очень точно формулировал этот взгляд преосвященный *Евлогий**, при наречении его во епископа Люблинского. «Взять ли в руки меч, — говорит он, — вооружиться ли всеми средствами борьбы, к которым прибегают инославные учения, кичащиеся громадными количественными успехами своей пропаганды? Но слышится грозное слово пастыреначальника: взявшие меч мечем погибнут. Нет, не в этом сила истинного пастырства по духу Христову — не в стройности и крепости внешней организации деятелей, не в широте их проникновения во все общественные сферы, не в обилии материальных средств, даже не в препретильных человеческия мудрости словесех, — нет, мы, говорит св. апостол, не по плоти воинствуем; оружия бо воинства нашего не плотская, но сильна Богом; это — броня правды, щит веры, шлем спасения, меч духовный, иже есть глагол Божий и молитва» («Ц. Вед.» 1903 г., № 5).

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

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

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

все, не высовываться, не гнаться за большими делами и как можно меньше рассуждать.

Если ты чиновник, военный, учитель — старайся хорошо делать свое дело, вовремя женись, люби жену и семью — это сфера твоей деятельности, в которой ты можешь развернуть все твои силы, но не воображай, что ты призван для великих дел, не тужься, не надсаживайся — и благо ти будет. Тип такой, истинно православной жизни дал своей биографией Достоевский. В частной жизни это был обыкновеннейший обыватель, житейски озабоченный — весь в тягостной власти буден, «изнывающий в напряжении усилий около мелочей жизни, покрытый пылью житейской прозы». (Об этом смотри статью Волжского¹⁶ во 2-м выпуске сборника «Вопросы религии».)

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

Преыдущее, я думаю, подготовило нас к утвердительному ответу на этот вопрос. Да, отвечает православный, Христос, который жил с грешниками и блудницами, ходит и среди нас, в нашей мещанской обстановке. Думается, из всех христианских исповеданий ни одно так живо не чувствует личного Христа, как православие. В протестантизме этот образ далек и не имеет личного характера, в католицизме он — вне мира и вне сердца человеческого. Католические святые видят его перед собою, как образец, которому они стремятся уподобиться до стигматов — гвоздинных ран, и только православный — не только святой, но и рядовой благочестивый мирянин — чувствует Его в себе, в своем сердце. Вспомним рассказ о Кириаке (у Лескова, «На краю света») о том, как ребенком, забившись под банный полоч, он молил Бога, чтобы его не выдрали за шалость; и вдруг он почувствовал, что повеяло тихой прохладой, «и у сердца, как голубок тепленький», что-то зашевелилось. Это был Христос. «Всея вселенной он не в обхват, а, видя ребячью скорбь, под банный полочек к мальчику подполз и за пазушкой обитал»¹⁷.

Эта интимная близость с Богом не имеет ничего общего с западной экзальтацией и сентиментализмом; наоборот, эти отношения легко принимают у крестьянина оттенок добродушной фамильярности. Над этой фамильярностью подшучивает и сам крестьянин. «Батюшка Предтеча, — будто бы молится баба, — я Павлова сноха, Иванова жена, помилуй меня!» «Одному мигнул, другому кивнул, а третий сам догадается», — говорят про небрежную молитву. С угодниками крестьянин живет запросто — ведь «Никола мужику воз подымает», он первый друг кре-

стьянину — «проси Николу, а он Спасу скажет». Поэтому он не считает обидным для святых угодников давать им прозвища, не всегда почтительные, вроде Афанасий — Ломонос, Евдокия — Плющиха, Никола — Кочанный, Акулина — Задери хвосты и т. п. Эта трезвость религиозного чувства исключает не только религиозный романтизм, но и ханжество; как ни много молится обычный православный, но он не выносит тех, кто «украл часослов, да: услыши, Господи, правду мою!» — не выносит лицемерия в религиозном деле.

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

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

Есть еще одно ответвление православия — старообрядчество. Первоначально это было православие в его самом чистом виде, но под влиянием своего «протестантского» состояния оно усвоило себе некоторые неправильные черты; в общем, оно все же наиболее близко к тому идеалу, который мы нарисовали в этой главе. Отторгнутое от господствующей церкви внешними силами, оно рано или поздно все равно отделилось бы от той части русского народа, которая стала усваивать себе европейскую цивилизацию, оставляя православный быт и изменять вере отцов. Старообрядчество выделилось из православия как раз в самый момент культурного перелома в русском обществе, в конце XVII-го века, т. е. во время культурных новшеств в одежде и вообще быте и накануне эпохи *Петра Великого**. Разорив православный быт, реформа Петра нанесла сильный удар православию, лишив его, по крайней мере в городах и образованном классе, его тела — быта. Результаты второго исторического удара православию, ре-

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





Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ

Старый и новый национальный мессианизм

I

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

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

То же явление замечается и в других сферах национального творчества, в особенности же в области мысли. Здесь тоже есть своя «музыка прошлого», которая не имеет будущего, свои *увяд-*

шие мотивы, окончательно неприемлемые для современного уха. И в их числе одно из первых мест занимает тот, о котором я поведу речь сейчас, — идея русского национального мессианизма.

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

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

Так или иначе русский национальный мессианизм всегда выражался в утверждении *русского Христа*, в более или менее тонкой русификации Евангелия. В талантливой книге об А. С. Хомякове*¹ Н. А. Бердяев* совершенно правильно считает признаком национального мессианизма утверждение *исключительной* близости одного народа ко Христу, признание его первенства во Христе. В этом он совершенно справедливо полагает отличие мессианизма от *миссионизма*. Народов с каким-либо призванием или миссией, в частности с миссией религиозной, может быть много. Между тем *народ-Мессия* может быть только один. Как только мы допускаем, что народов-богоносцев, призванных спасти мир, существует не один, а хотя бы несколько, мы тем самым разрушаем мессианическое сознание и становимся на почву миссионизма. *Существенная черта национального мессианизма заключается в национальной исключительности религиозного сознания.*

В этом и есть причина, почему в наши дни этот мессианизм принадлежит к числу мотивов увядших. Увядание есть роковая судьба всякого растения, оторванного от корня. Бытовой корень нашего национального мессианизма скрывается в отдаленном прошлом русской жизни, в таких настроениях и чувствах, которые уже давно и безвозвратно канули в вечность.

Раньше нас были другие времена и другие поколения, которые не чувствовали противоречия в идее «русского Христа». Этой иллюзией дышала допетровская Русь. Было время, когда наши предки жили мечтой о третьем Риме, призванном спасти и обновить мир. Эта мечта зародилась в настроении эпохи, которую В. О. Ключевский* удачно характеризует как эпоху «затмения вселенской идеи». После падения второго Рима — Константинополя, «*третий Рим*» — Москва* возмнила себя единственным в мире убежищем правой веры и истинного благочестия. В то время православная Русь считала себя единственной обладательницей Христа и христианства; греков она презирала, а инославные вероисповедания ставила на одну доску с язычеством. Говоря словами В. О. Ключевского, органический порок древнерусского церковного общества заключался в том, что «оно считало себя единственным истинно правомерным в мире, свое понимание Божества исключительно правильным, Творца вселенной представляло своим собственным русским Богом, никому более не принадлежащим и неведомым»².

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

И станешь в славе ты чудесной
Превыше всех земных сынов,
Как этот синий свод небесный,
Прозрачный Вышнего покров³.

Понятно, что и тут в основе национального мессианизма лежало «затмение вселенского». Хомяков мог верить в Россию как единственную в мире спасительницу народов, лишь поскольку он проводил знак равенства между вселенским и «православным», а на место «православного» так или иначе подставлял русское. Однако у Хомякова в этом отношении были колебания; стертая граница между вселенским и русским у него от времени до времени восстанавливалась. Она исчезла окончательно у Достоевского, который должен быть признан наиболее типическим выразителем русского национального мессианизма.

Для него западные вероисповедания — выражение веры нехристианской; в особенности римский католицизм, говоря его

словами, — «не Христа проповедует, а антихриста». По Достоевскому, он в сущности, даже и не вера, а продолжение западной римской империи. Этим-то и определяется призвание России. «Надо, чтобы воссиял в отпор Западу наш Христос, которого мы сохранили и которого они не знали». Обновление человечества в будущем совершится «одной только русской мыслью, русским Богом и Христом». Именно в России совершится новое пришествие Христово. Народ русский есть «на всей земле единственный народ-богоносец, грядущий обновить и спасти мир именем нового бога, — ему одному «даны ключи жизни и нового слова»⁴.

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

Мы имеем здесь иллюзию, которая умерла и не воскреснет. Я не говорю о тех бесчисленных посрамлениях, которым подвергалась и доселе подвергается русская государственность; одних эмпирических фактов недостаточно, чтобы поколебать веру, которая по самой природе своей есть «уповаемых извещение». Но в данном случае потерпела крушение не какая-либо «эмпирическая данность», не какая-либо конкретная величина, а самая *идея* святой государственности. *Теократия как так[ов]ая* была изобличена и развенчана; в этом пришлось убедиться самому Соловьеву. К концу жизни он понял, что государственности как так[ов]ой нет места в Царствии Божием, что Царство Божие даже в земном своем осуществлении не теократично, а анархично⁵. Тем самым рухнула мечта об особой мессианической задаче русского государства. Но вместе с тем пала и последняя опора русского национального мессианизма. Теперь совершенно непонятно, на чем он держится.

Каковы бы ни были недостатки старорусского национального мессианизма, у него по сравнению с мессианизмом новейшим

было одно несомненное преимущество — преимущество цельности и последовательности: его сторонники могли дать ясный отчет в своем уповании. На вопрос, чем удостоверяется особое избрание и особая близость России ко Христу, наши отдаленные, допетровские предки могли отвечать словами инока *Филофея**, обращенными к великому князю *Василию**, отцу Грозного: «Соборная Церковь наша в твоём державном царстве одна теперь паче солнца сияет благочестием во всей поднебесной; все православные царства собрались в одном твоём царстве; на всей земле один ты — христианский царь».

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

Как раз этой ясности недостает современным поборникам национально-мессианской идеи, и это — по той простой причине, что у них эта идея оторвана от всех своих исторических корней. Они не могут отождествлять православного с вселенским, потому что это значило бы вычеркнуть из своего образования Соловьева. Также невозможна для них стала пережитая и отвергнутая самим Соловьевым вера в теократическую империю, в мессианское русское царство.

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

Смирится в трепете и страхе,
Кто мог любви завет забыть.
И третий Рим лежит во прахе,
А уж четвертому не быть⁶.

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

II

Тут перед русской религиозной мыслью, как в сказке об Иване Царевиче, открываются три дороги. Изберет она средний путь, поедет прямо перед собою — будет ей и холодно и голодно и ни-

куда она не доедет. Поедет она направо — сама погибнет, но зато конь останется целым. К счастью, есть еще и третий, спасительный путь — налево: тут приходится пожертвовать любимым коньком. Зато сама религиозная мысль останется целой.

Два первых пути уже испробованы. Средним путем поехал С. Н. Булгаков*, который предлагает некоторый компромисс между вселенским идеалом и старой славянофильской концепцией. С одной стороны, от его внимания не ускользнул тот факт, что Достоевский верил не в религиозное призвание только, а в «исключительную миссию»⁷ русского народа. С другой стороны, однако, в его собственном религиозном сознании против этой исключительности восстает вселенская христианская идея. Чтобы выйти из этого затруднения, он решил пожертвовать исключительностью, смирить гордость национального мессианства посредством «аскетического урегулирования»⁸ национального чувства. Но эта попытка найти средний путь между Сциллой и Харибдой вселенского христианства и языческого национализма старого славянофильства не послужила на пользу ни религиозной мысли, ни ее любимому коню. С одной стороны, от «национального аскетизма» национальному мессианизму стало и холодно и голодно. Он похудел и побледнел до неузнаваемости, почти совершенно утратил свою физиономию. С другой стороны, изголодавшаяся по вселенскому христианству религиозная мысль не получила той новой пищи, которая могла бы ее насытить: она не достигла цели и не подвинулась вперед, потому что не решилась расстаться с любимым конем.

Решение, к которому пришел С. Н. Булгаков, одинаково неудовлетворительно и с точки зрения последовательного национального мессианизма, и с точки зрения последовательного христианства. Он ясно видит, что национальный мессианизм легко переходит в то, «что обыкновенно называется национализмом». По его словам, «идея избрания слишком легко вырождается в сознание особой привилегированности, между тем как она должна родить обостренное чувство ответственности и усугублять требовательность к себе». «Национальный аскетизм должен полагать границу национальному мессианизму, иначе превращающемуся в карикатурный отталкивающий национализм»⁹.

В этих словах обнаруживается самая слабая точка всего построения С. Н. Булгакова. «Ограниченный мессианизм» есть кричащее внутреннее противоречие. Одно из двух: или данный народ есть воистину народ-Мессия, *единственный* в мире народ, призванный явить спасение всему миру, или он не Мессия вовсе. Мессианическое призвание «избранного» народа не может быть

ни ограничено, ни разделено им с каким-либо другим народом. В этом можно убедиться на примере того единственного национального мессианизма, истинность которого с христианской точки зрения представляется вполне достоверною. Если бы евреи в Ветхом Завете не были *единственным* избранным народом, призванным родить Христа, если бы Ветхий Завет вообще не был заключен Богом с *одним* Израилем, в отличие от прочих народов, Израиль не был бы народом-богоносцем и народом мессианическим.

Ограничивать *исключительность* национального мессианизма — значит просто-напросто уничтожить его. В этом отношении мессианическая теория С. Н. Булгакова в высшей степени поучительна. По его толкованию, «славянофильское выражение «русский Христос» можно понимать, между прочим, и в смысле констатирования того факта, что различные народности, как реально различные между собою, каждая по-своему воспринимает Христа и изменяется от этого принятия. В этом смысле можно говорить (вполне серьезно и без тени всякого кощунства) не только о русском Христе, но и о греческом, об итальянском, о германском так же, как и о национальных святых¹⁰.

Это истолкование во всех отношениях и со всякой точки зрения неприемлемо. Достоевский, который в самом деле думал, что мир должен быть спасен неведомым Западу *русским* Христом, увидел бы в признании немецкого и итальянского Христа полное ниспровержение своей веры в «народа-богоносца» и был бы прав, потому что весь смысл этой веры в том, что одному народу русскому «даны ключи жизни и нового слова». С другой стороны, совершенно неудовлетворенным остается и вселенское христианское сознание.

Идея «русского Христа», как понимает ее С. Н. Булгаков, тем более соблазнительна и опасна, что в ней заблуждение смешано с некоторою частицею истины, а потому не сразу бросается в глаза. Истина тут заключается в *констатировании факта*, что различные народности воспринимают Христа каждая по-своему. Заблуждение же заключается в возведении этого факта в принцип и норму. Это легче всего объяснить сравнением. Возможно, что различные народы по-разному воспринимают не только Христа, но и свет солнечный, так как не видят одинаково всех цветов спектра. Например, древние греки называли море не голубым, а «фиалковым», вследствие чего существует предположение, что *голубого* луча в солнечном свете они не видели. Возможно, что существуют и теперь другие факты цветной слепоты, различные у разных народов. Не станем же мы, однако, на этом основании

говорить о солнце греческом, германском или итальянском и утверждать, что нам всех ближе солнце русское. По словам С. Н. Булгакова, истинная религия, «будучи сверхнародна по своему содержанию, остается не безнародна по способу усвоения»¹¹. Совершенно верно: но почему же, однако, нам кажется странным и даже смешным говорить об истине немецкой, итальянской или русской; почему это очевидное во всех других случаях нарушение *единства* истины вдруг перестает быть очевидным, когда речь идет о высшем откровении безусловной Истины — о Христе? Во всех других случаях для нас на первом плане сама Истина в ее полноте. Зачем же нам в Христе прежде всего искать и утверждать нашу «Святую Русь», наш несовершенный национальный угол зрения с его неизбежной ограниченностью и цветной слепотой? И дозволительно ли эту цветную слепоту превращать в определение самой истины, т. е. в данном случае — самого мессианства! Христос русский, итальянский и немецкий — ведь это все равно что фиолетовое, зеленое или голубое солнце.

По С. Н. Булгакову, «способность совершенно особого восприятия божественной полноты, выделения из нее особого луча из божественной *плеромы** и есть то, что для религиозного воззрения представляется в природе национальности наиболее ценным и важным»¹². Тут-то и бросается в глаза роковой недостаток всей разбираемой точки зрения. Ведь божественная плерома объединяет в себе все лучи спектра, всю ту бесконечно многообразную радугу цветов, которая составляет содержание духовной жизни всех национальностей. Неужели же в природе национальности самым важным и ценным представляется ее способность *воспринимать один только свой особый луч*? Не значит ли это возводить в идеал и норму национальную ограниченность? Это несправедливо прежде всего в отношении самой национальности. Совершенно верно, что у каждой национальности есть свой «особый луч»; но самое важное и ценное в ней не ее способность отделяться и замыкаться в этой своей особенности, а ее призвание — объединять этот луч со всеми другими лучами в единстве плеромы, ее способность видеть их всех в единстве белого солнечного луча. Этим окончательно ниспровергнут «национальный мессианизм» в смягченной булгаковской его форме. Национальным может быть лишь тот или другой ограниченный угол зрения на мессианство, но отнюдь не оно само. На случай, если сказанное по этому предмету покажется недостаточно убедительным, я позволю себе напомнить, что точка зрения С. Н. Булгакова за много веков до него была известна апостолу Павлу и вызвала с его стороны протест столь же горячий, сколь и убедительный.

По словам С. Н. Булгакова, «нам, русским, ближе и доступнее именно наш русский Христос, Христос *преп. Серафима** и *преп. Сергия**, нежели Христос *Бернарда Клервосского**, или *Екатерины Сиенской**, или даже Франциска Ассизского»¹³. С точки зрения чисто фактической это, разумеется, так же верно, как и то, что католикам ближе христианство Петрово, а протестантам христианство Павлово. Но фактически нам, может быть, еще ближе христианство Обломова. Вот почему, если мы попытаемся наше фактическое возвести в нормальное и должное, — мы встретимся с категорическим запретом апостола Павла.

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

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

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

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

ленской идеи пришел конец, и национальному мессианству суждено такое же забвение, как осужденному апостолом Павлом христианству домашних Хлоиных.

III

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

У Н. А. Бердяева этот антагонизм между национально-мессианским и вселенским сказывается в форме чрезвычайно яркой и определенной. Я уже отметил, что в мессианизме в противоположность миссионизму он видит исключительное призвание одного избранного народа — народа Божьего — в отличие от прочих. Об этом он говорит буквально так:

«Данный народ — избранный народ Божий, в нем живет Мессия. Всякий мессианизм коренится в мессианизме древнееврейском. Так, польские мессианисты верили, что польский народ есть Христос среди народов, что гибель Польши была распятием Мессии, что это — народ избранный и исключительный, призванный быть провозвестником новой христианской эпохи»¹⁴.

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

От эмпирического обоснования своей веры в «народа-богоносца» он отказывается, и в этом он, разумеется, совершенно прав: фактами вообще невозможно ни обосновать, ни опровергнуть религиозную веру, тем более в данном случае, когда вследствие великого множества фактов отрицательных вера в «народ-Мес-

сию», по признанию ее собственных сторонников, подвергается «огненному испытанию».

Вместо того Н. А. Бердяев мечтает об основании мистическом. По его словам, «дух народа воспринимается лишь мистической и художественной интуицией. А религиозное призвание его зависит от пророчеств»¹⁵. «Нельзя обосновать никакого мессианизма на вере как на историческом и этнографическом факте, т. е. на вере как объекте исторического познания; мессианизм можно обосновать лишь на вере как факте внутреннего откровения и прозрения, на вере как субъекте познания»¹⁶.

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

Испытывая с этой точки зрения «внутреннее прозрение» Н. А. Бердяева, приходится убедиться в полном его противоречии с объективным явлением Христа, пришедшего во плоти. В объективном откровении не только нет каких-либо следов русской точки зрения, но она прямо исключается и духом и буквой Евангелия. Решительно умалчивая о каком-либо исключительном отношении Христа с каким-либо одним народом, оно ясно и категорически говорит об общем призвании их *всех*.

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

Вот почему на почве Нового Завета так ясно обнаруживается несостоятельность взаимно друг друга уничтожающих мессианических притязаний различных народов, все равно — русских,

польских или португальских, о которых было недавно сообщено в одной из наших газет.

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

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

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

Если Н. А. Бердяеву кажется, что именно мессианское национальное сознание есть сознание вселенское и религиозное, «проникнутое верою в Мессию»¹⁷, это именно и значит, что он не разглядел дерзновенного обмана переряженного языческого национализма. Опасность велика; национализм этот уже не раз кружил русские головы обманчивой личиной правды; и дело всегда кончалось бесовским танцем.

У Н. А. Бердяева до этого еще не дошло, но уже и у него замечаются зловещие признаки головокружения, вызванного национальной гордостью. Так, например, он думает, что одни русские взыскивают Небесного Иерусалима, сходящего на землю. Этим будто бы «русские радикально отличаются от людей Запада, прекрасно устроившихся и довольных, град свой имеющих»¹⁸. В сущно-

сти, ведь это значит утверждать, что религиозность вообще есть *исключительно русская* черта, ибо что же вообще такое религиозность вне «искания града»? В своем патриотическом ослеплении Н. А. Бердяев не замечает здесь ни блаженного *Августина**, ни *Франциска Ассизского**, ни *Жанны д'Арк**, ни немецкой мистики, ни всего того, что составляет религиозную идею и религиозную жизнь Запада¹⁹.

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

Казалось бы, отсюда следует только один возможный вывод: христианство не терпит таких противоречий, оно не совместимо с этой гордостью, которая возводит что-либо относительное, все равно — национальное или личное, в безусловное. Не так, однако, рассуждает Н. А. Бердяев. По его словам, «в стихотворениях Хомякова отражается двойственность славянофильского мессианизма: русский народ — смиренный, и этот смиренный народ сознает себя первым, единственным в мире. Славянофильское сознание бичует грехи России, и оно же зовет Россию к выполнению дерзновенной, гордой задачи. Россия должна поведать миру таинство свободы, неведомое народам западным. Смиренное покаяние в грехах, самоуничужение, национальное смирение чередуются у Хомякова с «гром победы, раздавайся». Хомяков хочет верить, что русский народ — не воинственный, но сам он, типичный русский человек, был полон воинственного духа, и это было пленительно в нем. Он отвергал соблазн империализма, но в то же время хотел господства России не только над славянством, но и над миром»²⁰.

По его мнению, «эта антиномичность мессианского сознания неизбежна, это сознание противоречиво по существу, и противоречивость эта не есть отрицание правды его. Нельзя рационалистически преодолеть противоречия славянофильского сознания, — нужно принять и изжить их. Самый смиренный народ — самый гордый народ. С этим ничего не поделаешь. С мессианским сознанием не мирится лишь (?) самодовольство и поклонение голому факту»²¹.

Ввиду частых за последнее время злоупотреблений понятием «антиномизма» нелишним будет вспомнить, что под «антиномией» принято разуметь *необходимое* противоречие, с которым неизбежно сталкивается мысль при исследовании того или другого

философского вопроса. С этой точки зрения приходится убедиться в отсутствии чего-либо похожего на «антиномию» там, где видит ее Н. А. Бердяев. Если тот или другой народ смиряется перед Богом и вместе гордится высоким призванием, которое он *действительно* имеет, то тут нет не только антиномии, но даже и противоречия, потому что «гордостью» в данном случае называется не отсутствие смирения, а просто признание за собою достоинства, что вполне совместимо со смирением. Человек может признавать за собою царственное достоинство по отношению к *низшей* природе и вместе с тем смиряться перед *высшим* Божественным миром; тут смирение и гордость даже не сталкиваются между собою и не противоречат друг другу, потому что относятся к разным сферам бытия. Наоборот, в национальном мессианстве Н. А. Бердяева есть несомненное противоречие; но оно не заключает в себе антиномии, потому что представляет собою простую легкоустраняемую ошибку. Тут «народ-богоносец» в одно и тоже время *самый смиренный*, потому что он смиряется перед Мессией как высшим, и *самый гордый*, потому что он сам мнит себя народом-Мессией, стирает ту самую грань между низшим и высшим, во имя которой должно смиряться. Тут мы имеем действительно несовместимое со смирением самопревознесение. Народ, «смирено мнящий себя Мессией» и в качестве такого гордящийся своим преимуществом перед другими народами, просто-напросто смешивает в своем лице черты Христа и Вельзевула. Нужна большая степень ослепления, чтобы не видеть здесь петушиные ноги у ангела и принимать их за антиномию.

Понятно, что наша эпоха пробуждения и подъема религиозного сознания является вместе с тем и критическим периодом религиозных искушений и неслыханных доселе соблазнов. Враждебные религии силы делают все возможное, чтобы *для себя* использовать новые источники воодушевления, навести туман на мысль, овладеть воображением и *обмануть* религиозное искание. Чтобы не стать жертвой обмана, когда грубого, а когда и тонкого, нужно удвоить бдительность и с величайшей критической осторожностью относиться ко всем религиозным учениям. В наше время объявилось много истолкований веры, которые, при глубоких принципиальных различиях в других отношениях, сходятся в общем стремлении локализовать Христа — подставить на место универсального Его явления что-либо местное, ограниченное. Одни утверждают, что «Он — здесь в потаенных комнатах», ведет таинственные беседы с кружками посвященных. Другие возражают: нет, Он там — в Ясной Поляне; третьи отождествляют Его царство с революцией: они полагают, что Он в ле-

вых партиях и срывает аплодисменты на многолюдных собраниях интеллигентов²². Наконец, четвертые заявляют: нет, Он странствует по всему пространству земли русской, дружит с бунтарями, но в общем смахивает на «дядю Власа»²³.

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

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

IV

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

Здесь религиозной мысли не приходится изобретать чего-либо нового. Тот волшебный путь, который предстоит пройти нашему Ивану Царевичу, есть на самом деле давно проторенная и *большая* дорога, которая много превосходит древностью не только славянофильство, но и самую Россию. Она предугазана Спасителем, пройдена Его учениками и с изумительной яркостью изображена «апостолом языков»²⁴. У него мы найдем христианское учение о национальности замечательно стройное, целостное и выраженное с исчерпывающей полнотой.

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

Самое существование национального мессианизма возможно лишь благодаря забвению *Пятидесятницы**. Она не имела бы

места, если бы апостолы чрез сошествие Св. Духа не отрешились бы от особой близости к национальному еврейскому мессианству. Апостолам подлинного мессианства на земле были одинаково близки все народы; и оттого-то их высшее религиозное вдохновение заговорило всеми языками в мире. Два великих чуда совершилось в Пятидесятнице: во-первых, она собрала все народы земли во едином исповедании; во вторых, она утвердила положительное призвание каждого народа через упразднение естественных границ между национальностями. Основное отличие между национальностями — *язык* тут не только не упразднился, но получил высшее утверждение и освящение. Каждый народ нашел в этом откровении всенародного Мессии свой особый *огненный язык*. Но в Пятидесятнице эти особые языки перестали быть границами для всенародного общения. Для продолжателей и преемников Мессии все языки земли стали одинаково прозрачны и понятны. «В Иерусалиме же находились Иудеи, люди набожные, из всякого народа под небесами. Когда сделался этот шум, собрался народ и пришел в смятение, ибо каждый слышал их говорящих его наречием. И все изумлялись и дивились, говоря между собою: сии говорящие не все ли Галилеяне? Как же мы слышим каждый собственное наречие, в котором родились» (Деян. II, 5—8). Те, кто утверждает, что языки должны не соединять людей во Христе, а разделять Христа на множество отдельных явлений по национальностям, явно заменяют Пятидесятницу вавилонским столпотворением.

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

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

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

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

V

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

национальную идею; духовный облик России хронически заслонялся фантастической грезой «народа-богоносца».

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

Для Хомякова невозможна самая постановка вопроса о специфических особенностях восточного православного христианства, потому что, вопреки апостолу, оно для него — не ветвь, а *целое* дерево. Он не может признать православия особым, специфическим явлением среди христианства, потому что он отождествляет его с самим христианством. Православное или вселенское христианство для него — одно и то же. Поэтому он определяет православие такими общими чертами, которые составляют свойства христианского церковного идеала вообще. Говоря словами Н. А. Бердяева, у него «вся святыня вселенской церкви Христовой — свобода, любовь, органичность, единство, — все заключено лишь в восточном православии, в западном же католичестве ничего этого нет, есть одни лишь уклоны и грехи человеческие»²⁵.

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

ты в русском народном характере. Индивидуальное, особенно у него, потонуло в абсолютном, универсальном.

А в результате, когда рухнула фантастическая постройка вселенской теократии, от соловьевских характеристик «русской национальной идеи» ничего не осталось. Мы и до сих пор чрезвычайно мало знаем о том, что она такое. Нас слишком долго держали в убеждении, что русский человек — не просто человек с определенными конкретными чертами расы и народности, а «все-человек», объемлющий черты всех национальностей, что неизбежно ведет к утрате собственной национальной физиономии. Мы привыкли видеть в России целый мир и начинаем уже поговаривать о том, что нет в ней ничего местного, ибо она не запад и не восток, а «Востоко-Запад». Нам тщательно внушали мысль, что Россия — или народ-Мессия, или ничто, что вселенское и истинно русское одно и то же. Когда же рушится эта дерзновенная мечта, мы обыкновенно сразу впадаем в преувеличенное разочарование. Присущий нашему национальному характеру максимализм заставляет нас во всех жизненных вопросах ставить дилемму — «или все, или ничего». Вот почему от чрезмерности возвеличения мы так легко переходим к чрезмерности отчаяния. Или Россия — народ-богоносец, или она — ничтожнейший народ, а может быть, даже и вовсе не народ, а бессмысленный механический конгломерат, колосс на глиняных ногах, который скоро рухнет от внешнего удара²⁶.

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

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

Отрешение от национального мессианства для нас необходимое условие прозрения в наше действительное религиозное призвание. Наглядное доказательство тому — последний период творчества Соловьева. Именно благодаря крушению его горделивой мечты о третьем Риме у него открылись глаза на индивидуальное специфическое и вместе бесконечно дорогое в православной и русской религиозности. В пророческом видении «Трех разговоров»²⁷ он угадал духовный облик России; в кратком, вскользь брошенном намеке он высказал о ней больше, чем в многочисленных сочинениях предыдущей эпохи. В ярком художественном образе он раскрыл то, чего раньше никак не могли схватить ни его, ни чьи-либо другие теории.

В «Трех разговорах» нет и следа «народа-богоносца», а есть вместо того три ветви единого христианского ствола, которые необходимо восполняют друг друга, *в равной мере* подготавливая пришествие истинного Мессии. Есть *христианство Петрово*, или римское, *христианство Павлово*, или протестантское, и *христианство Иоанново* — православное и русское. Русский народ, олицетворяемый старцем Иоанном, тут — не в большей мере народ мессианический, чем Италия, родившая кардинала Симоне Барджони, и Германия, давшая миру профессора Паули²⁸. Оставлена дерзостная мысль о том, что великий синтез вселенского христианства будет делом одной России. Этот синтез в «Трех разговорах» осуществляется не каким-либо народом, а всеми народами во *Христе*, сходящем с неба на землю. А России принадлежит более скромная роль: она осуществляет на земле не объединение *всего* христианского мира, а только одну необходимую *особенность* среди христианства. Это — то *мистическое* христианство, которое олицетворяется образом *неумирающего* апостола Иоанна, — христианство апокалиптических откровений с его прозрением в тайну воплощенного Слова, *в тайну человека, обожженного во Христе и потому уже не могущего умереть*. Соловьев по-прежнему думает, что церковь восточная, в отличие от западной, есть *церковь предания*; но теперь только он видит — *в чем жизнь* этого предания, в чем заключается то неумирающее, вечное слово, которое должна сказать миру православная Россия. И как просто, естественно и гармонично сочетается мистический образ апостола Иоанна с живой, ярко народной фигурой русского старца Иоанна — епископа, живущего на покое!

В этом старце Россия находит свой подлинный огненный язык, который бесстрашно разоблачает тайну беззакония, испытывая антихриста по способу апостола Иоанна — через исповедание воплощенного Слова. И тут же в пророческом предвидении фило-

софа возрождается чудо Пятидесятницы. Огненные языки не разделяют народы, а объединяют их. Христианство Петрово, Иоанново и Павлово объединяются в общем исповедании.

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

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





Н. Н. ГЛУБОКОВСКИЙ

Православие по его существу

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

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

I

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

Последнее не имеет выработанных и санкционированных формул, выражающих его отличительную сущность в себе самом и по сравнению с другими христианскими исповеданиями. Поэтому принимаются и утилизируются для характеристики православия разные ходячие сентенции, употребляемые и иногда защищаемые также и самими православными. На деле этим вносятся новые недоразумения, где внутреннее подавляется внешним и искажается от подобного насилия.

Таково наиболее распространенное убеждение, что православие есть известная националистическая форма христианства,

которое получает в нем и национальное ограничение и националистическую исключительность, когда, замыкаясь в рамки своей национальности, усвоит ей особые права преимущественного обладания и необходимого посредничества в получении и раздавании христианских благ. Опорой для этого понимания служат общепринятые — даже у православных — названия «Греко-Восточное православие», или «Восточная Греко-Российская Церковь». Здесь эпитеты отмечают отличительные свойства предмета, и о нем приобретает такое суждение, что православие представляет нечто «греко-восточное» или «восточно-греко-российское». А бесспорно, что в этой комбинации националистический момент оказывается если не единственным, то доминирующим.

И нельзя отрицать, что для данного воззрения отыскиваются исторические оправдания и фактические подкрепления. Греческая Византийско-Константинопольская церковь имеет величайшие заслуги, что преемственно сохранила православие во всей типичности и спасла его от уничтожения и поглощения. Ей мы обязаны, что среди тяжелых и страшных исторических превратностей православие не погибло под гнетом мусульманства и не поддавалось напору инославной пропаганды — особенно со стороны католичества, издавна и усиленно стремящегося к полному владычеству на Востоке. Греческий национализм исторически слился с православием и ограждал его самим своим самосохранением, в свою очередь находя в нем духовный базис для своей самобытности. Православие и эллинизм объединились в тесной взаимности, почему первое стало квалифицироваться вторым. И христианский эллинизм осуществлял и развивал этот союз именно в националистическом духе. Религиозный момент являлся фактором национальных стремлений, соподчинялся им и вовсе не у одних *фанариотов** обращался на служение панэллинистических мечтаний. Последние глубоко вплетались в религиозно-православную стихию и сообщали ей свой колорит, наделив достоинством и правами «*этнарха*»* для всех христианских народов Востока именно Византийского патриарха, который почитался живым и одушевленным образом Христа (*Матфей Властарь** XIV века в «Синтагме» 8). В результате получалось, что все духовно-христианское превосходство принадлежит эллинизму и может другими лишь вторично восприниматься от него. Для православия это значило, что оно всецело содержится в эллинизме и им распределяется под его господством и контролем. В этом отношении просвещенный Григорий Византиос (Βυζαντιος или Византийский, по месту рождения в Константинополе, с 1860 г.

митрополит Хиосский, † Ираклийским в 1888 г.) категорически свидетельствовал, что «миссия эллинизма — божественная и всемирная». Отсюда исконные и непрекращающиеся притязания на исключительное верховенство в православии собственно эллинизма, как его обладателя и раздаятеля. По словам первого ответа (от мая 1576 г.) тюбингенским богословам Константинопольского патриарха Иеремии II († 1595 г.), говорившего в качестве «преемника (ἰαδοχος) Христа» (введение), — греческая «святая Церковь Божия есть мать церквей, и, по благодати Божией, первенствует в знании, неукоризненно хвалится чистотою апостольских и отеческих постановлений, и, будучи нова, стара по православию и поставлена во главу», почему «и всякая христианская церковь должна священнодействовать литургию так же, как и она», церковь Греческо-Константинопольская (глава 13 sub fin). В Константинополе всегда обнаруживали тенденции к церковному абсолютизму в православии и вовсе не благоволили развитию национально-автономных церквей, не легко признавая их даже при иерархическом равенстве. В восточных патриархатах византийско-константинопольский эллинизм нимало не способствует национально-христианской самобытности и всячески отстаивает свою правительственно-иерархическую гегемонию, борясь против национальной независимости Дамаска (Антиохии) и Иерусалима. В Константинополе далеко не с полной охотой согласились (в конце XVI в.) на самостоятельность русской церкви и не совсем помирились с автокефалией Элладской (с половины XIX в.), а по отношению к Болгарской церкви простерли националистическую нетерпимость до церковного разрыва, объявив ее (в 1872 г.)¹ — во всем объеме — «под схизмою». Достойно великого удивления, что поборники крайнего национализма в церковной сфере тогда же (в 1872 г.) признали у других недозволительными национально-церковные стремления и даже провозгласили их новоизмышленною ересью под именем «филетизма»!..*

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

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

Вывод теперь ясен, что по своей природе православие не покрывается национализмом и не срастается с ним. Оно превышает националистические обособления и, водворяясь среди них, бывает примиряющею стихией. В этом направлении развивается новое воззрение, которое тем замечательнее, что в нем конец далеко ушел от своего начала. Идейными творцами и лучшими выразителями этого миросозерцания в православной России были так называемые «славянофилы»*. Горячие, искренние и просвещенные поборники всецелой русской самобытности, — они в настоящем случае отпращивались от доктрин Гегелианской философии о господстве *антиномического** раздвоения, объединяемого в третьем принципе. И если этот закон действует во всемирной истории вообще, то его влияние обязательно и в сфере религиозно-христианской. С этой точки зрения освещается далее и все положение христианства. Нечто основное, покоряя народы, постепенно дифференцируется националистически, пока на Западе не слагается окончательно в две грандиозные христианские группы — католичества и протестантства. Тут два взаимно отрицающие и противодействующие полюса, в которых целостное христианство преломляется в националистических формах и раздвояется соответственно типическому развитию их. Этот

раздор противоборства вызывается не самим единым предметом, а узко-националистическим его восприятием и потому не может оставаться непримиренным, так как иначе пришлось бы признать двойственность в самом основоположительном факторе, чего абсолютно не допускается уже по всесовершенной божественности христианства. Для антиномии католичества и протестантства — объединяющим и поглощающим их объявляется именно православие. В этом своем достоинстве оно должно бы мыслиться безнациональным или сверхнародным. Так это и есть по идее. Однако тогда православие будет чистой отвлеченностью, между тем в истории созидают и движут лишь конкретные силы. Посему и православие может быть историческим фактором только в определенном конкретном воплощении, но таковое всегда, везде и непременно бывает национальным, осуществляясь в известном народе, который служит носителем его духа и распространителем его действия. Нация оказывается вместительницей православия по всему содержанию. В «Окружном послании единой, святой, соборной (кафолической) и апостольской Церкви ко всем православным христианам», изданном при Константинопольском патриархе Анфиме VI в мае 1848 г. (в ответ на энциклику папы Пия IX от 6 января 1848 г. с обращением к восточным христианам) и принятом в России, прямо говорится (в § 17) от имени православия, что «хранитель благочестия (?*λεραολοτης της θρησκειας*) у нас есть тело Церкви, т. е. самый народ». Но последний для выполнения подобной миссии должен быть не механическим конгломератом, готовым распасться, а целостным комплексом с заправляющим центром и объединяющим главою. Православие входит здесь в союз с национальным царством и утверждается на нем. Отсюда старинная русская формула, что первый Рим изменил, второй или новый (Константинополь) пал, но им наследовал третий — Москва, четвертому же не бывать². Царство немыслимо без царя, который ограждает и символизирует его по всем сторонам, включая, конечно, и православие. Так было в Византии, где императоры фактически являлись насадителями и стражами правоверия, а принципиально усвоили божественное происхождение и церковно-иерархическое достоинство самой своей власти. То же истинно и для России. Здесь — по «*Духовному Регламенту*»*, нормирующему церковное устройство от *Петра В[еликого]** с 20-х годов XVIII столетия, и по Основным законам (статья 42) — «Император, яко Христианский Государь, есть верховный защитник и хранитель догматов господствующей веры, и блюститель правоверия и всякого в Церкви святой благочиния». При Павле I (1796—1801 гг.) даже обнаруживались не-

которые притязания на церковное главенство для Императора. Единение тут самое тесное, ибо выковано исторической жизнью и спаялось в ней до монолитности: — Церковь православная исторически создала православного царя в России и обеспечила ему единовластительство, а царь патронировал и оберегал ее, доставляя внутреннее господство и внешнее величие. Православие сливалось с народом в самодержавном Помазаннике. Так в результате всего процесса на почве славянофильских идеалистических концепций вырастал и на практике сложился более конкретный тезис, исповедуемый многими доселе. Это — знаменитая триада: «*Православие, Самодержавие и Народность*»*.

В этой формуле доминирующим является религиозный момент, который проникает оба другие, ибо религиозно санкционирует и делает неприкосновенною светскую власть, сообщая нации вселенское предназначение в ее православно-христианской миссии по всей земле. Тем не менее православие по самому своему влиянию фактически посредствуется национальностью и вспомоществуется светским властительством. Конечно, это фактически применимо к православию в его историческом положении, как верно для католичества и протестантства, если первое носит ясный отпечаток латинства в романской своей природе и физиономии, а о втором свидетельствуется (у *Eduard von Hartmann**) , что оно в «германстве» (*Germanentum*) даже превосходит само христианство. Но столь интимные сближения всегда грозят отождествлением. Неотразимый пример сему у всех пред глазами в позднейшем иудействе, где национализм до того возобладал в самой религии, что здесь сначала надо (кровно) приобщиться к народу иудейскому (через обрезание), чтобы потом соучаствовать в его вере и обетованиях. Нечто подобное неотрицаемо и для вышеуказанной триады, хотя никогда не выражалось исторически во всем масштабе и с совершенною типическою отчетливостью. В ней народность не уравнивается без остатка с православием, но все же служит опорой и вместительницей последнего, почему оно действует и воспринимается под формами ее. Здесь очевидно националистическое ограничение, которое тем резче и теснее, что православие по преимуществу связывается с одним типом государственного устройства, и в данном направлении еще недавно делались в России авторитетные, научно-иерархические попытки догматического оправдания на основании истины Пресвятой Троицы, хотя другие базировались на этом в пользу ограниченной монархии и даже народовластия. Во всяком случае рассматриваемые доктрины или разрешались теоретическою отвлеченностью, или впадали в узкую национализа-

цию. Первое отличалось совершенною расплывчатостью и не представляло самого нужного, ибо лишь говорило о православии, но не показывало и не определяло его в качестве конкретной жизненной силы. Второе грешило обратным, что выдвигало только известное фактическое обнаружение и заслоняло или искажало натуральную сущность, втискивая ее в национальные рамки. Ни там, ни тут не достигалось главнейшего, чтобы выяснить в православии его внутреннюю, эссенциальную природу, которая проявляется «многократно и многообразно», никогда не изменяясь в своей глубине и не исчерпываясь в своей полноте. Взамен сего предлагалось собственно простое описание исторических картин понимания или применения православия, но совсем не оказывалось определения его, как такового.

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

II

По предшествующему обзору очевидно, что православие в равной мере превышает и рамки всякого исторического национализ-

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

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

Этот контраст с христианскими исповеданиями решительно утверждает, что в них имеются лишь частные отражения христианства, между тем православие усваивает себе всю его полноту по бытию и по содержанию. Однако и в первом случае частичное восприятие почитается историческим воплощением целого и фактически реализует его. Естественно, что тут целое принижается до частного и оценивается по этой узкой мерке, совсем ему не тождественной. Целое не захватывается во всю широту, но постигается в частичной ограниченности и по тому самому рисуется несоответственно своему натуральному величию, или неправильно в объективном отношении. Предмет открывается только в части своей и, поглощаясь в ней, обнаруживается односторон-

не и неверно. Это есть понимание «неправое» по его частичности, которая необходимо бывает ограничением и даже искажением целого, когда старается заменять его, являясь в известный исторический момент единственным фактическим представителем всей христианской целокупности. Наоборот, православие хочет быть полным откровением христианства, чтобы последнее выразалось в нем адекватно и — значит — правильно. В этом смысле православие есть «правое» исповедание — *орто-δοξια* — потому, что воспроизводит в себе весь разумеемый объект, само видит и другим показывает его в «правильном мнении» по всему предметному богатству и со всеми его особенностями. Православие удовлетворяет своей «правой» норме именно тем, что совпадает по всему объему со своим предметом, как он дан фактически и существует независимо. Но таковым является подлинное и первоначальное христианство Господа Спасителя и Его Апостолов, — и православие по преемству сохраняет и вмещает его, применяя и раскрывая среди разных исторических условий.

Так получаем, что по своему внутреннему упованию православие мыслит себя христианством в его изначальной полноте и неповрежденной целостности. Оно принципиально разграничивается от других христианских исповеданий не как истина от заблуждений, а собственно в качестве целого по сравнению с частями. Последние уже выделяются из него и для оправдания и обеспечения своей автономии вынуждаются настаивать на прямом обособлении с резким оттенением своих отличительных свойств и такой несродности, которая исключает смешение и передачу. По самой своей целостности православие не чувствует к сему внутренней надобности, ибо носит в себе все части и не имеет ни нужды, ни желания дифференцироваться от них. В том и специальная его природа, что православие все в себе содержит и внедряется до тесного гармонического единства всех органов церковного тела. Тогда для него бывает нормально лишь функция внутреннего сплочения всех частей с господством претворяющей центростремительности и с подавлением всяких уклонов и отпадений. Тут нет объективной расчлененности, а потому не находится ее и субъективно, или в самом вероисповедном самоопределении. С этой точки зрения в православии натуральны собственно вероизложения общего характера с откровением своего подлинного апостольского содержания, но ничуть не с раздроблением в нем разных элементов. Ведь целому никогда и нигде не могут противостоять и противопоставляться известные части, — и подобная адвересативность [«противительность». — *Ред.*] мыслима только среди них самих, или со стороны их по от-

ношению к целому. Они расходятся между собою именно по своей частичности и для оправдания самого выделения из целого типически обособляются от него. В контраст сему целое не имеет ни малейшей причины и внутренней потребности нарочито различать себя от частей — по самой непосредственной очевидности этого факта для всех зрячих. Целое искони было прежде частей и всегда остается больше их, для чего не нужно никаких доказательств, которых — естественно — и не дается по собственной инициативе ради своего самоопределения.

В данном свойстве заключается источник своеобразного явления, недостаточно понятого и оцененного в западном *инославии**. Последнее ищет точных «*символических книг*»* у православия и даже старается помочь ему собранием и изданием таковых. Но в этом кроется большое недоразумение, которое практически переходит уже в заблуждение. На самом деле православие не имеет «символических книг» в техническом смысле, и всякие речи этого рода ведутся лишь крайне условно и приспособительно к конфессиональным западным схемам вопреки природе и истории православия. Оно почитает себя правым или подлинным учением Христовым по всей первоначальности и неповрежденности, а тогда — какая же может быть у него особая отличительная доктрина кроме Евангельско-Христовой?! И сама Церковь православная доселе не употребляет специальных «символических книг», довольствуясь общими традиционными документами вероопределяющего характера. Это мы видим при архиерейском посвящении, где хиротонисуемый³ во свидетельство своего правоверия прочитывает только древнейшие символы. Но еще решительнее и рельефнее эта черта обнаруживается в «чине православия», поныне совершаемом на литургии в кафедральных соборах в «*Неделю православия*»* (η χιριαχη или η εορτη της Ορθοδοξιας), т. е. в первое воскресенье Великого поста, в память «торжества православия» (19 февраля 842 г.)⁴ при императрице Византийской Феодоре (842—845 гг.) При этом священнослужении лишь отвергаются и осуждаются ложные еретические мнения — с молитвою об обращении и спасении заблуждающихся грешников, а исповеданием веры православной бывает древнецерковное вероизложение. «Последование спасительному откровению» Божию выражается здесь общепринятым «*Никео-Цареградским*» *символом**, и именно по отношению к нему громогласно возглашается: «сия вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера православная, сия вера вселенную утверди». Далее прибавляется: «Еще же соборы святых Отец, и их предания и писания Божественному откровению согласная приемлем и утверждаем...

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

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

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

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

Всюду проповедаются возобновление и восприятие истинного первохристианства в его подлинной целостности. Это по-видимому вполне сходно с самоопределением православия, но скрывает глубочайшее различие. Ничуть не для критики, здесь неуместной и нам совсем не любезной, а просто для выяснения дела позволим себе напомнить, что протестантство родилось при активном пособии научного знания и могущественно способствовало его грандиозному прогрессу. Научное западное богословие является порождением протестантизма и потому может служить для него самую наглядную характеристикой. И вот в этом отношении существенно важно, что протестантская рациональная наука ни во всей современной церковности, ни в предшествующем церковно-историческом развитии не находит более или менее точных воплощений первоначального христианства. Оно, якобы, сразу где-то затерялось и никогда не имело адекватного выражения. В историческом процессе имеются лишь фрагментарные осколки с неполными и нечистыми преломлениями подлинных христианских лучей. Пред нами оказываются только разрозненные христианские материалы, по которым и надо воссоздать изначальное целое. Понятно, что для сего требуется работа научно-рационального творчества, чтобы по туманным очертаниям через тьму веков разглядеть подлинный лик Христов и зарисовать его с реалистической жизненностью. Для наших целей мы получаем отсюда, что здесь созидающим фактором бывает научный ра-

зум, действующий рациональным методом. И как далеко можно уйти по этому пути, — мы хорошо знаем по печальным урокам новейшей протестантской критики. В своих крайних фракциях она не принимает ни одного аутентичного изображения Господа Искушителя и все усваивает таинственному безличному процессу постепенного формирования христианских преданий, отлагавшихся в новозаветных книгах. Частные индивидуальности не играли тут конститутивной роли и для дела вовсе не нужны, а наука, как и жизнь, не терпит ничего излишнего. Но — верное для продолжения процесса — должно быть не менее справедливым и по отношению к началу, что для него столь же мало надобен индивидуальный фактор, который ныне прямо устраняется новейшим «религиозно-историческим» знанием от всякого участия в последовательном развитии, где действуют лишь общие законы поступательного движения с дифференциациями, переплетениями, новообразованиями и т. п. В конце концов, при возникновении христианства оказывается совершенная пустота, где нет ни Христа, ни Павла, ни Апостолов.

Этот вывод, конечно, совсем не общепринятый в протестантской науке, но он вовсе и не является для нее чудовищным, ибо представляет только крайнее применение основных ее начал. Тогда для нас неотразимо, что в них принципом христианской реставрации полагается если не прямой рационализм, то непременно чистая рациональность. А при таких условиях для всех ясно без всяких аргументов, что здесь мы имеем самый резкий контраст православию. Оно решительно и исключительно базируется на традиционной преемственности непосредственного восприятия и всецелого сохранения⁵. По православному самосознанию, подлинное христианство догматически принудительно само по себе, исторически же представляет нечто фактически данное и реально действующее именно в православии. Но искомым не может быть налично существующее. Его нечего открывать, а надо только сохранять в священном благоговении, обязательном для того, что явлено свыше от Бога через Сына в Духе Святом. Момент рациональности христианства для православия бывает вторичным, как разумное постижение и научное оправдание факта, который может быть непосилен для человеческой ограниченности и по своей божественной сущности всегда останется для нее иррациональным (1 Кор. 1, 18 след., 27 сл.; II, 11 сл., и мн. др.). Православие исповедует с Апостолом Павлом (2 Кор. IV, 13): *«имуще той же дух веры, по писанному»* [Псал. 115, 1]: *«веровах, тем же возглаголах»* (ἐπιστεύσα, διὸ ἐλάλησα) *и мы веруем, тем же и глаголем»* (καὶ μεῖς πιστεύομεν, διὸ καὶ λαλοῦμεν). Пра-

вославие есть лишь провозглашение исконного христианства — восприятием его, а не обоснованием, — верою, а не разумом. Последний познает именно верой (Евр. 11, 3: *πιστι νοουμεν*) и в самом рациональном постижении христианства всецело подчиняется его фактическому верховенству, только стараясь осмыслить для себя своими недостаточными средствами.

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

Но бесспорно, что к жизни нельзя реально примкнуть теоретическим зачислением чрез простое рациональное ее признание. Обязательно присоединиться фактическим погружением в нее, как общение отделившегося ручейка восстанавливается лишь сливанием с центральным потоком. Православие гарантирует себе подлинную изначальную христианственность преемственным восприятием, обеспечивающим непрерывное течение, и ни для кого не допускает возможности иных путей и связей. Рациональная реституция [восстановление] подлинного христианства принципиально неприемлема для православия, которое в самом корне не согласно с подобными предпосылками. В них христианство представляется по преимуществу доктриной, если и божественной, то все-таки больше рациональной в качестве особой религиозной концепции, хотя бы даже «богооткровенной». В этом у него совершенная аналогия со всеми другими религиозно-философскими школами и учениями. А по отношению к ним всячески допустимо, что можно приходиться к сходным выводам и созерцаниям вполне независимо, почему мыслимы, напр., *пифагорейцы** по убеждениям, вовсе не знавшие *Пифагора** и его системы по изучению их. Еще проще усвоить по книгам известные религи-

озно-философские воззрения и стать исповедником их, не будучи в действительных отношениях с самими творцами. По существу так смотрят на христианство и рациональный протестантизм, и научный рационализм, для которых не было бы странным принять за христианина, напр., покойного *Лихунчана**, якобы читавшего Новый Завет, если бы этот «китайский Бисмарк» принял последний, но ограничился теоретическим согласием с ним, не вступая в фактическое единение ни с одною христианскою церковью.

Православие безусловно отвергает этот метод и в самой основе и в смягченных модификациях. В первом отношении предполагается, что какой-нибудь язычник, изучив новозаветные книги, усвоил христианские истины и тем самым сделался бы настоящим христианином: — это и неизбежно и нормально по рационалистической логике. Типом второго рода был бы такой случай, что та или иная еретическая община отвергнет свои заблуждения и данным актом *eo ipso* [тем самым] восстановит свое истинно-христианское достоинство. Подобное явление опять же вероятно по рационалистическим взглядам и фактически достаточно иллюстрируется *старокатоличеством**. Последнее, доказывая и свидетельствуя свою верность догматам и канонам древней нераздельной Церкви семи вселенских соборов, желает и домогается от православия прямого церковного признания его помимо и вне присоединения к какой-нибудь из существующих православных церквей. Предлагается и не требуется не собственно воссоединение, какое было, напр., в 1898 г. в России с сирохалдейскими несторианами (*айсорамии**), присоединившимися в С.-Петербурге (25 марта) в лице своего главы покойного епископа Супурганского Мар-Ионы, а лишь взаимообщение, столь несоответственно практикуемое на Западе (во всяких *Intercommunion*'ax). Доселе эти старокатолические притязания не имели успеха и вполне справедливо встречали решительный отказ. И со стороны православия здесь не было и нет ни надменности, ни каприза, ибо это вызывается самым существом дела, — и старокатолики, добываясь совсем иного отношения, обнаруживают наглядно, что они пока не проникли жизненно в глубину православия и не срослись с ним по духу в своем христианском настроении, которое продолжает оставаться у них рационально-западным. Немыслимо получить воду из недосягаемого источника, не обратившись к текущей из него реке, и без ее посредства нельзя войти в единение с ним. Православие есть благодатно-христианская жизнь, — и преимуществами последней можно фактически воспользоваться совсем не теоретическим познанием или отвле-

ченным зачислением, а исключительно живым реальным союзом, когда к ней сначала примыкают и потом уже почерпают отсюда все блага.

Необходимое бывает для всех равно обязательным и ни для кого не служит к господству или уничтожению. В этом отношении православие предъявляет лишь свойственное его природе, которою и определяются его отношения ко всем христианским исповеданиям. По прямой апостольской преемственности оно представляется традиционно-воспринятым и неповрежденно-хранимым христианством в его изначальной жизненной целостности. Конфессиональные группы выделяют в ней частные стороны и развивают систематически, но почерпают свою силу именно в производящем целом и взаимно сближаются между собою чрез него. Православие ничуть не отрицает у них этой родственной связи с собою и потому вовсе не покушается на их христианское достоинство. Его отличие заключается не в своеобразной обособленности, требующей приспособления к себе, а во всеобъемлющем существе, по которому оно, будучи христиански божественным и универсальным, бывает кафолическим (καθολικός) или вселенским (οικουμενικός). По таким своим качествам православие не вытесняет другие исповедания, захватывая у них принадлежащие места, но лишь срастворяет их в себе постольку, поскольку наравне с ними само поглощается в божественном океане возрождающей, спасающей и животворящей благодати Христовой. Посему православие, богатое подвигами апостольского миссионерства, чуждо *прозелитической** пропаганды и никогда не было энергично-активным на этом скользком поприще. Оно возвышалось над другими исповеданиями не по надменности для подчинения всех под ноги свои, а именно по присутствующему его природе сознанию отношения основного целого к производным частям. Православие призывает к единству с собою лишь ради своего единства со Христом в преемственно сохраняемой, неповрежденно содержимой и благодатно действующей истине божественной. И на его знамени сияют одни эти святые слова:

«Сия вера апостольская, сия вера отеческая,
сия вера православная, сия вера вселенную утверди!»⁶

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





Е. ГОЛУБИНСКИЙ

О реформе в быте русской церкви

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

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

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

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

Одни из подающих голос за восстановление патриаршества хотят, чтобы патриарх был единоличным правителем и только имел при себе собор епископов с голосами совещательными. Но это было бы именно «из кулька в рогожку» или несомненной заменой лучшего худшим, каковое — худшее — по временам становилось бы даже истинно-смешным. Содержание собора епископов стоило бы очень немалых денег, ибо каждому из них нужно было бы назначить приличное жалование; между тем при ином с самостоятельным характером патриархе собор не имел бы совершенно никакого значения, и, таким образом, выходило бы, что на ничто тратятся очень большие деньги. Затем, если в настоящее время уже и невозможен второй *Никон**, то нескладные самодуры, способные наделать много неладного, весьма возможны.

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

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

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

Второе обвинение предъявляют люди, не знающие не только Русской, но и Греческой церковной истории. Под канонической соборностью они, конечно, разумеют предписанное канонами собирание соборов. Но соборности, в смысле строгого исполнения канонических предписаний относительно собирания соборов, у нас никогда не было, а равным образом и в самой Греческой церкви она давно исчезла.

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

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

Восстановление патриаршества само по себе вовсе не означало бы возвращения господствующей церкви ее самоуправления: из трех выбранных епископским собором кандидатов один кандидат был бы утверждаем государем, по его усмотрению, в звании патриарха или же и без всякого выбора кандидатов кто-либо прямо назначаем бы был государем в патриархи (так было в Греции), и затем этот утвержденный государем или прямо назначенный им кто-либо управлял бы церковью совершенно при тех же отношениях к государственной власти, при каких управляет ею Св. Синод. Мы хотим сказать, что восстановление патриаршества и возвращение самоуправления господствующей церкви суть две разные и независимые одна от другой вещи. Что же касается до этого самоуправления церкви самого по себе, то, разумея под ним полное освобождение церкви из-под зависимости государству или прекращение всякого между ними союза, одним словом — снятие с православной церкви титула, прав и обязанностей церкви господствующей, государственной (отделение церкви от государства), должно будет сказать, что, может быть, оно когда-нибудь

и случится, но что пока оно решительным образом преждевременно, а желание его крайне легкомысленно, — что в церкви, лишенной охраны государства, могут произойти весьма большие и весьма печальные нестроения (свирепствующие теперь в государстве революционеры постараются и в состоянии будут заварить в церкви, свободной от государственной опеки, такую кашу, какой и представить себе невозможно)... А когда, требуя возвращения церкви ее самоуправления, ссылаются на Византию, в которой будто бы оно было свыше 1000 лет, то, право же защитники самоуправления церкви (какого-то особенного) видели и читали, не говорим — изучали, церковную историю Византии (как и многое другое) во сне, а не наяву...

Под освобождением церкви от гнета государственной власти разумеют то, что в настоящее время управление церковью находится у нас не столько в руках представляющих ее собою членов Св. Синода, сколько в руках представляющего собою государство *обер-прокурора Синода**, — что первые при последнем смотрят чуть не простыми его советниками. Но и здесь — то же, что выше: восстановление патриаршества — само по себе, а ослабление власти обер-прокурора — само по себе, и патриарх весьма может оказаться в такой же зависимости от обер-прокурора (или от представителя государства с иным именем), в какой находятся члены Св. Синода. Что нынешнее положение дела о взаимном отношении между членами Синода и его обер-прокурором далеко не может быть признано нормальным и опробовано, — что ропот членов Синода на такое положение дела далеко не может быть признан напрасным и не может быть осуждаем, совершенно это справедливо (при чем та же справедливость требует заметить, что теперешнее отношение между членами Синода и обер-прокурором вовсе не создано нынешним г. обер-прокурором, а, восходя своим началом к давнему времени, в своей настоящей, так сказать, окончательной, форме обязано собой знаменитому обер-прокурору времени Императора *Николая I** — *гр. Протасову**). Но для установления надлежащих отношений между представительством власти церковной и между надзирающим над этою властью представителем государства нужно не восстановление патриаршества, которое тут не при чем и ничего не сделает, а принятие иных мер, именно — тем или другим способом поставить членов Синода в такое положение, чтобы они имели возможность противодействовать посягательствам на их власть со стороны обер-прокурора.

В заключение остается нам сослаться на авторитет, именно — авторитет покойного *митрополита Филарета**. Не все принад-

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

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

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

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

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

Случается, что архиереями бывают люди, преданные мерзкой страсти сребролюбия, которые употребляют средством к своему обогащению омерзительную *симонию**. Такие архиереи, при единоличности власти имеющие возможность продавать места, до

какой степени позорят и унижают в своем лице сан архиерейский!

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

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

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

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

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

занностями службы поставляют в возможность иметь полные сведения о Консисториях.

Характеристическую черту нашего епархиального управления с древнего времени составляет то, что у нас слишком обширны епархии. После первоначального учреждения при *св. Владимире** не более как 7-ми епископских кафедр на всю страну, епархии наши представляли из себя потом, вплоть до XVIII века, чрезвычайно обширные области. В настоящее время, когда церковная администрация приравнена у нас к гражданской таким образом, что гражданские губернии суть церковные епархии, эти последние представляют из себя также очень обширные области.

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





Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ

О христианском отношении к современным событиям

Вступая на кафедру, я испытываю понятное смущение. Слово, сказанное здесь, в религиозно-философском обществе, должно быть не голосом политической страсти, не выражением какого-либо партийного мнения, а прежде всего, и больше всего судом религиозной совести.

Готовы ли мы к этому суду, столь ответственному? Найдем ли мы в себе ту ясность ума и ту легкость духа, которые необходимы для того, чтобы подняться над уносящим нас бурным потоком событий? Но жизнь не ждет и не дает нам отсрочки, — не допускает никакой остановки для совестного суда. Совесть наша должна быть всегда готова судить — о том, что делается кругом и о том, что сами мы должны делать. От нас требуется не воздержание от суда, а та осмотрительность и осторожность в суждениях, которые диктуются нашим благоговением к святыне.

Есть нечто несомненное, бесспорное, что должно лечь в основу совестного суда, и этим облегчается наша задача. Мы присутствуем при полной переоценке всех политических ценностей: старые ценности рушатся, а новые возникают из развалин. Но для суждения об этих меняющихся ценностях есть у нас точка опоры в той вечной действительности, которая не возникает и не уничтожается.

По свойственной человеку слабости, это вечное иногда смешивается с временным. Тогда возникают те идолы, которые заслоняют от нас подлинную святыню. Когда идолы эти рушатся, в их крушении совершается то откровение праведного Божьего суда, которое освобождает человеческие души от тяжкого плена.

Такое откровение совершилось и в современных нам событиях. Отчего рухнуло царское самодержавие в России? Оттого, что оно *стало идолом* для русского самодержца. Он поставил свою

власть выше церкви, в этом было и самопревознесение и тяжкое оскорбление святых. Он безгранично верил в субъективное откровение, сообщаемое ему, помазаннику Божию, или непосредственно или через посланных ему Богом людей, слепо верил в себя, как орудие Провидения. И оттого он оставался слеп и глух к тому, что все видели и слышали. Отсюда эта армия темных сил, погубившая его престол и вся та мерзость *хлыстовщины*, которая вторглась в церковь и государство. Повреждение первоисточника духовной жизни, — вот основная причина этого падения.

В крушении старого порядка, которое было этим вызвано, выразился суд Божий не над личностью несчастного царя, а над тем кумиром, которому он поклонялся.

Кумир этот — не им создан: церковь издавна находилась в плену у самодержавия. *Цезарепапизм** — изначальный грех нашего церковно-государственного строя. Мы привыкли к этому рабству. Отсюда сложившаяся веками привычка связывать православие с самодержавием, представлять его членом триединой формулы — «*православие, самодержавие и народность*»* — формулы *кощунственной*, ибо она ставит вечное и временное на одну доску. Отсюда и ходячая клевета противников нашей церкви: будто для нее самодержавие в некотором роде — догмат веры, без которого и самое православие существовать не может.

Клевета эта распространяется и держится единственно благодаря нашему удивительному невежеству, в особенности благодаря незнанию нашей отечественной истории. На самом деле православие в древней России не только совмещалось с республиканским бытом северно-русских народоправств — Новгорода и Пскова, — более того, именно на этой республиканской почве осуществилось одно из величайших культурных достижений.

Не случайно то, что именно великий Новгород стал «русской Флоренцией». Именно там наше великое религиозное искусство нашло нужную для него атмосферу духовной свободы. Духовная свобода великого религиозного и художественного замысла для этого искусства — самое характерное. Надо всем этим творчеством поставлена одна центральная мысль — идея нерукотворенного, мирообъемлющего храма, который должен наполнить собою все — земное и небесное. Весь мир должен войти в этот храм — и в нем преобразиться — человек и низшая тварь, — святители, цари земные и их народы. И ничего на свете, кроме царя Небесного, нет над этим храмом. Никаким силам мира он не подчиняется и не служит.

Новгородский иконописец именно тем и велик, что только силам небесным служит его творчество. В XVI веке, когда, после

крушения новгородского народоправства, — центром иконописи вместо Новгорода становится Москва, религиозное искусство попадает в атмосферу царского двора и тем самым извращается. Икона становится украшением царских палат. И с этой минуты начинается падение великого искусства, ибо оно начинает служить целям посторонним как религии, так и красоте. Икона мало-помалу превращается в предмет роскоши, становится подобием ювелирного искусства. Возникают так называемые, *царские, палатные* письма. Внимание иконописца устремляется уже не на религиозный замысел, как таковой, а на украшение одежды святых, на роскошь престола, на котором сидит Спаситель, и на другие тонкие, но несущественные подробности. Угасает искра Божия, и в конце концов живопись совершенно закрывается золотом — икона становится темным пятном среди богатой золотой ризы. Она гибнет от того, что, вместо сил небесных, начинает служить силам земным.

В судьбе религиозного искусства сказывается судьба церкви, утратившей свою духовную свободу и подчинившейся поставленному над ней кумиру. Царская Русь поступила с церковью совершенно так же, как с иконой; *она заковала ее в золото* закрыла фальшивым царственным блеском великий духовный замысел Божьего домостроительства. Церковь сама стала подобием потемневшего лика среди золотого оклада.

Духовное порабощение церкви тут зависит, разумеется, не от монархической формы правления, *как таковой*: оно обуславливается превращением светской монархической власти в кумир, возносящийся над церковью.

И вот теперь, когда, вследствие крушения этого кумира, мы ощутили нашу духовную свободу, мы должны прежде всего дорожить этой свободой. Мы не должны связывать нашей святыни ни с чем преходящим и, в частности, ни с какими политическими ценностями. Наша первая забота должна выражаться в словах апостола: «Дети, храните себя от идолов»¹.

Наша первая обязанность — высказать, что с идолами, правыми или левыми, монархическими или республиканскими, наша вера не имеет ничего общего. И не только вера, в собственном смысле слова, — все те религиозные упования, которые связываются для нас с мыслью о России. Идея «святой Руси» выражается в особенности тем образом нерукотворенного миробъемлющего храма, которым вдохновлялись наши иконописцы. Никакие политические перевороты не могут ни одной йоты убавить от этой святыни и ни одного штриха к ней прибавить. Ни с какой формой правления она для нас не связывается и ни от ка-

кой политической величины она не зависит. Наше благоговение к этой религиозной идее побуждает нас, прежде всего, восстать против соблазна религиозного политиканства.

Есть и другой соблазн, в настоящее время не менее для нас опасный, это — соблазн религиозного аполитицизма. Если религиозная мысль должна возвышаться над политикой, это не значит, чтобы в такую ответственную и опасную для родины минуту она имела право уходить от политики. Говоря о религиозном аполитицизме, я разумею то направление, которое свысока смотрит на политическую борьбу и деятельность, как на занятие, не то не подобающее христианскому чувству, не то уже превзойденное христианским сознанием.

Тут ошибка заключается в неправильном истолковании одной из глубочайших нравственных истин христианства. По сравнению с христианским идеалом всеобщего единомыслия и единства всех в любви, та область, где происходят политические споры, есть область низшая. Как же помирить этот идеал с деятельным участием в политической борьбе, которая немислима иначе, как при условии вступления христиан в различные и враждующие между собою политические партии? Вопрос этот решается различно, но на некоторых наших религиозных собраниях мне уже приходилось слышать мнение, что вступление в какие-либо политические партии для духовенства безусловно недозволительно.

Тут есть прежде всего очевидная непоследовательность: если вступление в политическую партию считается актом, противоречащим христианскому идеалу, то оно должно считаться недозволительным не только для духовенства, но и для мирян. Но кроме непоследовательности, в данном рассуждении, есть и другая ошибка: она заключается в распространении требования единомыслия на ту область, где оно вовсе не обязательно.

Христианство требует от нас единомыслия относительно основной цели жизни, а вовсе не относительно средств и способов ее осуществления. Бог есть любовь, а потому любовь должна осуществляться во всех человеческих делах. Вот цель, в стремлении к которой мы должны быть единомысленны; но в вопросе о средствах, о способах осуществления этой цели не существует каких-либо общеобязательных рецептов. Тут открывается величайший простор индивидуальным мнениям.

Мы должны помочь нуждающемуся, в этом христианин должен быть согласен между собою. Но как и чем помочь, в этом вопросе могут быть разногласия, тут самое любящее отношение к ближнему совместно с величайшими разногласиями. Один, положим, находит, что бедняку нужно оказать денежную помощь,

другой думает, что полезнее для данного лица — дать ему возможность самому заработать хлеб; третий полагает, что тут нужен просто добрый совет или педагогическое воздействие, — все способы осуществления любви могут быть спорны, но при этом — каждое из спорящих мнений может диктоваться искренним человеколюбием.

Тем более спорным является вопрос христианской политики — как помочь народным массам. С христианской точки зрения бесспорно одно — я должен любить мой народ; но каким способом я должен осуществлять эту любовь, — должен ли я ради нее требовать монархии или республики, обобществления земли или индивидуальной земельной собственности, — на это христианство никаких общих рецептов не дает. Тут все зависит от спорных оценок условий места и времени, которые всецело предоставлены свободе индивидуальной совести. То же христианское откровение, которое ставит перед нами любовь, как цель жизни и как безусловную заповедь, говорит нам о способах осуществления этой цели: «Многообразен милования образ и широка заповедь сия».

Отсюда видно, что и спор о способах осуществления любви не нарушает обязательного для христиан единомыслия относительно целей жизни. Мы можем сколько угодно спорить об этих средствах и, поскольку спор касается политики, делиться на партии и все-таки оставаться верными христианскому идеалу. Противен любви не этот спор, а скорее уход от политической борьбы в минуту крайней опасности для родины, и, в особенности, — для торжества правды в общественной жизни. В спокойные, тихие времена «политика» может быть предоставлена профессиональным политикам; но в такие минуты, как нынешняя, должна действовать всеобщая политическая повинность, нравственно столь же обязательная, как и повинность воинская. Вы помните народную легенду о двух святых, Кассиане и Николе. Оба шли в рай в светлых ризах. Повстречался им по пути мужик, увязший в трясины с телегой. Кассиан прошел мимо, — пожалел свою светлую ризу. А Никола пожалел мужика, полез в грязь, ризу запачкал, но телегу с мужиком из трясины выворотил. Пришли в рай, отворил им св. Петр врата райские и рассудил их судом праведным. «Тебе Кассиан, за то, что пожалел ты светлую ризу, оставляется та риза незапачканною и назначается праздник раз в четыре года². А тебе, Никола, за то, что пожалел мужика, оставляется твоя риза запачканная, но назначается четыре праздника в год».

Есть только один уход от общественной деятельности и политической борьбы, который оправдывается во всякое время, при

всяких условиях, это — всецелый уход от мира, от его соблазнов и радостей, ибо такой уход, в свою очередь, может быть величайшим актом любви, той любви, которою мир спасается. Уход от мира святых отшельников и подвижников, которые высоко возносятся над землею в молитвенном подъеме и других за собою поднимают, есть высший подвиг любви, ибо в их жизни осуществляются слова Спасителя: «Когда вознесусь от вас на небо, всех привлеку к себе»³. Сидение Марии у ног Иисуса есть явление высшей духовной красоты. Но если, не имея духовной высоты Марии, человек уходит от любящих забот о своем народе, оправдывая свое бездействие нежеланием походить на Марфу, он этим обнаруживает холодность сердца, т.е. отсутствие того самого, что в человеке всего дороже⁴. Тут вспоминается дорогой всем нам образ покойного В. С. Соловьева. Его религиозно-философское творчество было для него высшим наслаждением, но по долгу совести, он посвятил много времени и сил на борьбу политическую и публицистическую. Он сравнивал это свое политическое служение с трудом послушника, выметающего сор из монастырской ограды⁵. Как бы ни было нам тяжело заниматься политикой — бывают дни, когда любовь к родине делает такое послушание безусловно обязательным.

Сердце человека — высшее его сокровище, и именно это сокровище он должен отдавать своей родине. Остальное — второстепенно. Сказано: «Ищите прежде всего царствия Божия, а остальное приложится вам»⁶. Но царствие Божие выражается не в государственных учреждениях, не в политическом или социальном строе, а именно во внутренней красоте человеческого сердца и в его жертве. Когда эта жертва принесена, самый вопрос о политическом успехе или неуспехе становится второстепенным. Открылась духовная красота сердца, полного благодатью, царствие Божие явлено. А, раз оно явлено, все остальное приложится человеку и человечеству.

Как мы должны осуществлять требования деятельной любви по отношению к родине, об этом красноречивее всяких слов говорит один великий исторический образ.

Святой собиратель земли русской — *преподобный Сергей**, поставил среди основанной им обители собор св. Троицы, дабы, взирая на явленное в св. Троице единство в любви, люди побеждали в себе страх перед ненавистным разделением мира. Что может быть прекраснее этого духовного созерцания? Но в любви главное — не созерцание, а творческое дело.

В те дни, когда строился этот собор, родина была в опасности. И что же, св. Сергей в созерцании триединства почерпнул силу,

чтобы явить деятельную любовь в мире. Он благословил на ратный подвиг *Дмитрия Донского** и послал ему в помощь двух иноков-витязей.

Прошли века, снова наступили для родины дни величайших испытаний и опасностей. В эти скорбные дни всякий выступающий на брань и против внешнего врага, и против внутренней разрухи да ощутит на себе благословение св. Сергия.

Пусть в эти дни громче всего раздается призыв лаврского колокола, который вещает миру:

«Больше сия любви никто же имать, да кто душу свою положит за други своя»⁷.





Л. П. КАРСАВИН

О сущности православия

1

Автор этой статьи должен начать ее с обращаемой к читателю просьбы вооружиться терпением и не смущаться тем, что сначала рассуждения автора покажутся ему к теме прямо не относящимися. — Религия не область отвлеченных умствований, а существо жизни и бытия; и говорить о ней нужно и стоит только в том случае, если подходить к ней с сознанием, что без нее нет и не может, не должно быть ничего. Мы живем в эпоху более или менее неудачных попыток осуществить средневековую мысль о двух истинах — отделить науку от религии, государство от церкви, сделать веру частным достоянием индивидуума и, даже допуская бытие Божие, практически обойтись без Бога. Автор исходит из убеждения в ошибочности всех таких попыток и, желая оставаться последовательным, не отделяет от религиозности ни государственной, ни национальной, ни культурной проблем. К тому же и пребывание его в «Советской России» и все, на глазах его происходящее и реально его затрагивающее как нельзя более способствует «мистическому» подходу к теме.

С давних пор у нас общим местом сделалось утверждение об «оторванности» интеллигенции от народа. Его попытались лишь один раз обосновать анализом доживаемой нами революции. В известном смысле и до некоторой степени утверждение это, конечно, справедливо, однако — только в известном, ограниченном смысле и в малой степени. Давно пора с большею, чем то обычно делается, определенностью, противопоставить ему и его относительной правде правду другую. — Русская интеллигенция (включая в нее и полуинтеллигенцию, к которой необходимо отнести подавляющее большинство русских социалистов и, в частности, всех идеологов большевизма) являлась и является типической

выразительницею русского народа в его целом. Она раскрывает, актуализирует потенции народного сознания, которые без нее нам трудно было бы уловить и понять. По ней и лучше и полнее всего можно судить о народной душе и народной религиозности. Надо только научиться отличать показательность идеологии от ее действительности и не придавать чрезмерного значения внешнему и случайному: идеологической определенности или ограниченности, предпочитая форму истинному содержанию. Так, само собой разумеется, теории социализма, материализма или интуитивизма чужды и недоступны темному рабочему и серому мужику, а последняя из упомянутых недоступна и таким «идеологам», как *Луначарский** или *Бухарин**. И тем не менее дух и основной замысел этих теорий, вовсе не исчерпываемые, а чаще всего даже искаженные ходячими их определениями и формулировками, глубоко национальны, равно и отношение к ним. Мы обязаны считаться с фактами, а факты говорят, что «социализм» увлекает широкие круги русского народа. Но мы обязаны, с другой стороны, не искажать фактов и видеть, что увлекает он не тем, что написано на его красном знамени, не минором плохой музыки «интернационала», призывающего к «решительному и последнему бою», не пресловутым девизом «грабь награбленное», не конкретною своею программой, а призывом к общему благу и жертвенности, к реальному преображению реальной жизни (ср. 11).

Указываемое отношение между интеллигенцией, гениями (говорю вообще, а не в применении к современникам) и духовными вождами (не в смысле провозглашаемой ими программы — в этом отношении они чаще всего пешки в руках Истории), с одной стороны, и широкими массами или народом, с другой, не представляется чем-то специфически русским. Оно наблюдается у всех народов и во все эпохи, являясь основным принципом исследования исторической и культурной жизни, необходимым условием возможности истории и обществоведения, что, к сожалению, большинством историков, не говоря уже о так называемых социологах, весьма недостаточно сознается. Впрочем, здесь и после всего написанного мною по этому вопросу¹ я не считаю нужным развивать высказываемую мною точку зрения. Мне достаточно лишь выдвинуть ее в оправдание дальнейших рассуждений.

И русскому народу, и русскому обществу, и русскому человеку, как уже неоднократно указывалось, в высокой степени свой-

ственна абсолютность заданий, по существу своему религиозная, хотя не всегда и не всеми признаваемая за таковую. Практически она затемняется именно в религиозной своей природе подменной «названий», символизацией абсолютной цели какой-нибудь до крайности позитивной ее формулировкой. Она находит себе выражение в грандиозности и чаще всего неосуществимости заданий, вплоть до «немедленного социализма» («немедленные социалисты» — не мой вымысел, а действительно так называвшие себя люди, попавшие в газеты еще в начале нашей революции), в неистребимой, органической склонности к «сальто мортале» из царства необходимости в царство свободы. Не даром, если не ошибаюсь, несколько заседаний «социалистической академии» были посвящены теоретическому анализу этого прыжка.

Беспримерно уже само расширение «Державы Российской» от «финских хладных скал до пламенной Колхиды» и «до стен недвижимого Китая», даже за эти стены. Еще показательнее политические идеалы — мечты о Великом Океане, о Константинополе, смущавшие даже трезвые, англазированные умы тех русских людей, которые подменили абсолютный идеал желанием во что бы то ни стало быть реальными политиканами на европейский манер. И если мне укажут на необоснованность подобных грез, с упоминанием или без упоминания о «колоссе на глиняных ногах» — тем лучше. Непрактичность, мечтательность политической идеологии как раз и вскрывает абсолютный характер ее идеала. А он находил и находит себе и чисто-религиозные выражения. Когда-то Москва осознала себя «*третьим Римом*»*, передав в наследие империи величавый и религиозный образ «самодержца», защитника веры православной и русской. Самодержец, став императором, сейчас же надел немецкое платье. Но идеология, близкая к идеологии «Василевса Ромеев», осталась не только у гроссмейстера Мальтийского Ордена² *Павла**, а и у «*Агамемнона Европы*»³, и у *Николая I**, и у *Александра II**. Это только интеллигенция не хотела понимать того, что говорил ей о русском самодержце Пушкин, и свысока относилась к живому в народном сознании образу «Белого Царя». Впрочем, от идеи Рима не ушла и интеллигенция. В лице большевиков она принялась за создание четвертого, которому, по мнению наших предков, «не бывать»; по сборнику же «Смена вех» видно, что, по крайней мере, один из принявших в нем участие «профессоров» (не помню какой) весьма не далек от взглядов *старца Филофея**. Оставаясь в пределах фактов, надо отметить, что даже теперь, в эпоху господства над Россией (впрочем более всего — словесного господства) коммунистического интернационала в заявлениях и

мечтах вождей движения своеобразно всплывает вера в особую мировую миссию русского народа, вера, которая сочетается — здесь большевики сходятся нежданно-негаданно с *Ф. М. Достоевским** — с готовностью принести весь русский народ в жертву спасенному человечеству. И не следует в пылу политической или иной страсти умалять пафос самопожертвования, свойственный нашему воинствующему коммунизму, буквально толкуя слова некоторых его представителей об «опытном поле» и служебном значении России. Они часто и собой готовы пожертвовать и жертвуют.

Грандиозность и, опознаваемая даже, религиозность целей, скажут мне, были свойственны и Западу. Стоит только вспомнить Крестовые Походы, борьбу папства с империей, империализм *Плантагенетов**, норманнов или еще лучше французских политиков XIV в. Запад все это пережил и оставил, как ненужное средневековье. — Ненужное ли? Не является ли секуляризация культуры на Западе не шагом вперед, а шагом назад? Не надломилась ли культура Запада в XIII—XVI веках и не расплавляется ли теперь своим разложением за этот грех? Очень уж мы склонны абсолютировать западную культуру и западную идеологию, без спору соглашаясь видеть в религиозности нашей культуры ее отсталость. Может быть, и не бесполезно посмотреть на проблему с нашей русской точки зрения. Не надо забывать, что в силу разных обстоятельств культурный уровень русской интеллигенции в XIX и XX веках не ниже, чем культурный уровень западной. Точно так же и руководители и вдохновители русской политики едва ли во многом уступают вдохновителям политики западных государств, если брать умственный кругозор тех и других. И какие-то глубоко лежащие причины обуславливают «бескорыстие» русской политики и политической идеологии в XIX веке, наивную идею «*Священного Союза*», славянофильские мотивы войны с турками при Александре II, мечты, витавшие в Гааге, и многое другое. К самым ярким идеологам нашей политической мысли надо причислить *Тютчева** и *Достоевского*. И оба они понимают наш политический идеал как религиозный, а им, во всяком случае первому из них, испытанному дипломату и образованнейшему человеку своего времени, никак нельзя отказать в трезвости мысли и политической прозорливости. Кто — как, а я не согласен считать друга *Шеллинга** и *Гейне** наивным невеждою или признавать *Вячеслава Иванова** варваром по сравнению с «образцом культуры» *Максимилианом Гарденом**. Конечно, существовали и существуют позитивные направления русской политики и политической мысли.

Странно было бы, при нашей склонности абсолютировать все, даже европейскую культуру, даже англоманство, чтобы их не было. Но очень характерно, что эти «другие» течения получают преобладание, за исключением эпохи Петра, в периоды упадка национального самосознания, а крупнейший представитель их в последнее время, граф *С. Ю. Витте**, действует накануне величайшего кризиса русской истории.

Итак, идеализм, абсолютность заданий, более или менее религиозно окрашенная и непрактичная мечтательность являются характерными чертами русской политической общественной мысли, которая даже к чисто практической цели подходит с ее теоретической стороны, делая ее чем-то абсолютным. Они, эти черты, уясняют нам пафос *Добролюбовых**, *Чернышевских**, *Писаревых**, всех крупнейших наших публицистов, большинство которых не случайно прикосновенны к духовному званию. Они до известной степени делают понятным подслушанный *Владимиром Соловьевым** у наших *позитивистов** силлогизм: «Человек произошел от обезьяны и следовательно должен стремиться к общему благу». И разве не касанием к абсолютному, к абсолютной истине определяется своеобразная значительность русской литературы? Разве не трагична и не символична судьба идейного отца большевизма графа *Льва Толстого**, литературного гения, который во имя принятой им за абсолютное идеи кастрирует себя и неудержимо стремится к плоскому наукообразному силлогизированию и смешному даже у школьников педантизму? Или мы, русские, не видим того, что видят сторонние наблюдатели на Западе?

«*Жомини**, да *Жомини*, а о водке ни полслова!» — жаловался *Денис Давыдов** на гусаров нового поколения. — В частной и личной жизни мы встречаем те же черты. Русский ученый в большинстве случаев не любит кропотливой и мелкой работы. Он, вслед за *Тентетниковым*⁴, мечтает о том, как бы разрешить мировые проблемы, часто почти в наивной уверенности, что от него решение их зависит. Он строит грандиозные планы и от молодых ногтей философствует. Очень редко удается ему пойти далее первой книжки, носящей на себе следы неопытности и поспешности, но непременно снабженной принципиального характера предисловием. Он оставляет работу. Не потому ли что не любит заниматься «гробокопательством», а непонятность, абсолютность задания подсекает всякую надежду на его осуществимость? То же самое и в общественной деятельности. — Необходимо преобразовать людей и общество. Но достичь подобной цели одним скачком невозможно, тем более, что и разрушить до конца ста-

рое не так уж легко: оно оживает. А двигаться к идеалу шаг за шагом, осуществлять его незаметным, муравьиным трудом охоты нет. И вот, если есть энергия и вера в осуществимость, получается активный большевизм, неизбежно разбивающий себе лоб; если, что типичнее и чаще, такой энергии и воли нет, появляется равнодушие не только к идеалу, а и ко всей окружающей действительности и ко всякой деятельности, беспримерная лень.

Как бы ни определялся идеал русского человека, чем бы ни признавал русский абсолютное: Богом, общим благом, материей или организацией производства, абсолютная природа этого идеала вскрывается без труда. Она сказывается в том, что только на него и направлено внимание, что ему подчиняют всякое явление жизни. Русский человек не любит компромиссов и половинчатости, по крайней мере в теории и чувстве: на практике-то он чаще, чем кто-либо другой, пойдет на компромисс (ср. 11—12). Он страдает органическим моноидеизмом. И вне идеала, вне отношения к нему ничто для него значением не обладает. Русские (не только интеллигенты, а и мужики) обнаруживают редкостное равнодушие к повседневности, к быту, в этом характернейшая их бытовая особенность. — Они не усматривают оправдания бытовых форм тем идеалом, который исповедуют: религиозным или позитивно-рационалистическим. Зато, если из идеала вытекает определенный уклад жизни, внезапно появляется исключительный педантизм, доводящий до нелепости, в жизни выраженный Л. Толстым, в литературе — героями «Что делать?» Вот почему, вождя о царстве небесном или грядущем социалистическом рае, мы живем в мерзости запустения; «убедившись», что идеал семейной жизни в духовном единстве и взаимоуважении, пренебрегаем всеми исторически сложившимися формами того и другого. Нравственная деятельность может быть для нас обоснована только абсолютным, т. е. религиозным идеалом. Она не автономна, а подчинена высшей идее. И во имя этой высшей идеи, которую слишком часто отождествляют с нигилизмом, утилитаризмом, социализмом, безжалостно разрушаются основные и элементарные нормы морали. Если мы усомнимся в нашем идеале, нам сейчас же покажется, что «все позволено». А так как какое-то сознание этого идеала не умирает, мы непременно попытаемся на деле проверить: точно ли «все позволено», не убедит ли нас какое-нибудь чудо; и ниспадаем до последних низин животности и зверства.

Итак, с тяготением к абсолютному связано равнодушие к относительному, во всяком случае постольку, поскольку это относительное абсолютным не оправдано и не обосновано. Отсюда

проистекает исконно русский максимализм или большевизм: презрение к действительности или беспощадное разрушение ее во имя неосуществимого идеала. И редко большевизм сочетается с плодотворной практической деятельностью и чутьем реальности, таит свой яд под покровом необходимого. Таков большевизм Петра Великого, большевизм, губительность которого прикрыта грандиозным [размахом] дела Преобразователя, но тем не менее ясна для внимательного взгляда в рационалистической ломке исторически сложившегося уклада жизни, в разрушении основы ее — русской церкви. Не умаляя ни гения Петра, ни значительности сделанного им, необходимо понять новую историю России не только, как продолжение и развитие того, что начато великим императором, но и как борьбу с ним, последний фазис которой мы, кажется, переживаем в изживании творчески бесплодного большевизма. Конечно, здесь особенно надо остерегаться односторонних обобщений. — В современном большевизме есть положительное содержание, которое лежит в глубине нелепой мнимо-научной и явно-социалистической формулировки его конечных целей и которое можно определить, как стремление к благу человечества, к справедливости и правде и готовность жертвенно это благо осуществить. Вместе с тем, большевизм — сила консервативная, спасающая, вопреки своим явным устремлениям к разрушительности, и русскую государственность, и русскую национальность, обнаруживающая религиозный смысл и цель нашего народного бытия. Но с другой стороны, большевизм и реакционная сила, которая стремится во что бы то ни стало «продолжить дело Петра», т. е. отрицательные тенденции, конкретно — ограниченный европеизм Петрова идеала. В этом смысле изживание большевизма и является изживанием ограниченности европейской культуры.

Если русский человек верит в абсолютное значение своего труда, он не щадит себя и границ не знает, обнаруживая энергию сверхчеловеческую, «до смерти работает». Если такого значения в деятельности своей он не усматривает, он поражает свою ленью и недвижимостью, считает волю бездельем, работу рабством и «до полусмерти пьет». И в целом до сих пор абсолютное воспринимается им преимущественно со стороны его всеобщности, а значит, и неопределенности, потенциальности, чем объясняются черты сходства с созерцательным Востоком, преобладание в национальном характере именно пассивности, лени. Очень распространено объяснение русской непрактичности в самом широком смысле этого слова «историческими условиями». Ссылаются на то, что искусственно устраняемый от всякого участия в

политической и общественной жизни, не воспитанный на ней и в ней «народ» ее понимать и ценить не научился. Но, во-первых, указываемую причинную связь можно и обернуть, в частности указав, что не более «практичны» и «правлящие», выросшие в среде и атмосфере политической деятельности, что последний русский император Николай II — фигура глубоко национальная и, наконец, что «у всякого народа то правительство, какого он заслуживает». Во-вторых, сфера деятельности не исчерпывается политической и крамольной с точки зрения данной власти общественностью, и не все, называемое «политикой», является ею. Русские же «непрактичны» и в том, в чем западноевропейцы обнаруживали свой практицизм в эпохи более сильной и энергичной абсолютной монархии, чем Русская Империя за последние 50-60 лет. Нечего ссылаться и на природные богатства страны, будто бы не позволяющие умирать с голоду даже лентяю. — Известное дело, что на Руси искони с голоду умирало очень много, и пресловутая лень покупается ценою отказа от насущнейших потребностей. Вообще не следует механизировать историю и слишком шаблонно понимать то, что называют «воспитанием»: одни и те же условия по разному «воспитывают» разных людей. Наконец, и вопрос о взаимодействии между обществом и средою, в частности о влиянии географии, совсем не так прост, как кажется. — Географическая обстановка меняется под воздействием человека до неузнаваемости, о чем свидетельствует история Западной Европы. И прежде чем объяснять, например, национальный характер греков изрезанными берегами Балканского полуострова и обилием островов в Эгейском море, полезно поставить вопрос: почему греки прекратили свои блуждания именно на Балканском полуострове, почему на нем окончательно осели, а не двинулись дальше, как другие народы сделали это до них и после них?

Пассивное, «женственное» отношение к абсолютному не раз отмечалось в качестве одной из основных черт нашего народного характера. Оно сочетается с живым сознанием невыразимости смутно постигаемого абсолютного, роковой порочности всех попыток его определить и осуществить. Естественно, что ко всему «выражающему» абсолютное, мы относимся с недоверием и отрицанием, к самому «Божественному» робко и стыдливо; а для нас все так или иначе ведь Божественно. Мы не любим громких фраз и пленяющего романцев жеста, и не согласны признать, что: «кронштадцы — краса русской революции». Наши лучшие стилисты велики не пафосом, а своеобразным сочетанием его с иронией или ясной простотой. Русский человек делает хорошее и

красивое крадучись, с ужимкой; ценит такой поступок, в котором его «я» теряется. Он стыдлив и нежен в любви и дружбе, предпочитая скрывать нежность за нарочитую грубостью.

Но тут-то, наверно, подымется целый рой возражений. — Хороша стыдливость русского простолюдина, вечно язвящего в колене восходящем и врагов и друзей, и тварь бессловесную! И какую там нежность или стыдливость можно усмотреть в грубости и озорстве «камаринского мужика» или Ф. П. Карамазова? — Напротив, прямо-таки поражают (и давно уже поражали наблюдательных иностранцев) в русском народе озорное бесстыдство и холодная жестокость. Все это, конечно, есть и хорошо известно было тому же Достоевскому, тем не менее признававшему свой народ за народ-Богоносец. Дело в том, что сама резкость и яркость проявлений бесстыдства, «озорства», сама беспредельность жестокости свидетельствуют о силе противоположных свойств. «Бесстыдство» и «жестокость», проявляющиеся в русском народе, при ближайшем и более внимательном рассмотрении оказываются не чем иным, как болезнями обостренных стыдливости и нежности. Озорничая, русский или испытует свою стыдливость, стремится убедить себя в ее абсолютном значении, или попирает то, во что, может быть пламенно, но по его мнению наивно и безосновательно верил. Мы бесстыдны или тогда, когда ищем абсолютное, или когда с невыразимой тоской убеждаемся, что его потеряли. Наше «бесстыдство» не атрофия, а гипертрофия стыдливости. Впрочем, иногда оно может быть и атрофией, но в этих случаях причина его в знакомом уже нам равнодушии к эмпирии. Им, равнодушием к эмпирии, отчасти объясняется и холодная жестокость. — Не в земной жизни и не в земных наслаждениях или страданиях смысл бытия, а потому, в конце концов, безразлично: страдает ли человек или нет. Или смысл бытия выше страданий, или он не существует совсем. Так оправдывается отвращение от страданий, самозамыкание в удаленности от них, что особенно важно и привлекательно для человека чувствительного и нежного. И по происхождению своему жестокость вместе с тем и болезнь жалостливости, способности сострадать и любви к страданию.

Мы говорим о тяге русского народа к абсолютному, подчеркивая, что абсолютное он склонен понимать, как нечто общее и неопределенное, как некоторую потенциальность. Это справедливо лишь отчасти. — При всем равнодушии к эмпирии русский человек относится к ней не так, как созерцатель-буддист. При всей своей тяге к абсолютному, он не склонен к той же точности абстрактного представления о нем, как германец. Абсолютное вос-

принимается им как некоторая неопределенная потенциальность, но вместе с тем как основа всего и всяческого. Во всяком явлении он чувствует что-то Божественное, признает его правоту и прозревает в нем Бога. Оттого, не довольствуясь, подобно буддисту, созерцанием идеала (к тому же и созерцается иное), он стремится воплотить его, хотя в большинстве случаев лишь в мысли, недействительно или нелепо. Оттого он и задыхается в разреженной атмосфере кантианства, не привившегося к русской философии, и вечно ломает себе голову над проблемами добра и зла, оправдания и спасения. В этом своеобразном отношении к абсолютному и к действительности — корень его легкой подчиняемости внешним условиям, его законопослушности и «перевоплощаемости», отмеченной Достоевским. Но здесь же коренится и бурно временами вспыхивающее бунтарство (не плановая, рационалистическая революция) во имя внезапно увлекающих новых определений абсолютного или во имя безграничной свободы во всем усомнившегося и все отвергающего.

3

Высказанные выше соображения, конечно, покажутся читателю недостаточно обоснованными. Но доказательство их и не входило в мои задачи. — Мне надо только выдвинуть основные мысли, поставить проблемы, для уяснения и обоснования которых потребны многие страницы, и прежде всего напряженные усилия мысли со стороны читателя.

Итак, основную черту русского национального характера, «русской души», я усматриваю в тяге к абсолютному, которая необходимо предполагает некоторое, более или менее смутное его восприятие, хотя и уживается с весьма неточными определениями его. А воспринимается абсолютное (в единстве своем), как нечто потенциальное и неопределенное, но непостижимым бытием своим затемняющее и обесценивающее эмпирию, и как единство всяческого, необходимо подлежащее полному осуществлению во всем, а следовательно и определению, и, наконец, как все сущее (что в некотором смысле абсолютирует или обожает самое эмпирию). Неотчетливость, неясность восприятия позволяет, с одной стороны, отрицать абсолютное, как таковое, причем в силу указанной связи его с эмпирией отрицается в ценности своей и она, с другой стороны — довольствоваться очень неточными и неверными определениями его, заимствуемыми из области той же эмпирии, но абсолютируемыми. Воспринимаемое в своей неопределенности и потенциальности, абсолютное обес-

ценивает эмпирию, порождая настроения, близкие к настроениям пантеизирующего Востока. Но, благодаря реально ощущаемой связи абсолютного с эмпирией, эмпирия без него оправдана и обоснована быть не может, а оно само мыслится, как необходимо подлежащее воплощению: истина понимается в смысле жизненной и деятельной истины, хотя и не так, как в американском прагматизме, чуждом нам в силу отрицания им абсолютности истины. Рядом с этим, вследствие той же связи между абсолютным и эмпирическим, второе не может быть без всякого колебания противопоставленным первому, как отрицательное инобытие: оно в известном смысле божественно, проявление абсолютного, благодаря чему невольно стирается грань между сущим и должным.

Таково реальное положение. Но реальность становится понятной только по сопоставлению с идеальным. Идеал же заключается в постижении абсолютного, как идеально-реального всеединства, которое есть все и всяческое, ограничено реальное в каждом отдельно взятом моменте эмпирии, идеальное в единстве и множестве, рассматриваемых по отношению к каждому моменту отдельно, как цель их, совершенное в конкретном всеединстве моментов, во всем времени и пространстве их всех. С этой точки зрения, эмпирия — неполнота или недостаточность абсолютного в его выражении, а описанное нами состояние русской души должно быть определено, как недостаточность ее усилия или напряжения, как ее вялость или косность. Разумеется, русская косность — порок, и порок национальный, наследственный, но она вместе с тем и вольная вина народа и каждого принадлежащего к нему индивидуума. И вольная недостаточность усилия выражается в неясности восприятия абсолютного, в ограничении этого восприятия потенциальностью и идеальностью (отвлеченностью) абсолютного. Она же сказывается с другой стороны и в отождествлении абсолютного с каким-нибудь эмпирическим идеалом, например — с благом человечества (и только будущего) на земле, или в небрежении эмпириею и, следовательно, пассивном же подчинении ей.

Конечно, и душе Индии в высокой степени присуща устремленность к абсолютному, понимаемому как потенциальность всяческого. Но в ней такое понимание «окончательно», «предельно» и потому связано с отрицанием эмпирии и полным к ней равнодушием, чего в русской душе нет. Попыток воплотить абсолютное в жизни, признания или хотя бы предчувствия, что сама эмпирия в каком-то смысле и есть абсолютное, в индийской, как и вообще в *пантеистической**, культуре мы не наблюдаем. Дей-

ствительность для нее — иллюзия, в лучшем случае — что-то временное, преходящее волнение абсолютного. Отсюда — невозможность для пантеиста и пантеистической культуры абсолютировать эмпирию, отрицать во имя эмпирии само абсолютное, что, однако, совместимо с некоторыми формами атеизма, понятием которого в применении к индийской философии, впрочем, неправомерно злоупотребляют. Равным образом немислимы в Индии и специфически-русские проявления богоборчества.

Можно указать много общих черт между русской душой и душой германской, особенно в некоторые моменты развития, например, в эпоху раннего развития романтизма. И тем не менее в идеалах и стремлениях немецкой романтики есть что-то, по существу противоречащее русской душе. «Вы беретесь за невозможное предприятие», — говорил Ф. И. Тютчев Шеллингу. «Философия, отвергающая сверхъестественное и желающая все доказать с помощью разума, роковым образом должна направить свое течение к материализму, для того, чтобы утонуть в атеизме. Единственная совместимая с христианством философия целиком содержится в катехизисе. Надо верить в то, во что верил Апостол Павел, а после него *Паскаль**, склонить колени перед безумием Креста или — отрицать все. Сверхъестественное, по самому существу своему, и есть то, что для человека наиболее естественно. Оно коренится в человеческом сознании, несравнимо высшем, чем то, что называют разумом, этим бедным разумом, который допускает только понятное ему, т. е. ничего не допускает». И шеллингианство и гегелианство чужды русскому религиозно-философскому сознанию своими притязаниями на адекватное постижение Божества, отрицаемое в кантианстве, но отрицаемое опять-таки неприемлемым для нас образом. Если же мы всмотримся в религиозную трагедию романтизма, она обнаружит нерусскую свою качественность одинаково и в «приятии мира» *Новалисом** и в аскетизме *Клеменса Brentано**.

В приятии русскою душою мира ей не свойственно такое погружение в эмпирию и такое ограничение себя ею, какие мы наблюдаем на Западе, частью в той же Германии, но особенно в романских странах. Эмпирия для нас не может быть самоцелью, хотя иногда метафизический идеал и скрывается за формулами позитивически понимаемого прогресса. И в этом корень нашей неприязни к западному «мещанству», столь остро почувствованному и выраженному *Герценом**.

Так указанные нами основные черты русского национального характера позволяют его определить и в смысле отличия его от других культур.

4

Мы говорим о «русской душе», «русском национальном характере» и т.д. Что это за «душа», что за «характер»? Кто является «субъектом» всех этих «русских» чувств, стремлений, идей? — «Русский народ»? — Но тогда входят ли в его понятие поляки, латыши, литовцы и другие «инородцы»? — Не развивая и не обосновывая здесь в полной мере своей точки зрения, ограничиваюсь немногими догматически высказываемыми утверждениями. — Русский народ есть субъект русской культуры, в частности русской государственности. Он — единая и целостная личность, однако личность реальная только во всех своих конкретных индивидуализациях, каковыми являются и все носители индивидуализирующих и выражающих всерусскую культуру культур, все, если угодно, «народности», входившие, входящие и ожидаемые к вхождению в состав этой культуры. Многие из этих «личностей второго порядка» прежде обладали некоторою самобытностью, своею культурой и только потом, растворились в единстве народа русского, перестав быть личностью и не став новою в индивидуализации русского. Многие сохранили нечто свое, частично освоив русское и частично отдав себя. Иные стали или станут еще личностями в смысле индивидуализации именно русской культуры или самоопределятся в противопоставлении ей. Но до известной степени и в известный период времени все они — индивидуализации или моменты многоединой русской индивидуальности. Субъект русской культуры вполне реален только в единстве всех своих временных и пространственных обнаружений. Эмпирически он выражен всегда неполно: то как первичный носитель и выразитель своей культурной идеи в себе самом и даже в одном ограниченном своем осуществлении, например: в великорусской народности, то как перерабатывающий в себя и свое и чужое, то как отражающий в чужом свое. И в данную историческую эпоху всегда возможно указать некоторую «центральную» индивидуализацию его, вокруг которой располагаются остальные. Такою центральной индивидуализацией за 600—500 лет новой нашей истории была великорусская народность, творящая православную и национальную культуру, осваивающая и перерабатывающая в себе другие культуры и в них отражающаяся, поскольку они, как, например, польская, сохраняют рядом с ней некоторую свою самобытность. Во всяком случае, признанием за великорусской народностью первенствующего и руководящего значения нисколько не исключается тот факт, что другие народности осуществляют и выражают культурные

потенции России по-иному: так, как они не могут быть осуществлены и выражены великорусскою. Напротив, эти другие народности должны раскрывать русскую идею каждая по-своему, причем некоторые обладают еще и своими истоками.

Признавая первенствующее положение великорусской индивидуализации многоединой русской культуры, я, естественно, сосредоточиваю свое внимание именно на ней. Но само собой разумеется, что, считая общерусскую культуру только отвлеченным понятием (она реальна лишь, как многоединство своих индивидуализаций), я и каждую индивидуализацию (в том числе и великорусскую) понимаю, как некоторое более ограниченное многоединство: и она реальна лишь во всеединстве своих индивидуализаций вплоть до единственной конкретной реальности — индивидуума. Однако, в целях исследования, я, конечно, должен пользоваться отвлеченными понятиями и терминами: говорить не о том, другом, третьем русском человеке, а о русском человеке вообще. На это у меня не меньше права, чем у любого психолога или экономиста, до сих пор еще не расставшегося с *Робинсоном*.

Исходя из понятия всеединой души, тем самым я получаю право рассматривать культуру и культурную жизнь, как некоторое целое, а не дробить ее на «ряды», «явления» или «элементы», всегда определяемые условно и поставляемые друг с другом в причинную связь (при невозможности эксперимента и условности их выделения) хуже, чем гипотетически. Всякое противопоставление общественной жизни политической, экономической или духовной условно, фиктивно и, несмотря на известную методическую его полезность, неправильно. Ни о какой причинной взаимозависимости, ни о каких «факторах» здесь не может быть и речи. — Всеединая душа одинаково может выразить себя и в экономике, и в «духовной культуре», и в материальном быту. Судить о ней можно по любой из этих индивидуализаций (на этот раз не индивидуальностях-личностях, а их актах), и дело исследователя выбрать наиболее для него удобную. Я, как ясно из всего сказанного, такую индивидуализацией избираю религиозность.

Религиозно то, что относится к абсолютному. Но такое определение еще недостаточно, ибо вне абсолютного нет ничего и само понятие индивидуализации всеединства требует допущения по крайней мере возможности того, что во всяком явлении культуры есть и религиозный момент, т.е. что всякое явление религиозно. Поэтому к относимости и отнесенности к абсолютному, как первому признаку религиозного, необходимо присоединить дру-

гой — направленность души на абсолютное, хотя бы такая направленность и не всегда отчетливо сознавалась. Ее нет в современной западной культуре, или, если и есть, то до последнего времени в малой степени. Поэтому-то и можно противопоставлять западную культуру в ее целом западной религиозности, что недопустимо в применении к русской религиозности и культуре, хотя ее нигилистические и атеистические течения, на первый взгляд, говорят об ином. — Русская культура по существу своему религиозна: в этом ее *differentia specifica**, позволяющая аналогизировать ей западную только до XIII—XVI века.

5

По православно-русскому сознанию все относится к абсолютному, все с ним связано, и не только связано: все — не что иное, как обнаружение абсолютного или Богоявление — *теофания**. Поэтому Божественен космос, что постигли уже эллины, умозрения которых бережно хранимы в восточной Церкви, Божественны народ, общество, государство, Божественна всякая человеческая жизнь и деятельность. Не создания князя мира сего, не создания Божьи, возникшие только для упорядочения расстроенного грехом бытия, общества и государства, не создания они людей, от Бога отъединенных. Нет, они Божественны в самой основе своей, хотя, конечно, по греховности осуществляющих в себе их людей и недостаточно Божественны. И естественно, что отношение к ним двойственно, колеблясь в пределах от полного и безоговорочного приятия (когда забывается их недостаточность) до полного же и решительного отрицания (когда забывается их Божественность).

Чтобы понять это, необходимо уяснить смысл теофании. — Теофания — само Божество, но не в Себе и не в полноте и неизменности Своей. Теофания всегда — некоторая умаленность Божества, большая или меньшая, а, следовательно, имеющая начало и конец, т.е. тварное. Само Божество не может умаляться и делиться. Оно выше изменения, Оно вне всякой своей теофании, — все они и каждая из них. Теофания существует только в твари, которая вне теофании — ничто. Таким образом, теофания есть само Божество, поскольку Оно являет Себя в своей твари, т.е. творит, создает ее, и поскольку тварь свободно Его приемлет. Будучи одним действием, теофания есть действие двух субъектов: Бога и твари, существующей только в свободном приятии ее, как нечто самобытное и Богу противостоящее; но правильно

бороться с ее неполнотой или недостаточностью, т. е. развивать и восполнять ее, «эмпирическое», «это эмпирическое». Свойственное болезненному состоянию русской души решительное и полное отрицание эмпирии находит себе объяснение в недопонимании выясненной нами сейчас идеи, смутное восприятие которой и ведет к тому, что эмпирия отрицается не равнодушно, как на Востоке, не во имя ухода из нее, но во имя лучшего, идеально-го, если не абсолютного по существу, то абсолютируемого. Само разрушение в этой связи нередко понимается как создание и преобразование сущего.

Как бы то ни было, для русской души все Божественно. Поэтому разделение светского и религиозного для нас прямо непонятно: недаром даже большевики не сумели удержаться на позиции отделения Церкви от государства, не говоря уже о том, что большевицкий коммунизм тоже своего рода религия (см. 6). Если же единство религиозного есть Церковь, то церковно все: и мир, и государство, и личная жизнь, и быт. Нет в человеческой культуре ничего, что бы в существе своем не было церковным, хотя все и не вполне церковно; нет ничего преходящего, гибнущего, ибо церковное всевременно, вечно. Здесь более, чем где бы то ни было, необходимо отличать церковную полноту Богобытия от бытия эмпирического. Церковь — идеал эмпирии, однако, такой идеал, что он для Божества и в Божестве исконно и вечно сразу и ставится и осуществлен, а для эмпирической действительности, как ограниченного в себе и для себя момента Богобытия, только осуществляется, становясь и исчезая. Истинная Церковь есть мир, всецело причастный Богу, Его всего в себя приемлющий и приявший, Им всецело обоженный в человеке. В истинной Церкви осуществлена и всеедина вся множественность эмпирического бытия, т. е. каждый момент его в ней достиг полноты своего раскрытия, став всеми другими и всем, не переставая быть и собой. Церковь истинная — совершенное тело Христово, единое со Христом Богом, когда «всяческое и во всяческом Христос». Она составляет с Ним нераздельно-неслиянное двуединство, и сама — совершенное, всевременное и всепространственное единство всего во Христе.

Истинная совершенная Церковь не противостоит эмпирии как нечто отдельное и особое, как некая сущность или сила. Она содержит в себе эмпирию, как свой момент, и выражает себя в каждом ее моменте. Но именно в качестве момента Церкви эмпирия недостаточна, не обладая ни полнотою развития каждого из своих моментов, ни всею их множественностью, ни всем их единством. Она временна и пространственна, т. е. ограниченно-все-

временна и ограниченно-всепространственна. В эмпирии Церковь выражается неполно и несовершенно, хотя выражается сама она и только она, а не что-то иное. Всеединая Церковь живет в стихийном «бессознательном» стремлении всего сущего к Благому: к бытию, жизни, самоутверждению и отдаче себя другому и Богу, к смерти. Она живет в стремлении человечества воплотить идеальное, идеально устроить общественную и государственную жизнь, усовершенствовать их, познать мир в отношении его к Богу и как Божественное в культурной деятельности, в религиозно-философских исканиях. В эмпирической разъединенности, во времени и пространстве Церковь не в состоянии сохранить полноту свою и определяет себя, как стремление к абсолютному, т. е. как религиозную жизнь и религиозное познание, в невольном противопоставлении этого стремления чисто-эмпирической, т. е. непознано-церковной деятельности, тем самым себя ограничивая. Таким образом религиозное предстает, как часть мира, не отделимая, однако, от нерелигиозного ясною и неподвижною границей, но словно постепенно сходящее на нет в нерелигиозном. Равно и церковное, т. е. религиозное в связи со Христом, неуловимо переходит в религиозное вообще и мирское. Поэтому видимая церковь не выражает собой в своей видимости Церкви истинной, прорастающей в мире, как зерно, пронизывающей его, как закваска. Истинная Христова Церковь видима только частично по внешнему исповеданию Христовой Веры, по видимой иерархии и видимым таинствам; да и в качестве видимой, она разъединена.

По католическому учению Христос установил церковь земную и, согласно словам *кардинала Беллармина**, столь же видимую, как государство Венецианское, в смысле и форме иерархического общества, т. е. единства многих, стремящихся соединенными усилиями к общей цели, к спасению. Притом католик склонен понимать спасение не в смысле преобразования всего мира, а в смысле одинакового для всех индивидуумов, хотя и разного по степени состояния. Во главе этого иерархического общества Христос поставил двенадцать апостолов, передав им власть учить, править и освящать верующих. Наследниками апостолов являются епископы, подчиненные князю апостолов Петру в лице его преемника — Римского Папы. Католическое учение о церкви увлекает своею стройностью, продуманностью и отчетливостью, но в этом и заключается главный его недостаток. Католическая церковь — совершенное монархическое государство, живущее по строго определенным законам, управляемое по точному их смыслу дисциплинированную, подчиненную самодержцу-папе —

иерархией. Церковь Римская создана по образцу земному, не случайно в течение долгого времени связанная с земной территорией — папским государством. Она по самой определенности своей противостоит прочим церквам и государствам, отсекая себя от полноты единства с ними в глубинах Церкви Истинной.

Римская церковь выделяется из мира, как часть мира, и резко от всего прочего отграничивается. Можно по-разному понимать и оценивать государство земное, считать его по происхождению своему дьявольским или тоже богоустановленным, как учит католичество ныне, но противопоставление себя государству для католической церкви необходимо и неизбежно, как неизбежно и то, что это противопоставление превращается в противопоставление одного государства другому. — И духовная и светская власть одинаково от Бога, и обе по-своему святы, учит современное католичество, но цели обеих различны. Светская власть устроит и охраняет благо временное (*bonum temporale*), условное, определяя политические, общественные и частные права граждан; церковная полагает свою цель в спасении (*salus animarum*⁵). Очевидно, такое разделение областей властвования заставляет предполагать, что не все церковно и что нецерковно, в лучшем случае, временно, преходит. Оно противостоит церковному, как иное, и естественно возникает проблема взаимоотношения между обеими властями. Каждая, говорит католичество, в своем роде есть власть величайшая, что уже предполагает определенную различенность «родов». Но раз ни одна из двух властей от другой не зависит, необходим дружественный союз их, причем вполне по образцу земных союзов должны быть оговорены и действительно оговариваются права и обязанности обеих. Если же так, то неизбежно самоограничение церкви в ее деятельности, отказ от земного, для нас необходимого, и, с другой стороны: «*communio lucis cum tenebris*»⁶.

С умыслом остановился я на католическом учении о Церкви. — Оно неприемлемо для православного сознания в самой основе своей, — в принципиальном отделении религиозного и христианского от нерелигиозного и нехристианского, церковного от нецерковного. Для нас, православных, все мирское и, в частности, светская власть, не временное, вызванное греховностью человечества учреждение: она столь же необходима в мире, как и власть церковная. В идеале своем и существе светская власть не вне церкви: она такая же церковная власть, как и власть иерархии. И священство, и «царство» одинаково необходимы в Церкви Христовой. У них различные цели и различные сферы действия, но эти цели и сферы не разграничены ни юридически, ни

конкретно, ибо всякое явление и церковно и государственно. Такие акты светской власти как война, наказание, принуждение, вовсе не лежат вне сферы церковной. И равным образом царь, как блюститель жизненной правды, не может стоять в стороне от теоретического ее выяснения — от догматического творчества Церкви. Это ведь право и обязанность всякого христианина, только в католичестве низводимого на степень законопослушного раба, тем более обязанность того, кто поставлен над всеми и всеми, в качестве Помазанника Божьего, истину осуществляет. Но как же тогда согласовать деятельность обеих властей, сталкивающихся и переплетающихся во всем решительно? — Во всеединной истинной Церкви, в идеале, требуемое согласие достигается само собой. «Когда священство непорочно, а царство пользуется лишь законною властью» — говорит еще *Юстиниан** — «между ними будет доброе согласие». В самом деле, если царь и священство выражают вселенскую истину, как они могут прийти в противоречие друг с другом? Царь так же свят, как и архиерей. «Он равночестен Богу. За исключением священнодействий василевс обладает всеми преимуществами епископа», и — «Я царь и я иерей», заявляет в VIII веке *Лев III Исавр**.

Таково идеальное взаимоотношение обеих властей. На деле можно говорить лишь о том либо ином приближении к нему, когда практически поневоле приходится искать компромиссных решений в духе, хотя бы, католического. Однако, и в этих случаях «внецерковность» государственной власти не приобретает абсолютного значения; напротив, за царскою властью сохраняется и церковный смысл, церковное значение: царь является главою христианского мира. Мир не отделяется от Церкви искусственно воздвигаемою перегородкою, и не может быть и мысли об отделении церкви от государства. — Все входит в церковь и отделить церковь от государства для русского народа то же самое, что сделать государство церковью (например — коммунистическою, хотя бы со Христом во главе «Двенадцати») или ... создать взамен ее советскую церковь, так называемую «живую»*.

Всем этим объясняется специфическая связь русской, а еще ранее византийской церкви с государством. И вполне естественно, что византийские василевсы, а частью и русские цари вмешивались в церковно-догматические споры и церковную жизнь. Петр, заменяя патриаршество синодом на немецкий манер, формально продолжал традицию русских самодержцев, и его реформа была не чем иным, как покушением русской церкви на самоубийство. Теперь, часть русской церкви, по существу — отмершая и мертвая (потому-то она и старается уверить себя и дру-

гих в том, что она «живая»), пытается санкционировать дело Петра и вызывает о помощи к его преемникам. Но не следует объяснять законопослушность русского духовенства только сервильизмом⁷, хотя в нем недостатка не было и нет. — Как понятно из сказанного, катастрофа русской государственности была катастрофой и для русской церкви, и, если уничтожение патриаршества представляется началом разложения царства, разложение царства — начало окончательного распада синодской церкви. Насильственно отделенная от государства, церковь по природе своей не может замкнуться в отведенную ей уместными лишь на Западе законами сферу. Она жаждет полноты деятельности. И вот из нее поднимаются националистические государственнические течения, по современной российской терминологии «контрреволюционные», и церковь, как в пору *Смуты*^{*}, становится последним убежищем национальных идеалов. Эти течения ничтожны, выразились лишь на окраинах и за рубежом, не отличаясь особою активностью. В пределах Советской России они просто выдуманы. Поскольку они прибегают к мечу и огню, они перестают быть церковными, поглощаются политическими, и не в них жизнь русской церкви. Рядом с ними из церкви же исходят течения, направляющиеся к совместной работе даже с коммунистической властью. Несмотря на всю их противоестественность — что общего у Христа с Велиалом? (2 Кор. 6: 15) — сводить их к одним эгоистическим расчетам отдельных групп и лиц нельзя. В них есть свой пафос, сознание необходимости для церкви всесторонней деятельности и какой-то правды, усматриваемой, если не в идеале, то в мотивах коммунизма (2). Но и эти течения, благодаря поддержке со стороны власти могущие временно и видимо восторжествовать, в истоках своих опорочены мелкими людьми и гнусными средствами. Они мертвы, потому что отрекаются от Христа, ибо иначе, как отречением от Христа нельзя признать исповедание социализма, покоящегося на классовой борьбе и атеизме. В большинстве своем и в основе своей Русская Церковь занимала и занимает иную позицию. — Она не может принять отделения церкви от государства, не может признать первенства материальных интересов над духовными и религиозными и классовой борьбы коммунизма. Но она не может бороться против насилия насилием же и обманом. Единственный для нее возможный путь заключается в следующем. — Повинуясь «властям предержащим», она лояльно выполняет требования «безбожного» государства, которые не противоречат учению Христову. Не препятствует активно противоречащим ему, ибо это значило бы прибегать к насилию или обману, но сама

их не выполняет, отрицая их своим от всякого содействия им устранением и, если необходимо, ставя себя в положение церкви гонимой, молчанием и мученичеством исповедуя Христово учение. Это не борьба и даже не пассивное сопротивление — ведь нельзя же считать сопротивлением мой отказ проповедовать социализм, в который я не верю. Это — вынужденное, безмолвно осуждающее бездействие в том, что не от Христа, а от антихриста. Это верное следование учению Учителя, безмолвием отвечающего на обвинения и нападки.

Таков путь Православия в переживаемые нами тяжелые годы. И я утверждаю, что Русская Церковь в общем и целом шла и идет по нему. Ее можно обвинять, но никак не в активной контрреволюции, а только в недостаточной ясности поведения, в уступчивости, в готовности удовлетворяться компромиссами, в слабости. (11, 12). Может быть, она виновата еще в том, что слаба она верою, что готова иногда допустить, будто «врата Адовы» могут одолеть Церковь Божию, и склонна пойти по пути приспособления. Сейчас она на грани утраты ею своей видимости. — Законной канонической иерархии почти уже нет. Возглавляемый патриархом епископат насильственно отъединен от священства и мирян, другая часть епископата сама лишила себя сана и способности к благодатному действованию посягнутием на права патриарха, третья часть занимает промежуточное положение, по необходимости недоговоренное. Священство также в массе совлекает с себя сан и отпадает от Церкви, признавая «Временное Церковное Управление». Истинная православная Церковь разъединена на небольшие группы священников и мирян, не изменивших ей, и на единицы, лишённые видимого благодатного общения друг с другом и Христом. Каковы будущие судьбы этой единой истинной Церкви, сказать нельзя. Но в разъединении и рассеянии все члены ее могут, наконец, внутренне и глубоко пережить и Христову истину и самое Церковь, осознать ее идею, которая вместе с тем есть и русская идея. В них, в невидимом их единстве последний оплот русской веры и русской национальности, которые будут существовать лишь в той мере, в какой они его сохраняют. Так в свое время сохранила себя Россия за стенами Троице-Сергиевской Лавры у мощей преподобного Сергия*.

Есть еще один вопрос, тесно связанный с отношением Православия к государству, — вопрос об отношении его к самодержавию. Как сейчас показано, православие не может быть равнодушным к государственной жизни и деятельности, а, следовательно, и к той либо иной форме государственности. Но помимо всякой веры и всяких религиозных убеждений, лучшею формой поли-

тического бытия является монархия, и монархия не конституционная, не сословная, а именно самодержавная. В ней не должно быть засилия какого-нибудь сословия или класса, чем грешила русская императорская власть, но что представляется неизбежным только тому, кто верит, будто борьбою классов исчерпывается историческая действительность. Но в ней не должно быть и рационалистических выдумок, создавшихся на почве искаженного понимания английского государственного строя, которое исказило его самого и известно под именем парламентаризма. Однако всем этим не исключается, а напротив, требуется и оправдывается, как земское самоуправление, так и органически из него вырастающее общее представительство, отношение которого к самодержцу по существу не укладывается в формулы ограниченной или конституционной монархии, исторически, вероятно неизбежные.

Итак, будучи органически связанною с государственностью, церковь русская, конечно, может желать только наилучшей ее формы, т.е. самодержавия. А оно обусловлено еще и религиозным значением самодержца. Русскому народу нужен не только «хозяин», но, поскольку этот народ не отрекся от своего идеала, и Православный Царь, глава христианского мира. Но, очевидно, главою христианского мира может быть только один человек, ибо вселенский собор по самой природе своей не может стать учреждением постоянным. Вселенский собор, как и вселенский патриарх нужны в церкви, но не в отмену, а в восполнение самодержца, не вместо него, а рядом с ним (ср. 7).

Трагедия русской истории в том, что в России или царь без патриарха, или патриарх без царя. Но церковь в качестве церкви не может и не должна реформировать политический или общественный строй. Она должна ждать реформы «мира» от самого мира и только указывать ему истину. Она вынуждена ждать, лишенная значительной и необходимой для нее сферы деятельности, лишенная возможности объединять православный мир и распространять православие. Вероятно «мир» разрешит проблему своими средствами и не так, как считает правильным церковь. Чем дальше его решение будет отстоять от идеального, тем труднее будет церкви действовать и жить (ср. 11).

Итак, православная церковь, поскольку она опознается русским человеком, не представляется чем-то отделенным от госу-

дарственности и общественности: она в идеале проявляет свою деятельность и в них, их в себе содержит, являясь моментом Церкви в высшем смысле, Церкви, выражающейся и в государственности. Но она связана именно с этою конкретною, русскою государственностью, будучи не только православною, а и русскою церковью. И тем не менее она считает себя вселенскою. Как объяснить это видимое противоречие?

Возможны два понимания кафоличности или вселенскости. Первое ярче всего обнаруживается в католицизме и социализме, второе хранимо православием. — Вселенское или универсальное, рассуждает католичество, охватывает, в идеале, по крайней мере, все. Поэтому универсально то, что находится во всякой вещи и универсальное равнозначно общему в смысле отвлеченно-общего, ибо западная мысль по природе *номиналистична**, не приемлет никакого *имяславия**. При отождествлении же вселенского с отвлеченно-общим, вселенская церковь, поскольку она выражена уже, скажем, в католичестве, может стать актуально-вселенскою, а не, как сейчас, только потенциально-вселенскою, лишь в том случае, если все иные «церкви» по содержанию своему с нею отождествятся. Но тогда не должно между ними быть никакого различия, ибо различающее и отличное не универсально. С этой точки зрения, вселенская церковь — нечто вроде интернационала, идея которого не случайно появилась на Западе, по существу будучи лишь одним из определений католической идеи. — Для вселенской церкви, как таковой, не может быть национальных церквей: все национальное не религиозно, не абсолютно, не существенно. Слагающие вселенскую церковь церкви для католического понимания являются однородными атомами, а относительная самостоятельность их ничем не оправданною, случайной и подлежащею отмене. Поэтому-то для католицизма и неприемлемы такие явления как *галликанство**, *униатство**, «*католичество восточного обряда**», терпимое лишь до поры до времени, национальный язык в Богослужении, и т. д. Поэтому и в Польше католичество национализировалось только вопреки своей природе, а вообще на Западе проблема национальности не связана с проблемой исповедания. То же самое наблюдается и в продукте католического вырождения — в социализме, с его интернационалом, с его практическим и теоретическим отрицанием всего национального. И становясь «церковью», социализм выражает идею отвлеченного единства в общей, обязательной для всех догме, в священном писании — «Капитале» — и катехизисе — «коммунистическом манифесте», в общих приемах интерпретации и комментирования, аналогичных аллегорической эк-

зегезе, в разделении всех «товарищей» или «камрадов» на мирян или просто товарищей и духовенство или «сознательных», со спецификацией вторых по степеням агитаторов, организаторов, ораторов, председателей и вождей, среди которых выдвигается несколько кандидатов на роль непогрешимого папы. Интернациональное единство сказывается в общем однородном типе организации — в митингах и съездах, своего рода поместных и вселенских соборах, на коих дела решаются не по большинству голосов, а по благодати, выражаемой руководящей группой, — «pars concilii sanior»⁸, в «комитетах» и вселенских празднествах. За общими догмами, называемыми «научным социализмом», организацией и дисциплиной, за начатками общего обряда, культуры, следует общая, так называемая партийная или пролетарская этика, намечается новая псевдо-нация; и международный социализм неожиданно обнаруживает природное родство с другим продуктом упадка религиозности — с современным иудаизмом.

Православное сознание понимает вселенскую церковь иначе, хотя надо сознаться, это понимание и не высказано им с достаточной полнотой и ясностью. Для него вселенская церковь — тело Христово, живой организм. Но организм не создается путем сложения однородных атомов или путем сложения с ними чего-то отвлеченно-общего, как с другой стороны, он на однородные атомы и не разложим. Организм не мыслим без органов, из которых у каждого своя задача и своя функция и каждый является единственным, другими незаменимым. Поэтому вселенская церковь и мыслима только как система или гармоническое единство местных, национальных или объединяющих несколько национальностей либо разделяющих органически одну какую-нибудь национальность церквей. Во вселенской церкви не должно быть недостаточности церквей эмпирических, но должна сохраняться абсолютно ценная и неповторимая другими индивидуальность каждой из них. Всякая церковь, как бы мала она ни была, хотя бы «церковь домашняя», есть союз или иначе единство любви, составленный входящими в нее и своими отличиями восполняющими друг друга индивидуальностями. Так и вселенская церковь — единство любви, составленное взаимодополняющими друг друга высшими личностями или индивидуальностями, церквами поместными. Вселенская церковь объединяет многообразное в единое тело. Подобно ей и поместная живет началом, объединяющим и созидающим единый организм — царство ромеев, царство русское и т. д.

Вселенская Церковь, мы уже знаем это, — есть всеединство. Следовательно, она не существует без множества своих индиви-

дуализаций и существует, как единство их всех. Она вся в каждой своей индивидуализации, которая таким образом содержит в себе все прочие, раскрывая их в себе и из себя, и содержится во всех и каждой из прочих, всецело в них растворяясь. Церковь как бы целиком выражает себя сначала в «этой» индивидуализации (поместной церкви), потом, переставая быть ею, в другой, потом столь же всецело становится третьей и т.д. Однако в ней, как во всеединстве, всевременном и всепространственном, нет «сначала» и «потом», «здесь» и «там». Каждая индивидуализация ее сразу и «есть» в ней и «не есть», и создается — и создана (создала себя) — и погибает — и воскресает. В идеале каждая должна в особой качественности своей явить все индивидуализуемое другими, т.е. всех их принять в себя и как бы поглотить, а ради их и индивидуализации самого всеединства всецело всю себя им отдать. Таким образом полнота самоутверждения оказывается необходимым условием полноты самоотдачи и обратно, в чем и выражается закон Любви. Отсюда следует, что каждая церковь должна быть вселенскою и перестать быть, должна жить — умереть — воскреснуть. Но в эмпирии должное не выполняется, оставляя завершение иной, высшей сфере бытия: то, что должна эмпирически осуществить данная церковь, не осуществляется вполне ею, а частично осуществляется за нее другими, хотя и могло бы быть ею самой осуществлено при полноте ее усилия. Эмпирически мы не наблюдаем приятия данную церковью всего явленного другими: многое остается для нее только известным, многое даже непонятым. Точно так же нет эмпирически и полноты самообнаружения. Не приемля всего чужого, данная церковь не осуществляет и всего своего: многое в иной индивидуализации осуществляется за нее другими. Сверх того и приемлет и осуществляет она разъединенно, как бы по частям и отрывочно. В этом смысле ни в один из моментов эмпирии не достигается полнота всеединства, а следовательно не достигается она и в целостности эмпирии, как всецелость множественности и единства истинной Церкви. Отсюда — необходимость в инобытии восполнения эмпирии и искупления вины эмпирической церкви. В инобытии же, для которого это бытие — его момент, всеединство выражено в усовершенности и единстве всех частных его обнаружений, не погибших, а, с точки зрения эмпирии, преображенных и восполненных. В усовершенности всеединства Церковь есть единство самодержавной священнической власти, временно и искаженно выраженной эмпирически папством, с единством соборного согласия всех членов Церкви, и с единством власти царской, гармонично сопряженной с соборною (в качестве част-

ных и урезанных проявлений которой я рассматриваю и власть «представительных учреждений») и «папскою». Эти три формы единства несогласуемы лишь в ограниченном эмпирическом бытии, «на земле», в силу ограниченной самоутвержденности каждой. И неприемлемо православному вселенскому сознанию папство именно потому, что оно отрицает религиозное значение царства и понимает первенство чести, ему принадлежащее, как гоподствование над вселенским собором и земную власть.

Однако каждая церковь может стать из потенциально-вселенской актуально-вселенскою, из себя самой развивая, но развивая в своем аспекте, потенции, актуализуемые другими. Так, в истории католичества мы наблюдаем попытки выразить себя и в царстве (средневековые империи и — ограниченно по-мирски — империя Наполеона) и в *соборности**. Равным образом и в православии потенция папства сказывается в иные моменты развития патриаршества, константинопольского и русского, причем намечаются своеобразные, чуждые Западу отношения между патриаршей властью, с одной стороны, царскою и соборной, с другой. Всякая церковь потенциально есть вселенская, вселенское обнаружение всего церковного в ее особой качественности; всякой может принадлежать эмпирически-главенствующее положение, место и значение главы тела Христова, если она того захочет и сумеет по духу Христова учения свое хотение осуществить. Но вселенскость не уничтожает особой качественности каждого из членов Церкви, напротив, она ее требует. А потому нет никакого противоречия в том, что православная вселенская церковь и есть церковь русская, которая ощущает себя как вселенскую, и может актуально стать ею при условии полного осознания христианской идеи.

7

Идеал вселенской русской церкви, который может осуществиться в зависимости от ее воли и воли других поместных церквей, от воли вселенской, заключается в том, чтобы она, из потенциальности своей развила, актуализировала вселенское в особом «русском» аспекте. А это значит, что она должна воспринять (т. е. развить и из себя) достигнутое другими церквами, уподобиться им, отождествиться с ними и восполнить «воспринятое» своим, им потом его отдав. Такова ее задача — самоутверждение, не осуществимое без самоотдачи. Православная церковь может стать актуально-вселенскою, только перестав быть, и может пе-

рестать быть только став актуально-вселенскою. В ее актуальности в ней должны явить себя (это не значит, что вполне явят) и первосвященство («папство»), и вселенская соборность, и царство, донныне явленные ущербно. В ее самоотдаче все должно прекратиться и погибнуть для того, чтобы по-иному актуализоваться в других церквах. Однако все это должно быть не в какой-либо момент времени, а во всевременности. Иными словами, нет необходимости, чтобы в какой-нибудь период земного бытия церковь русская обладала эмпирическою единственностью в мире, сразу выражалась и в соборности, и верховной святительской власти и в царстве. Временно ее достижения могут быть и разъединены, хотя чем соединеннее они, тем она ближе к должному своему, к идеалу. От ее соборной воли, от воли вселенской Церкви, живой и в других поместных церквах, зависит степень полноты, с какою осуществится ее идеал. Он может остаться эмпирически незавершенным, в чем будет вина русской церкви и всех церквей. И это не вина какого-нибудь одного момента, но вина всех моментов, временного ее бытия, ибо каждый из них должна она довести до предельного напряжения.

A priori не исключена зависящая от свободной воли Церкви и, следовательно, от воли каждого из членов ее, т. е. и церквей поместных и индивидуумов, эмпирическая полнота ее деятельности. Однако на деле мы этого не наблюдаем. Пути эмпирических церквей — недостаточные; деятельность их неполная, в чем и вина их, и кара. Неполнота эмпирической церкви ясна в недостаточности ее единства и в недостаточности ее разъединенности. Каждая частная церковь не объемлет всего мира, актуально не вселенская, каждая противостоит другим и, противостоя, отвергает не только их особность и отдельность, но и то Божественное, что ими осуществляется, а ей в ее собственной ограниченности недоступно. Ни одна не выражает эмпирически всего в ее индивидуализации, и всецело не отдает себя другим. Полноты всеединой Церкви на земле не было и нет, а, следовательно, и не будет, именно потому, что нет и не было. Единство Церкви до разделения было потенциальным, и потому что церковь эмпирически и в качестве церкви не была всем миром, и потому что тогда она еще не явила той множественности, какую явила и являет в эпоху своего разъединения. Так же и сейчас христианству противостоит язычество, церкви собственно — государственно-общественное бытие, все еще не оцерковленное, каждой отдельной церкви — все прочие. Даже если допустить то, к чему должно стремиться, если допустить, что когда-то все церкви объединятся и вся жизнь будет церковною, это единство все же не будет

истинным и полным всеединством: в нем эмпирически не останется всей реальности прошлого и ныне переживаемого нами (ср. 10).

Истинное всеединство Церкви сверхэмпирично, содержа в себе всю эмпирию. Эмпирическим, земным идеалом является возможное приближение к нему в каждый данный момент. И это приближение лучше всего можно определить, как идеал воссоединения церквей. Только необходимо уяснить себе его с полной отчетливостью.

До сих пор «соединение церквей» понимается с чисто внешней стороны, как формальный акт воссоединения, и, конечно, без формального акта полным оно быть не может. В предполагаемой и вождеваемой единой Церкви должно быть признание себя единою Церковью со стороны всех, составляющих ее в момент единения частных церквей. Признание же себя единою Церковью предполагает и выраженность этого единства в догме, жизненном идеале, организации и иерархии.

Единство организации по существу безразлично для церквей протестантских, признающих лишь единство сверхэмпирическое, «*corpus mysticum Christi*»⁹. Но оно необходимо и для православия и для католичества, для которых Вселенская Церковь должна стать и эмпирически единою организацией. Оба почитают себя самого Вселенскою Церковью, но для католичества вселенская организация уже целиком дана в нем и должна быть только принята другими церквами (в чем и заключается, по его пониманию, актуализация вселенскости), для православия — потенциальность вселенскости не только в том, что эмпирически церкви разъединены, а и в том, что сама организация вселенская еще не существует. Возможно, что главою земной церкви будет римский патриарх, но тогда, с православной точки зрения, его власть, сама природа его власти будет иною, чем сейчас. Не может во вселенской церкви остаться то же соотношение между папством и вселенским собором, которое существует сейчас в католичестве между папством и *поместными** западными, ошибочно признаваемыми за *вселенские**, соборами. Это отношение нельзя юридически конструировать по образцу рационализированной монархии, конституционной или абсолютной. Ведь не может действительность соборных решений покоиться на утверждении или «апробации» их папою: тогда вселенский собор уже не орган Духа святого. И по тем же самым основаниям нельзя подчинить власть «папскую» власти соборной. В истинной Церкви обе могут быть лишь согласными, восполняя и поддерживая друг друга, одна постоянная, другая — являющая себя в перио-

ды особой нужды в ней, высказывающая себя в периоды особой нужды в ней, высказывающая волю всех и то, что не может быть доступно уму и воле одного человека (ср. 6). Равным образом и отношение папы к другим патриархам, епископам, клиру и мирянам не должно быть аналогизируемым отношению между властью и подданными в светском государстве. Высшая власть в Церкви, вопреки тенденциям и практике католичества, не должна ограничивать свободы властвуемых. Возможность этого до известной степени обнаруживается в православии с его свободой личных религиозно-моральных исканий, с уважением к ним (как бы ни затемнялось оно в иные периоды), с русским старчеством.

Во Вселенской Церкви должны быть истинные, а не урезанные в «правах» своих и потому мнимо вселенские соборы. В ней должна проявиться в большей степени, чем даже в православии, скорее — так же, как в протестантизме, только без протестантской рационалистической ограниченности, свободная догматическая и практическая деятельность мирян, связанная у нас с именами *Хомякова**, *Соловьева**, *К. Леонтьева**, *Розанова**. Наконец, как мы уже знаем, не должно быть в ней и вне ее нецерковленного мира, т.е. необходима в ней и власть царская, в качестве и церковной, а не светской только. Отношения же между царством и священством в идеале столь же необычны для исходящего из анализа светского общества сознания, как и отношения между первосвященством и собором (ср. 6).

Так, в общем стремлении к единству ни одна из «церквей» не должна отказываться от своего и себя самой, внешне подчиняться, как полагают католики, но каждая и все должны отказаться от замкнутости в своей ограниченности и отрицании чужого. Поэтому и путь к воссоединению для каждой церкви есть путь ее самосознания, а в самосознании — сознания того, что кафолично. Всякая же попытка механического внешнего «соединения», т.е. на деле подчинения, способна только отдалить истинное единство, приводя, как показывает история «уний», к временным и мнимым успехам. Во имя отвлеченного единства и во имя данного конкретно-ограниченного его выражения, она отвергает многообразие и многовидную красу тела Христова. Это еще очевиднее, когда мы обращаем внимание на другие стороны вселенского единства.

Как можно и должно мыслить единство догматическое? Католичество опять-таки исходит из убеждения, что римская церковь

даже во вселенски-потенциальном, в эмпирически-ограниченном бытии своем обладает полнотою актуализованной истины, что все отъединенно определенное и формулированное ею со времени раскола, догматически безошибочно, полно, а не ограничено. И протестантство и вульгарное православие видят в католических «новшествах» только уклонения от вселенской истины, протестантство со склонностью отрицать самое возможность адекватного выражения Истины, православие в убежденности, что только оно и хранит и может полно ее высказать. Православие с полным основанием ссылается на то, что оно ничего нового к постановлениям семи вселенских соборов не прибавило, хотя в этой его сдержанности не только его заслуга, но и его вина, уподобляющая его зарывшему в землю данный ему талант рабу. Выход не в отрицании католических «догм» и не в возвращении к VIII веку. — Во всех провозглашенных католическою церковью догматических положениях есть зерно Истины; но все они выражают эту Истину ограниченно: и «*Filioque*»*, и догма *Непорочного Зачатия**, и догма *папской непогрешимости**. Все они нуждаются в восполнении, в расширении своего смысла, что может быть только делом Церкви Вселенской, ибо как раз неучастие других церквей в догматической деятельности католичества и обусловило ее ограниченность и ошибочность.

Для православия — это показано мною в другом месте — неприемлема догма «*Filioque*» как внутренне-противоречивая, как умаляющая Духа Святого и ведущая к отрицанию эмпирического бытия. Но православию близка и понятна мотивирующая эту «догму» интуиция — постижение единства Божества, не только как единства «сущностного», но и как единства ипостастного, чем эмпирия оправдывается в полной мере, чем обосновывается само личное бытие. Точно так же православию присущ «мотив» догмы Непорочного Зачатия, хотя сама эта догма, как делающая ненужным воплощение Христово и скверною брак, ему и чужда. В подтверждение нашей мысли нам достаточно указать на православный культ Богородицы и на *Софиологию**, нашедшую себе выражение и в русской иконописи и в русской религиозной философии. Оправданность и обоженность человечества, а в нем всего мира, — одна из основных истин христианства, а ведь к этому и сводится учение о непорочном зачатии Богородицы, конкретно выражающей самую Церковь или Софию. Но человечество оправдано и обожено не во временно-пространственной ограниченности своей, как необходимо истолковывается католическая «догма», а во всеедином Богобытии его, что находит себе эмпирическую индивидуализацию в сошествии на Деву Марию Духа

Святого, которое ни в коем случае нельзя уподобить брачному союзу.

Если всякая церковь вносит во всеединую свое догматическое богатство, свой догматический труд, она раскрывает в ней и свое богатство культовое, которое не отрицает культа других церквей, но как бы становится рядом с ним, более соответствуя данной индивидуальности, звуком ее голоса завершая вселенскую симфонию. Культ расширяет религиозное за пределы учения: вместе с нравственной деятельностью он объемлет всю жизнь человека и жизнь космоса. В отношении же своем к жизни и космосу православие — мы уже знаем — шире, кафоличнее католичества. Не проводя резкой грани между церковью в узком и широком смысле, оно от мира не отгораживается. Для него церковная деятельность не полна, если церковь не образует жизни, не берет на себя задач общественных и государственных. Для него вся культура потенциально-церковна и должна стать церковною актуально. Живой идеей всеединства оно стремится освятить не только индивидуальную деятельность, как протестантство (Beruf¹⁰), а и всю культуру вообще. Оно мечтает не о создании «церковной культуры» в противопоставлении культуре мирской, как католическая, но об оцерковлении или обожении самого мира.

Всякая культура потенциально церковна. Поэтому соединение церквей есть и соединение и оцерковление культур (ср. 2). Поскольку православная церковь стремится актуально быть церковью вселенской, она раскрывает свою русскую культуру, в ней являя свой неповторимый лик — вселенское как национальное. Постольку же она воспринимает и другие культуры, как бы растворяется в них и их оцерковляет. В этом глубочайший смысл так называемой «европеизации» России и объяснение религиозного отношения к «европейскому», характерного именно для нас. Но европеизация сама по себе («большевицкая», а частью и «Петровская»), является отказом от своего, самоотдачей и гибелью. Поэтому она эмпирически должна восполняться раскрытием своего, восполнением воспринимаемого, самоутверждением.

9

Мы не в состоянии предсказать будущее развитие русской культуры и русской церкви, но мы можем до известной степени определить стоящие перед русской церковью задания. Русская церковь должна пойти по пути догматического творчества. А в этой сфере ей предстоит прежде всего раскрыть и обосновать идею

всеединства, потенциальную в ранней церкви, искаженную, лишь ограниченно-выраженную в католичестве. Раскрытие же идеи всеединства позволит обнаружить истинное соотношение между абсолютным и относительным бытием на почве христианских идей творения из ничто и теофании. Это соотношение должно оправдать и обосновать относительное бытие, отрицаемое пантеизирующим язычеством и древне-христианским аскетизмом в некоторых его течениях, отвергаемое в абсолютной своей значительности как атеизмом, так и религиею и философиею Запада, рабствующего эмпирической ограниченности и тем своеобразно ее абсолютизирующего. Правильное понимание относительного бытия одинаково далеко и от отрицания его, и от абсолютирования, которое в конце концов приводит лишь к релятивизму. А из этого правильного понимания вытекает и разрешение поставленных и опять-таки ограниченно решаемых Западом проблем: учения о Церкви (затронутого в догме Непорочного Зачатия, в культе тела Иисусова, в теории церкви и ее отношения к государству), о взаимоотношении между Справедливостью и Благостью, Благодатью и Свободой. И развитое учение о Церкви, включающее в себя и учение о культуре, кладет основания для решения проблемы христианской общественности и проблемы отношения христианства к язычеству.

Все эти вопросы в большей или меньшей степени уже осознаны и поставлены русскою религиозно-философскою мыслью. Они являются основными темами Достоевского и русской литературы вообще. Но религиозная философия для русского сознания не должна ограничиваться только сферою теоретического понимания. Она должна раскрыть жизненный свой смысл и обнаружить себя и в деятельности. Поэтому перед православной культурой стоит проблема преодоления своей пассивности и созерцательности в деятельности. Здесь тоже многое намечено Западом, и католическим и протестантским. Реальное оцерковление жизни и быта является необходимым условием развития. Но это оцерковление не должно ограничиваться теми узкими рамками, которые проведены католичеством, или отрицанием конкретно-религиозного смысла деятельности, свойственным протестанству и антирелигиозным движениям, напр., социализму. Оно также исходит из идеи всеединства, требующей признания религиозного значения за всяким, даже малейшим актом, и за всякой общественной и политической деятельностью, и, не противопоставляя мира церкви, преобразует все мирское, делая его церковным.

Осуществление русского идеала зависит от свободной воли русской церкви, от ее вольной самоотдачи; но не только от нее.

Такая же свободная деятельность, направленная к той же вселенской церкви и выражающаяся тоже и в самоутверждении и в самоотдаче, должна обнаружиться и в других церквях, шире — в других культурах. Иначе Вселенская Церковь (культура) будет строиться не на свободе, а на принуждении и насилии, т.е. не будет всецелою и вселенскою. Если же так, то и сам акт формального воссоединения ни в коем случае не будет актом внешнего подчинения (7). Кто бы ни стал во главе вселенской церкви: римский папа, патриарх всея Руси или патриарх константинопольский, он сначала будет не местным только, а вселенским и потому признанным всею церковью главою ее. Не единство церкви обусловлено существованием вселенского патриарха, а, наоборот, существование его в качестве вселенского обусловлено единством церкви.

10

Из идеи всеединства вытекает своеобразное, чуждое Западу, отношение к идеалу и каждому моменту развития. — Даже если очерченный выше идеал в эмпирии и осуществится, он не будет полным выражением всеединства. В торжествующей на земле Церкви не будет всего человечества и даже ублещенный образ его — память о нем всех членов Церкви — не будет содержать в себе всех людей. Невозможна эмпирически «вечная память» о всякой личности и всех делах ее. Не будет в период торжества Церкви реально-эмпирически существовать все церковное, т. е. все бытийное и благое, когда-либо, хотя бы в малой степени осуществленное. Всеединая Церковь может «исполниться» только в целостности и целостности всего временно-пространственного бытия: она всевременна и всепространственна только в искупленности и преображенности его.

В каждом мгновении времени всевременное единство выражается неполно, уцербленно. И нет принципиального различия между любым эмпирическим моментом бытия церкви, как бы мало и слабо в нем Церковь ни выражалась, и эмпирически идеальным ее состоянием, к актуализации которого следует стремиться так же, как к актуализации всякого момента. Все сущее — теофания, все так или иначе выражает абсолютное, причастует абсолютному. И каждый момент, каким бы ничтожным нам он ни казался, выражает абсолютное неповторимо посвоему, в особой качественности. Это вытекает из идеи всеединства, обосновывая абсолютную ценность всего, что существует, в

частности, абсолютную ценность всякой личности. Однако всякий момент должен стать всем, самым всеединством. Поэтому обожение мира заключается вовсе не в достижении всеединства одним каким-нибудь его моментом, но в достижении его всеми моментами, в преображении всех, что возможно лишь в бытии сверхэмпирическом. Следовательно, долг всякого христианина в том, чтобы довести до предельного развития, до вселенского значения и бытия каждый из моментов жизни и прежде всего тот момент, каковым он сам, христианин, в данное мгновение является, ибо только из этого момента он может исходить в творческом своем труде. Христианин должен жить настоящим, исходить из настоящего, из него по вертикали устремляясь во всеединство и памятуя, что «довлеет дневи злоба его». Но, подъемлясь во всеединство, он подымается во всевременность; актуализуя данный момент, он усматривает всевременность его: «вспоминает» прошлое, предчувствует будущее. Данный момент раскрывается перед ним как развитие прошедшего и рождение будущего. Правда, «воспоминание» и «воображение» того, что было и будет, дают лишь бледные, часто обманчивые отражения всевременности: и прошлое и будущее предстают умственному взору как что-то чуждое, уже и еще не живое, мертвое. Прошлое кажется всецело обуславливающим настоящее, как оно, в свою очередь, — всецело обуславливающим будущее, и все три момента невольно превращаются в связанные неумолимой механистической причинностью мертвые тела. Но все это свидетельствует лишь о недостаточности восхождения во всевременность. Полное овсевременение дает сознание творческой свободы в многоединстве высшей личности, что весьма неполно выражено сознанием единства человечества в грехе и спасении, догмой о первородном грехе, которая позивистически искажается в теории наследственности.

Итак, истинная цель христианской деятельности в актуализации настоящего, которая, соединяя его чрез восхождение во всевременность с прошлым и будущим, является актуализацией всеединства. При этом эмпирическое и эмпирически понимаемое воссоединение настоящего с прошлым и будущим, т. е. «воспоминание» и «воображение», не что иное как некоторое приближение к всеединству, как таковое не познаваемое. В нем, в наших расчетах и предположениях неизбежны ошибки. Конечно, мы не можем, да и не должны действовать в настоящем, не думая о прошлом и будущем. Но мы должны всегда помнить, что знание наше и о том и о другом весьма несовершенно и что эмпирические предположения о том, что будет и к чему приведут наши

поступки, гадательны, вопреки наивным или недобросовестным утверждениям, будто такие предположения могут быть научными. Если деятельность христианина должна быть нравственно-положительной, ни один поступок его не должен быть злом ни в самом себе, ни в своих последствиях или, как говорит Евангелие, «плодах». Зло, вольно или невольно проистекающее из моего действия, свидетельствует о том, что само оно не есть действие доброе, ибо злые плоды приносит лишь древо злое, а доброе их приносить не может. Поэтому мысль о будущем, а тем более направленная на будущее деятельность, нравственно и религиозно допустимы лишь тогда, когда приносят только добро. В противном случае они должны быть отвергнуты, как злое. Если же они в последствиях своих нравственно безразличны (чего, впрочем, по существу быть не может), они бесполезны и ненужны.

Поставим вопрос более конкретно. — Мы стремимся к благу человечества. Подобное стремление, лежащее в основе всякой идеи прогресса и в частности прогресса социалистического, само по себе, конечно, есть добро. Оно остается добром и тогда, когда сознав свое бессилие сделать лучшею прошлую жизнь человечества — заменить наслаждениями страдания наших предков и благами мира кровопролитные войны, которые они вели, — мы ограничиваем цель нашу эмпирическим будущим. Идеал наш урезывается, ограниченно применяется только к части человечества, и для того, чтобы хотя несколько сохранить первоначальный смысл его, мы должны связать эмпирические наши цели со всеединством: в эмпирических предположениях своих учесть и прошлое человечества. Конкретное задание наше должно строиться так, чтобы эмпирические наши будущее и настоящее эмпирически же возмещали и восполняли прошлое. Предки наши грешили, т.е. и мы грешили в них. Поэтому наши страдания должны искупать наши грехи, совершенные ими, а в них нами. Они стремились к лучшему, но не осуществили своих стремлений. Мы обязаны внимательно и бережно отнестись к их идеалам, завершить начатое ими и переданное для завершения нам. У нас нет права делать бесполезными их страдания и, без дальних рассуждений, присваивать себе то, что они оставили нам для определенных ими целей. Мы нравственно не смеем легкомысленно разрушать созданное ими, уничтожать плоды их труда умалять всеединство, хотя и обязаны исправить их ошибки, восполнить их дело. Поэтому-то всякая революция, как разрушение, противоречит духу христианства именно в разрушительности своей, и единственно возможная для христианина политика — политика

консервативная, оберегающая культурное наследие отцов, отмечающая лишь то, что отменить необходимо.

Большинству людей, и, уж конечно, революционерам, нравственная их ответственность перед прошлым неясна, хотя многие не прочь поговорить о ценности пролитой крови. Но если религиозно-нравственно недопустима эта безответственность, еще недопустимее чувство безответственности перед настоящим. — Мы строим идеал будущего земного блаженства, которое, в лучшем случае, гадательно, и тем гадательнее, чем конкретнее мы его себе представляем. И во имя этого-то гадательного будущего мы приносим в жертву себя самих, что, по меньшей мере, глупо, и других, что уже прямо преступно. Во имя сытости отдаленных потомков, которые, может быть, будут отъявленными негодяями, мы заставляем голодать живых, и, в общем, все-таки не столь уже плохих людей. Беспощадно применяя страшную силу современного государства, мы принуждаем живых людей подневольному рабскому труду, лишаем их свободы и жизни, одинаково и в социалистическом и во всяком «прогрессивном» государстве. И для чего? — Для того, чтобы блаженствовали другие люди, которые еще не существуют, и неизвестно, будут ли еще существовать, которые, возможно, будут нравственно хуже нас и, уж во всяком случае, сами о себе не забудут. Да можно ли выдумать что-нибудь более безнравственное и нелепое? (ср. 7).

Все приведенные соображения вовсе не заключают в себе отрицания государства, и принуждение и насилие в эмпирической действительности неизбежны. Но, признавая их неизбежность, даже злом — попыток избежать их, впрочем, не делалось, — необходимо сознавать, что за зло надо принимать на себя ответственность, и сводить зло к минимуму. А это возможно только тогда, когда мы исходим из потребностей настоящего, когда все относящееся к будущему приемлется и осуществляется лишь постольку, поскольку оно в настоящем приносит добрые, а не злые плоды. Так для христианина приемлем даже социализм — в форме питающих добрые чувства утопических романов и квази-научных концепций и пророчеств, но неприемлем социализм, ставящий во главу угла классовую борьбу и революцию, даже если бы он опирался на факты, а не на расстроенное воображение. Неприемлем для христианства и идеал позитивистического прогресса. Этот идеал возникает на почве отрицания всеединства, т. е. разъединения бытия или материалистически-механического его понимания. Он необходимо вырождается в идеал материалистический, построенный на понятиях пространственной вечности, борьбы и материальности всякого блага. Поэтому именно в пра-

вославию, выдвигающем всеединство, открыт путь к преодолению западных идеалов, прогресса и социализма.

11

Видимой русской церкви почти нет (5). Она рассеяна и держится лишь метафизическим единством всех верных ее сынов, внешне и видимо друг с другом почти не связанных. И жизнь церкви русской сводится к тому слабому общению, которое возможно в церкви гонимой, и к индивидуально-религиозной жизни. Ближайшие цели русской церкви лежат таким образом в индивидуальной деятельности каждого (5). Каждый из нас должен на свой собственный страх и риск, без постоянной благодатной помощи осмыслять христианскую истину так, как она дана ему в православии, и всемерно осуществлять эту истину в своей жизни. Задача — по-видимому скромная, по существу безмерно-большая, ибо всякая деятельность религиозна. Необходим напряженный труд в тех узких границах, которые нам поставлены. Как христианская, деятельность каждого из нас не может и не должна быть насильственной, выражаясь в заговорах и выступлениях с оружием в руках, но, именно как христианская, она должна быть до конца правдивой, чуждою всякого лицемерного соглашательства и компромиссов. Иначе она станет лицемерным непотребством Льва Толстого, лицемерным потому, что оно тайно рассчитывает на противление других. И, конечно, не следует скрывать от других и себя самого то, в чем усматривается сущность православия.

Высказываемые мною мысли могут показаться читателю наивными. Это меня не смущает. — Во первых, давно уже известно, что и само христианство — «для эллинов безумие». «Трезвый» человеческий рассудок может признать нелепостями учения о Троице, Боговоплощении, воскресении и т. д., по сравнению с которыми высказанное мною — бледнеет. Во-вторых (ср. 5), я не утверждаю, что в России непременно осуществится идеал русской церкви и культуры, что в ней, в частности, водворится опять монархия. Может быть, самодержавие эмпирически всецело в прошлом русской церкви. Я только полагаю, что без осуществления этого идеала вселенская роль православной церкви сыграна, хотя она и может еще процвести в качестве церкви поместной, вместе с новым расцветом национальной самобытности России. Не осуществится тогда лишь русский идеал. В-третьих,

даже допуская, что указанные выше условия для выполнения русской церковью и в ней русской культурой вселенской своей миссии осуществляются, я не утверждаю, что они осуществляются без насильственного переворота. Я только утверждаю, что путь насилия — путь греха, который придется искупить жестокою карою, который не приближает к идеалу, а отдаляет от него, а потому неприемлем не только с религиозно-христианской, но и с практической точки зрения. Во всяком случае, христианин на него вступать не должен и должен всячески других от него остерегаться. В том его вера, вера в практическое значение того, что для здравого смысла непрактично, в силу Правды, в чудо. Равным образом не склонен я, подчеркивая отрицательные стороны коммунистической церкви и церкви советской (так называемой «живой»), видеть в них только зло. Зла без добра не существует: зло живет добром, как его недостаточность. И коммунизм и советская церковь выполняют многое из того, что могли и должны были выполнить русское государство и русская церковь. Так, в коммунизме находит себе выражение, хотя и искаженное, религиозно-социальный идеал русского народа; так, советская церковь пытается действовать на заказанных Церкви Христовой путях и религиозно освятить (чего она, конечно, сделать не может) социально-политическую деятельность позабывшего о Боге народа (ср. 2). Надо только уметь отличать существо истории от ее видимости и, отбрасывая почти всегда ошибочные декларации и программы так называемых вождей, улавливать за ними стихийные, смутные чаяния народа, мучительно стремящегося высказать и осуществить свою мысль.

12

В конце концов, определенные мною, как ближайшие, цели русской церкви не так уж далеки от действительности. Их можно охарактеризовать как политику действенного выжидания. А выжидание и составляет существо поведения большинства русских людей. Немногие из них делали революцию, и настоящих коммунистов значительно меньше, чем дают самые строгие партийные подсчеты. Большинство стояло в стороне, сочувствуя падению старого. Оно терпело коммунизм и даже спасало его в критические минуты борьбы с иноземцами и «белыми» вождями, видя, что «большевиков некем заменить», что в них единственная пока опора нового. Но в пределах ему отведенных оно

двигалось своею дорогой и... переждало: от коммунизма стали отказываться сами коммунисты, перенося его в туманное будущее, озаренное утопиями, стали отказываться не под влиянием поражений, а потому, что изживают себя. История русской революции не дает картины энергичных судорожных порывов и схваток, революций и контрреволюций. Она протекает плавно и медленно, не торопясь и сполна себя изживая. И в этом, на мой взгляд, сказывается исключительная государственная мудрость русского народа; в этом залог его будущего. Однако фактическое его поведение не есть еще идеальное, то, о котором я говорю. В пассивности нашей мудрости, пожалуй, не больше, чем косности; во всяком случае, — слишком много приспособляемости и готовности на компромиссы или толстовства. И в этом основная опасность всей русской культуры, основной ее порок, являющийся и пороком всей восточной православной церкви.

Если католичество, отколовшись от вселенской церкви, самоутвержденно сочло себя церковью вселенской; развиваясь в отъединенности, признавало и признает свой труд вселенским трудом, — утратившая часть свою церковь восточная восприняла раскол иначе. Живя идеею вселенскости, она не могла считать свою эмпирически-ограниченную деятельность деятельностью Вселенской Церкви, усматривая необходимое условие второй в воссоединении с нею церкви западной. Но не дерзая на вселенскую деятельность, она склонилась к отказу от всякой деятельности. Ее догматическое творчество остановилось на седьмом вселенском соборе, ее идеалом стало бережение переданного отцами, ее болезнью — коснеющий в отжившем раскол, как болезнью Запада стала активная ересь. В области религиозной деятельности жили старые формы и нормы, утрачивая свой смысл и дух. Проблема отношения церкви к миру и государству в разрешении своем недалеко продвинулась вперед со времен Юстиниана. А в то же самое время бережение старого сочеталось, в силу той же идеи вселенскости, с готовностью признать и принять чужое, ибо и в чужом должны быть зерна вселенской истины. На этой почве создалась своеобразная психология пассивности и выжидательности — появилась органическая болезнь русского народа. Она может стать для него смертельною, как стала уже смертельною для Византии. Но он может и преодолеть ее напряженным самоутверждением в раскрытии своего и преображении приемлемого им чужого. Ведь это и есть путь создания вселенской культуры, т.е. путь истинного соединения церквей в единое тело Христово. Ведь русский народ уже идет по нему, только идет слишком пассивно: больше приемля чужое, «европеизуясь», больше жертвуя

своим, чем свое развивая и раскрывая. Но в самоотдаче без самоутверждения так же не полна всеединая воля, как и в самоутверждении без самоотдачи. Для того, чтобы жить, нам надо увидеть и полюбить свое, взрастить его и бережно, но действенно развивать. А для этого необходимо преодолеть свою косность, стряхнуть вековой ленивый сон.





В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ

Православие и культура

В русском обществе, в русском народе с бесспорной ясностью происходит поворот к религии. Глубокая трагедия, переживаемая Россией, стоит в своем неотвратимом ужасе перед всеми и перед каждым — и неприложимы к этой трагедии обычные исторические мерки, неразрешимы с помощью индивидуальных и даже исторических сил трагические узлы, в которых сплелись неслыханные страдания и безудержное буйство. Слабый человеческий ум отказывается понять и принять этот ужас. «Доколе, доколе, Господи?» шепчут сомкнутые страданием уста, и кажется порой, что не перенесет сердце этого непрекращающегося ужаса. А перенести должно, жить нужно — не для себя, но для России... Где же взять сил, где найти точку опоры и источник жизни? Куда пойти с измученным сердцем и нарастающим охлаждением души, — чтобы найти ласку и утешение, чтобы духовно обновиться и ответить на торжество зла верой в добро и правду? Лишь те, лишь те, кто не угасит лампы перед образом добра, кто сохранит теплую веру в Правду смогут духовно уцелеть и духовно обновить русскую жизнь. И в глубоком сознании этого возвращается русская душа к Богу, возвращается к Церкви, молится и плачет и тем сбрасывает с себя страшное наваждение, зреет и крепнет духовно.

Возвращается русская душа к Богу, ибо осознала коренную неправду жизни, построенной не на началах христианства; возвращается — для того, чтобы обновиться, найти новые силы для жизни, но еще больше — движимая сознанием, что лишь в Боге и с Богом — правда. Есть, есть не мало и в наши дни узкого религиозного утилитаризма, ждущего от Бога немедленного избавления от бед, но сильнее, напряженнее звучит иное религиозное настроение — горькое, покаянное раздумье о прошлом, стремление осмыслить настоящее, искание лучшего будущего. Усталая,

измученная и истерзанная, ищет душа наша в Церкви ласки и утешения, — и в то же время и сама несет туда все лучшее, все нежное и глубокое, что в ней сохранилось, Церкви отдает себя, в нее вращается. Правды и добра ищет ныне русская душа еще сосредоточеннее, еще напряженнее, чем раньше — и тянется она в этом искании своем к Церкви — к «тихому свету» Христову, к мудрости и радости Православия. Это движение душ еще остается скрытым, кажется чисто индивидуальным, интимным, как бы не дорастает до уровня «исторических фактов», но в действительности дело идет о глубоком переломе в душе России, перед которой раскрываются новые перспективы. Почти не слышать той новой музыки, которая уже звучит в глубине народного духа, но она уже звучит, разгорается и захватывает нас помимо нашего сознания. «Обращения» к Церкви умножаются, растет и проясняется религиозное сознание, не рабски склоняется под бременем креста своего непостижимого Русь, но приемлет его, в духе своем, просветляется в страданиях, — и не только слезы льет в храме, но и радостью о Господе светится она; светится и Церковь русская светом притекающих к ней. Пусть еще бушует буря на равнине русской, сея смерть и страдания, ожесточение и одичание — но сколько любви было явлено за это время, сколько венцов мученических воссияло красотой невиданной, сколько безвестных подвижников, Богу лишь ведомых праведников явила Русь!

Откровение свыше дано нам во всем, что мы ныне переживаем, и наша задача — осмыслить и осознать его. Мы стоим уже на пороге новой жизни, мы носим уже тайну ее в сердце своем, но чтобы пришла эта новая жизнь, чтобы в творчестве нашем, в действовании отразилось то, что открылось уже сердцу нашему — нужно понять, нужно осмыслить переживания наши. Если не поймем, мыслью не усвоим того, чем полно ныне сердце наше — бесплодно для нас и для родины пройдет неповторимый наш опыт. Не мысль намечает пути жизни, но открываются они впервые сердцу; однако только то, что усвоено мыслью, что понятно и ясно формулировано ею, становится прочным нашим достоянием, обладает деятельной исторической действительностью. И если мы, свидетели и участники великого крушения родины, носим в себе уже зачатки новых сил, приобщаемся великого откровения, явленного на нас и в нас, то найдется ли в нас достаточно духовной силы, чтобы понять и вместить великую мысль, великую идею, которую выдвигает неизжитая еще историческая катастрофа? Религиозно-философское раздумье по силам ли нам? Или, согнувшись под тяжестью небывалых исторических испытаний,

мы сойдем со сцены, не разглядев в самих себе зари новой жизни и не оставив нашим преемникам ничего кроме бессильных записей пережитого — без итогов, без новой творческой идеи? Гроза и буря еще длятся, ужас еще не кончился, силы так надломлены, что если в сердцах наших и открылась уже новая перспектива — ум наш найдет ли силы и способность осмыслить то, что стало сердцу ясно?

Не знаем, не смеем этого утверждать, но хотим служить этому. Хотим сказать то, что уже открылось нам, хотим помочь другим в их религиозно-философском раздумьи, направить их мысль. Так много пишут, так много печатают — не пора ли начать беседу о самом главном, о том, чем все держится, чем все светится? Не пришла ли пора собирать крупички религиозных откровений, струящихся в нас, не пришла ли пора показать плоды религиозных вдохновений, которыми все больше, все звучнее полнится русская душа? И не лежит ли этот долг прежде всего на нас, живущих на чужбине, согнувшихся от мучительного исторического бессилия и вынужденного досуга? Пусть религиозный процесс, происходящий в нас, слабее и бледнее, чем там на родине, но и наши сердца переполнены, и в нас происходит глубокий внутренний перелом...

Мы обращаемся к тем, в ком началась уже духовная работа, чье сердце обратилось уже к Церкви: мы идем во имя Православия. Для нас Православие и только оно сохранило в полноте и чистоте заветы Христовы, пронесло сквозь века лик Христов; только оно свободно от тех непоправимых уже ошибок, которые заслонили в других христианских исповеданиях правду Христову во всей ее полноте. Православие влечет к себе души наши своей неотразимой красотой, своей глубиной и правдой, в которой находят свое примирение все раздробленные силы жизни, освящается и преобразуется все натуральное бытие. Духовная целостность и органический синтез, приятие мира без отвержения какой-либо стороны в нем, но с тем большей силой выступающий замысел преображения натурального порядка бытия в благодатный, обращение к свободе человека и преодоление индивидуализма в атмосфере соборности — все эти черты Православия нам стали особенно дороги и нужны в жуткие годы мирового кризиса.

Не историческая инерция, а внутренняя правда Православия, духовная сила, ему присущая, неизъяснимая красота, им излучаемая — определяют обращение русской души к Православию. Но тем более дорого русской душе то, что Православие образует самую глубокую и продуктивную историческую силу русского народа: в Церкви мы вступаем в общение с живым средоточием

русской силы, с самым важным нашим национальным достоянием. Нигде и ни в чем не чувствуем мы себя настолько русскими, как именно в православном храме; та духовная зрелость, которая создается в русской душе в итоге небывалых испытаний, то ясное, спокойное и творческое сознание своей духовной самостоятельности и силы, которое закаляется в нас на фоне безмерного внешнего падения и обнищания — все это так глубоко, так интимно связано с Православием в нас!

Да, в эту сторону глядит русская душа, в православном храме обновляется, зреет она. И именно потому так актуальна, так нужна эта тема — Православие и культура: светом Православия хотим осветить мы всю жизнь, определить все жизненное творчество. Православие ныне открывается русской душе, как основа для построения целостной культуры, как единственная сила, способная обновить жизнь, примирить противоречия истории. С глубокой верой в творческие силы Православия, в сознании правды и красоты его, хотим мы служить делу обновления русской жизни в свете Православия — и как радостно сознавать, что этим мы примыкаем к самым глубоким, самым вдохновенным вождям русского народа! *Гоголь** и *Хомяков**, *Достоевский** и *Федоров** были первыми пророками православной культуры, — но идеал ее смутно предносился и другим деятелям русской жизни. Нам близки все те, кто искал целостной культуры, социальной правды, выпрямления человеческого духа во Христе, — ибо лишь в системе Православия получают свой настоящий смысл, открываются в своей правде, обретают свою силу эти стремления. Для чуткого уха слышна в русской культуре музыка Православия и там, где нет никакой внешней близости к нему... Радостно сознавать это, радостно понимать, что всеми своими устремлениями и предчувствиями шла и раньше русская культура к тому, к чему призывает нас повелительно ныне жизнь. Через страдания и буйство, через страстные искания и тихую покорность неисповедимой воле Всевышнего идет русская душа к Церкви, неся ей все глубокое и нежное, все доброе и сильное...

В Церкви — сила, в Церкви и радость; в Церкви — правда, в ней и счастье; — она есть все, она все вмещает и все освящает, ничего не изгоняет, но все преображает. Пусть говорят, те, кто не знает или не хочет знать Православия, что оно враждебно культуре и чуждается жизни. Но мы, в нем живущие, мы знаем, что это не так, знаем, что именно в Православии открывается возможность целостной, органической культуры. Если Православие было до ныне слишком внутренним, то не в нем, а в нас была причина того, что мало оно выявлялось во внешнем историческом

процессе — ибо лишь через сердце человека, в свободном акте его души внутреннее становится внешним. Всякое иное историческое действовање — не в духе Христовом — и горе нам, если мы это забудем. Пути *теократии** были, быть может, исторически неизбежны — не только в силу действия исторической инерции, но и потому, что соблазн внешнего построения Царства Божьего должен быть пережит, чтобы быть преодоленным. Но Православие всегда сознавало, что в свободе и внутреннем порыве должен человек идти к Царству Божию, не впадая в *исторический докети́зм**, не гнушаясь «плотью» истории, ее эмпирии, но и не подменяя внутреннего внешним.

Сближение Православия и культуры, раскрытие культурных сил Православия, осияние исторического движения светом Православия — такова, по нашему убеждению, историческая тема нашей эпохи. Уяснению и выявлению этого да послужит настоящий первый сборник и да найдет он своего читателя, которому близки и нужны наши темы!





В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ

Идея православной культуры

Европа переживает небывалый духовный кризис, в своих основах наметившийся давно, но с особой остротой обнаружившийся лишь после великой войны. Европейская культура давно уже была полна глубоких противоречий, медленно созревающих в ней, но только война обнажила перед всеми это потрясение самых основ жизни, только война заострила сознание невозможности оставаться при том внутреннем разложении и распаде, который неотвратимо присущ современной культуре. Если до войны лишь немногие ощущали этот глубочайший кризис культуры, то после войны духовное потрясение чувствуется уже широкими кругами. Духовная растерянность усиливается сознанием внутренней безысходности, так как потрясены самые основы культуры. Европейское человечество зашло в тупик, и сознание этого приобретает тем более трагический отсвет, что техническая и материальная мощь культуры остается прежней...

Европа начинает пугливо и напряженно искать коренного и существенного перелома, искать новой почвы, на которой можно было бы начать творческую работу. По-разному переживают это сотрясение народы Европы, нередко мятущиеся души устремляются по линии наименьшего сопротивления, бросаются за крайними лозунгами, увлекаются идеями анархизма, социальной революции. Но при всем этом разнообразии проявлений внутреннего смятения в душе современного человека, над всем доминирует одна и та же нота тревожного искания, жуткого предчувствия безысходности... Конечно, процесс внутреннего распада культуры еще долго может идти на пользу творчеству в обособившихся сферах жизни, но как бы ни была велика сила исторической инерции, какие бы новые завоевания техники и творчества ни ждали человечество на этих проторенных путях, нельзя скрыть факт глубочайшего надлома европейской культуры в са-

мых ее основах. Никогда европейский мир так не нуждался в духовном возврате к самому себе, никогда он так не нуждался во внутреннем обновлении, как после войны, создавшей столько социальных и индивидуальных потрясений, — и потому никогда внутреннее иссякание культуры не ощущалось с такой силой, как теперь. Пусть техническая культура Запада достигла в наше время той зрелости, при которой она может развиваться бесконечно долго и успешно, но в ней иссякает ее дух, иссякают те источники, питаюсь которыми жила Европа.

Для нас русских этот кризис европейской культуры не является чужим, мы не стоим перед ним, как посторонние зрители. Правда, мы поздно сблизились с Европой, поздно приобщились к ее культуре, но все-таки для нас Европа, по известному выражению Достоевского, является второй родиной. Мы не только все питались культурой Европы, но и деятельно вошли в ее работу, стали не последними участниками культурного творчества Европы. В этом смысле русская культура, с таким блеском развернувшаяся в течение XIX века, может быть названа одной из провинциальных культур Европы, ибо мы во многом шли туда же, куда шла вся Европа, жили ее замыслами и задачами, волновались ее проблемами. Русская культура так настойчиво вбирала в себя все то, что вырабатывалось на Западе, что одним из величайших вождей русской культуры задача наша трактовалась, как всечеловеческий синтез, как объединение и примирение всего великого и достойного, что выдвинул Запад. Вот почему мы не можем не болеть болезнями Запада, вот почему мы не можем не отзываться на его тревоги, — мы носим в себе не только конгениальную отзывчивость на искания мятущейся души западного человека, но мы считаем себя коренными европейцами и глубоко переживаем трагические дни Запада. Еще *Герцен** писал, что «мы являемся в Европу с ее собственным идеалом и верой в него»: да, идеалы Европы, ее глубокие движения, ее внутренняя борьба с собой не только не чужда нам, но нередко всецело захватывают нас, больше, быть может, чем западного человека. Болезнями Европы мы болеем так глубоко, как только возможно для нас — порой даже до отречения от своей родины...

Но русская культура, во всем своем целом, никак все же не может быть охарактеризована только как провинциальная культура Запада, — в нашей культуре звучат и иные тона, намечаются и иные перспективы. Мы до конца вбирали в себя культуру Запада, но не одной ею мы жили; своеобразие русского гения успешно выразиться за полтора века с такой ясностью, что мятущийся Запад к нам именно и обращается с надеждой во взоре. Мы —

европейцы в своей культуре, но не только европейцы; в нас есть еще нечто иное, свое, еще не понятое не только Западом, но может быть и нами, и именно это свое в нас и влечет Запад, оно то и дает нам возможность не только глубоко переживать трагедию Запада, как свою собственную трагедию, но дает нам и силы подойти к проблемам Запада свободно и самостоятельно. У нас есть своя точка опоры, которой не знает Запад, есть свои источники питания, которыми лишь случайно и тайно питался он. Русская культура все больше разворачивается в новую мировую культуру, в новый тип культуры, и это дает нам право подойти к кризису Запада в свете тех новых путей, которые открываются перед русской культурой.

Всякая культура религиозна в своем основном смысле, хотя бы ее эмпирическое содержание и стояло вне религии. Этот тезис особенно ярко выступает в отношении западной культуры, содержание которой так часто бывает не только внецерковным и внерелигиозным, но даже и антицерковным и антирелигиозным. Но как раз именно то течение, которое выразило последнюю тенденцию, связано с созданием новой религиозной системы, которую вслед за *Кантом** и *Фейербахом** можно назвать религией человечества или *вслед за Достоевским — религией человекобожества*¹. Религиозный смысл утопий «земного рая», «веры в человека» много раз был отмечен в русской литературе, но не всегда у нас обращали внимание на то, что идеалы и задачи, проблемы и замыслы религии гуманизма стоят в глубочайшей внутренней связи с христианством. Вся Европа живет идеалами, завещанными миру Христом, и не может от них отойти даже в лице воинствующего гуманизма, зачастую антирелигиозного в своем содержании, но глубоко религиозного в своем смысле. Среди русских мыслителей впервые понял это *Чаадаев**, который с исключительной силой почувствовал религиозное единство и религиозный смысл западной культуры, — а затем эта идея была с несравненной глубиной выражена *Хомяковым** и *Достоевским**. Продолжая Чаадаева, Достоевский и говорил о католическом характере всей европейской жизни и проводил различие между католичеством, как церковью, и католической идеей, определяющей характер европейской культуры.

Это понимание Запада, как носителя и выразителя католической идеи, совершенно правильно, но я не имею сейчас в виду развивать и обосновывать здесь эту мысль. Я считаю только необходимым отметить, что кризис западной культуры, по моему мнению, потому так глубок и трагичен, что это есть кризис западного христианства. Запад живет горячо и страстно заветами

Христа, западная культура, при всей остроте церковных разногласий в ней, при всей напряженности антицерковного, нередко даже и антихристианского пафоса, все же, в своих основах, в своем целом, остается христианской культурой, не может забыть Христа, хотя и не может исполнить Его слово. Трагедия Запада есть больше всего и прежде всего трагедия христианской культуры, утерявшей внутреннюю целостность, но не утерявшей Христа, утерявшей былую силу, но не могущей отойти от благовестия Христова. Чем дальше, тем больше, тем острее выступает религиозная природа, религиозный смысл переживаемого Западом внутреннего кризиса, — и с тем большей силой чувствуем мы, столь близкие Западу во многом, но живущие иным пониманием христианства, что исход для Запада, а следовательно и для нас, поскольку мы с Западом, может быть найден лишь в религиозной плоскости, именно в лоне Православия. Мы не можем отойти от мысли, что пробил исторический час Православия; чем более сияет оно нам, живущим в Православии, тем более непобедимо встает эта мысль... Не знаю, пришел ли исторический час для Православия, как Церкви, не знаю и не чувствую этого; скорее думаю, что для этого еще не настало время, что историческому прославлению Православия, как Церкви, должна предшествовать эпоха внутреннего, невидимого приятия миром Православия. Думаю поэтому, что мы вступили в эпоху православной культуры, построения системы культуры на основах Православия. Мир должен внутренне обновиться через приобщение к духу Православия, должен быть явлен тип православной культуры, должно вновь открыть для исторического творчества путь к Христу, связать его с Христом. Осияние исторического процесса в человечестве светом Христовым, оплодотворение культурного творчества духом Православия, вообще выявление в историческом процессе, в исторической активности начал Православия, — вот к чему подошли мы. Католичество потому и бессильно сейчас исторически (в глубоком смысле слова), что оно-то именно и создало внутреннее расщепление в человеческой душе на Западе, что оно как раз и породило кризис культуры. Лишь через Православие мир может вернуться к целостности и полноте, открытой нам Христом, но приобщение христианского и внехристианского мира к полноте и правде Православия должно пройти через эту стадию внутреннего устремления мятущейся современной души к Православию, через стадию построения всей системы культуры на началах Православия. И если действительно мы вступаем в век православной культуры, то этим весь христианский мир будет выведен из своего тупика, будет излечен от своей

основной болезни. Идея православной культуры светит нам, как огненный столб, указывающий нам путь вперед.

Система православной культуры должна быть построена совокупными творческими усилиями не одного, а ряда поколений, но бесконечно важно уразуметь направление творчества, ясно сознать его задачи. Мы стоим лишь на пороге строительства православной культуры и быть может никто из нас не войдет в ее обетованную землю, но с тем большей ясностью встает перед нами сама идея православной культуры, встает грандиозный замысел, который зовет к себе всех, в ком бьется пульс исторической активности... Беглому, предварительному анализу православной культуры и посвящается настоящий этюд.

1

Возможна ли культура на почве Православия — вот первый вопрос, к которому мы должны обратиться. Так ведь часто повторяют слова *Гарнака** о том, что Православие враждебно культуре, подчеркивают мистическую напряженность Православия, обращенность к миру иному (*Jenseitsmotiv*), говорят об историческом «бессилии» Православия. Православие характеризуется как застывшая форма христианства, неспособная сама к жизненному развитию и тем более неспособная к воздействию на жизнь... Помимо своей исторической бездейственности, своего исторического «бессилия», Православие заподозривается в некоем принципиальном или хотя бы психологическом внеисторизме, уходе от жизни, в своеобразном «историческом докетизме», т.е. признании исторического движения призрачным и мнимым бытием, которое не может быть просветлено и преображено именно в силу своей призрачности. Вся религиозная активность будто бы сосредоточивается в внутренней жизни личности, не затрагивая исторического бытия, процессов культуры, к которым остается православное сознание равнодушным, как бы «гнушаясь» культуры...

Такие упреки слышатся по адресу Православия давно, и даже в русской литературе мы находим чрезвычайно яркое и страстное выражение их в «Философических письмах» Чаадаева. Правда, потом сам Чаадаев стал глядеть иначе на жизненные силы Православия, правда, в течение XIX века так явственно, так рельефно обрисовалась в русской культуре высокая продуктивность и жизненная сила ее религиозных основ, т. е. Православия, — но обвинения в внеисторизме и равнодушии к культуре, обвине-

ния в историческом бессилии Православия слышатся и доныне. И особенно в наши жуткие дни, когда страшным ураганом, разразившимся над Россией, потрясены все устои жизни и одна лишь Церковь не только устояла, но даже внутренне окрепла и обновилась, именно в наши дни часто обвиняют наше Православие в историческом бессилии, горько вопрошают о том, отчего Церковь, сохранившая себя, не сохранила, не охранила душу русского народа...

Не буду касаться последнего вопроса, чтобы не отклониться в сторону от основной темы, замечу лишь мимоходом, что слишком поспешны обвинения нашей Церкви в бессилии, что ее видимое «бессилие» определяется общим отношением Православия к историческому процессу.

Необоснованность упреков Православия в равнодушии его к культуре, к историческому процессу может быть показана прежде всего приведением исторических справок, говорящих красноречиво о том, что Православие, от самого его начала до последних дней, было полно глубокого и внутреннего интереса к «культуре», что оно оплодотворяло культурное творчество, было носителем просвещения, неизменно и настойчиво стремилось к смягчению жизненных отношений, к одухотворению и преображению жизни. Но не будем искать в истории свидетельств жизненной силы и напряженности, исторической активности в Православии — обратимся к существу дела, к «психологии» и «духу» Православия, — это лучше и глубже введет нас в понимание Православия.

Не будем отвергать мистической напряженности в Православии. Психология молитвы — на почве христианства — неизменно и всегда ведет к пробуждению мистического устремления к горней сфере; с другой стороны, жизнь в Церкви, участие в богослужении, постоянное общение со Христом в таинствах, аскетические традиции, особенно сильные в Православии, — заостряют и углубляют мистическую жизнь. Для психологии православного сознания несомненно типично и характерно известное потускнение красок в здешнем мире, чувство мира нездешнего, стремление к общению с этим миром в почитании святых, в молитвах о покойниках... Но для того же православного сознания не менее характерно искание Царства Божьего, путей правды: в православном сознании есть некоторое отрешение от суеты мира сего, но решительно и глубоко ему чуждо отвращение к миру сему, чужд полный отход от мира, гностическое гнушение плоти, мира. С незабываемой силой и глубиной этот возврат к миру, после аскетического самоуглубления, выражен в Лествице *св. Иоанна*

*Лествичника**, где после трудного пути борьбы с собой возвращается душа к миру, исполняется радости о творении Божьем, вся исполняется любви к нему. Мало этого: психология христианского мистицизма вообще, а о православном это надо сказать особенно, напоена предчувствием града нездешнего, вся определяется глубоким стремлением к Царству Божию. Именно потому в основе христианской мистики вообще лежит подлинный исторический пафос, напряженное историческое делание, строительство Царства Божьего. Не надо забывать, что для верующего христианского сознания в истории совершается неизменно, хоть и невидимо, строительство Царства Божьего, т.е. преобразование натурального исторического бытия в благодатное бытие Церкви. Не молятся ли все христиане каждый день о том, чтобы пришло Царство Божье («да придет Царствие Твое»)? Сюда, в молитву, которая есть для верующего сознания подлинное и притом наиболее существенное делание — конечно «исторического» характера — в молитву и работу духа уходят прежде всего силы христианской души. И то, что в Православии такое огромное место принадлежит именно мистической жизни, что ему чужда церковная агрессивность католичества и морализм протестантизма, что лучшие, одаренные сыны Православия непременно уходят в мистику, — это, конечно, кладет свою печать на всю историю Православия, определяет его некоторое «бессилие» — но то бессилие, которое является его главной силой! Оставим сейчас, однако эту тему, к которой мы обратимся несколько позже; для нас сейчас важно отметить более общий принцип — именно то, что христианское сознание, во всех его церковных разветвлениях, всегда было и будет свободно от внеисторизма, от *докетического** пренебрежения к исторической эмпирии. Если у отдельных богословов, в чьем-нибудь отдельном сознании такой внеисторизм имел место, то церковное сознание христианства никогда не грешило внеисторизмом. И это вовсе не случайно, а связано с самим существом христианства — этой единственной религии, на почве которой историческое движение получает свой смысл, — ибо ведь для преображения его и приходил Спаситель на землю. Боговоплощение — центральный факт в христианстве, и в лучах его именно историческая эмпирия получает свое утверждение. История для христианского сознания есть, она не призрак, не мнимая величина, а наоборот материал для действия: все христианство глубоко утверждает подлинную и полную реальность материи и всего эмпирического мира, ибо оно начинается Боговоплощением, явлением Господа во плоти, и утверждается Воскресением Его — опять во плоти. Христианство не

только не видит в истории призрачного бытия, но утверждает христоцентрическое понимание истории, видит в Богоявлении и в страданиях, смерти и воскресении Спасителя — центральный момент в истории человечества, в истории мира. История не только не есть преграда для индивидуальности, но наоборот есть объект христианской активности, которая ищет прежде всего Царства Божьего, т. е. преображения всечеловеческого организма в Церковь: индивидуальное «спасение» возможно лишь в Церкви. Если сознание отдельных людей порой имеет слишком эгоцентрическую окраску, как бы заполнено идеей личного спасения, «эгоистической» жаждой личного воссоединения со Христом, то не следует забывать тем, кто останавливается на этих фактах, что в таком верующем сознании всегда есть перспектива Церкви, в которой и с которой ищет спасения данный человек. Узость и эгоцентризм данного верующего сознания не только не выражает в полноте путей христианской активности, но прямо даже противоречит словам Спасителя, предупреждавшего, что, кто ищет своего личного спасения, тот не найдет его. Чем чище, глубже, чем выше внутренняя жизнь на почве христианства, тем глубже погружается сознание в стихию церковности, в напряженную мистическую «работу» преображения натурального порядка в благодатный. Вот отчего на вершинах внутренней жизни так расцветает любовь к миру, — ибо весь мир светится тогда Божьим светом и именно тогда в полной мере оправдывается мысль одного из глубоких философов христианства — что все вещи мы познаем, все вещи любим в Боге.

Пафос исторической активности не исчезает, а лишь усиливается и углубляется в мистической психологии верующей души. Не поймет тот психологии христианства вообще, Православия в частности, кто в «бегстве от мира сего», которое всегда имеет лишь аскетический смысл и никогда не связано с докетическим отвержением мира, — кто не уловит в нем исторической напряженности. Чтобы понять смысл аскетизма и «внутренней» жизни в христианстве вообще, в Православии в частности, необходимо помнить, что кроме исторической эмпирии, существует еще и более глубокая сфера исторического бытия, существует метафизический слой его. «Исторически» действуют не только те, чья работа вся вмещается в эмпирическом плане, но не менее, а часто более плодотворно действуют и те, чья активность почти не имеет своей эмпирической транскрипции, почти всецело является «внутренней»...

Только что сказанное относится ко всему христианскому миру, — для понимания же Православия оно имеет первостепен-

ное значение потому, что «уход» во внутреннюю жизнь особенно характерен для него. Но есть одна черта, чрезвычайно существенная и исторически очень влиятельная, которая действительно отделяет Православие от других христианских исповеданий и которая в связи с отмеченной психологией внутренней жизни остается мало понятой и дает повод тем сомнениям в жизненных силах Православия, о которых мы говорили выше. Я имею в виду вопрос об участии Церкви в эмпирическом (а не только метафизическом) историческом процессе; вопрос об отношении Церкви к государству, к власти, ко всему тому, что разворачивается именно в эмпирическом плане истории. Здесь-то и лежит своеобразие Православия, но здесь-то и выясняется, что мнимое бессилие есть подлинная его сила, есть свидетельство его правды и верности благовестию Христа...

Скажем прежде всего несколько слов о католическом решении поставленного вопроса — в этом решении и состоит та «католическая идея», господство которой Достоевский усматривает во всем Западе и которую он достаточно настойчиво отделяет от католичества, как религии. Католичество довольно рано вышло на тот путь, который привел его к *теократии**: если всему христианскому миру не были вполне чужды психологические предпосылки теократии, то только католичество сознательно и последовательно выработало идею христианской теократии и этим конечно сознательно отошло от того пути, к которому призывал Христос. В своем теократическом замысле католичество было и остается честным: не даром Христос, в «*Легенде о великом Инквизиторе*»*, где так глубоко и смело вскрыта идеология теократии после речи Инквизитора целует его. Католичество в своем теократическом пафосе — а он есть и остается и доньше еще не изжитым в нем — полно устремления к Царству Божию; в этом первая сторона католической идеи, которая доньше животворит весь исторический процесс, которая делает католическую культуру Запада — христианской культурой даже в ее антицерковных движениях. Но не этим католическая идея отделила Запад от Востока, где не менее, а может быть даже и более напряженно живут идеей Царства Божьего: своеобразие католической идеи во второй ее части, второй половине теократического замысла, в учении о путях строительства Царства Божьего. Католичество не только упростило христианскую идею, но и глубоко ее изменило, ступив на путь внешнего строительства Царства Божьего: в этом заключается теократический замысел католичества. Сущность всякой теократии заключается в идее прямого влияния на историческую эмпирию: не внутреннее преобразование, а следо-

вательно не свободное устремление народов к Богу, а внешнее, т.е. основанное на эмпирической власти приведение их к спасению — вот во что выливается теократическая идея¹. Церковь в католичестве (что не сразу, но довольно рано сосредоточилось в понятии иерархии) не изнутри строит Царство Божие, — она содействует преобразению натурального порядка в благодатный не в порядке свободного приближения отдельных людей и народов к Богу: она ищет власти, она стремится влиять на власть, ищет внешнего введения народов в Церковь и не ждет свободного, т.е. внутреннего их обращения к Богу. Основой христианской жизни является здесь не свободный акт веры, а подчинение авторитету Церкви: благовестие Христово о свободе упразднено; по истине, как утверждал Достоевский в «Легенде о Великом Инквизиторе», оно оставлено лишь для немногих, — для иерархии.

Не будем отрицать, что теократические пути развития католичества как раз и определили его чрезвычайное влияние на исторический процесс, создали его историческую силу, — но разве не здесь же лежит и источник всей исторической трагедии Запада, отошедшего в новое время от церкви и построившего внецерковную культуру, одушевленную идеалами Христа, но лишенную силы Христовой? Разве не в былой исторической «силе» католичества источник его собственной трагедии, его нынешнего исторического бессилия? Католичество слишком близко подошло к исторической эмпирии, оно захотело слишком быстро и упрощенно решить задачу, завещанную нам Христом, — и забыло, «какого мы духа». Оно подавило ту свободу, к которой призывал нас Христос, требующий от нас всегда и во всем внутреннего, т.е. свободного обращения к Богу; оно не поверило этому благовестию Христову, не поверило в то, что лишь на вершинах свободы возникает то последнее и решительное обращение души к Христу, в котором просветляется и преобразается «ветхий человек» и рождается «новая тварь». Соблазненное идеей строительства Царства Божьего чисто эмпирическими путями (путями власти), католичество неизбежно отходило от внутреннего, духовного понимания основных идей христианства — отсюда

¹ Можно, конечно, видеть сущность теократии в идее христианского универсализма — т.е. в коренном для христианства стремлении всю жизнь одушевить и осветить светом Христовым, все и всех привести к Христу, но здесь ничего не говорится о путях христианизации, между тем для теократии существенно использование эмпирической власти. Нельзя не пожалеть, что у многих писателей понятие теократии берется в первом смысле, что неизбежно порождает недоразумения.

такое необыкновенное развитие «юридического» момента в католической философии (в учении об искуплении, о путях спасения, в целом ряде вопросов догматики). Отсюда же «папизм»* в его идеологии, отсюда эта религиозно безвкусная идея «уний»*, идеал внешнего единства, нынешние и прежние агрессивные замыслы относительно православного Востока... Всегда и во всем в католичестве выступают на первый план внешние проблемы христианства, словно от внешнего возникает и внутреннее, а не наоборот!

Надо понять самую идею теократии, как надежду осуществить Царство Божие, минуя внутреннюю сферу в человеке, минуя начало свободы в нем, — чтобы понять и то, что светская культура Запада была и есть в сущности не что иное, как реакция христианского духа свободы против средневековой культуры. Но эта реакция неизбежно принимала форму борьбы с церковью, отсюда прежде всего внецерковный и антицерковный характер светской культуры и отсюда основное явление ее — секуляризация, т.е. возникновение независимых от церкви, самостоятельных сфер культурного творчества, распад изначальной целостности исторической активности. «Свободная» философия и наука, «автономная» этика и эстетика, «религиозный нейтралитет» государства и хозяйства и наконец превращение религиозной жизни в нечто совершенно субъективное и интимное, в подлинную «Privatsache»², — вот основные черты светской культуры Запада, определившиеся в итоге распада средневековой культуры...

Реформация, как выражение той же реакции начала христианской свободы, сразу встала в иное отношение к историческому процессу, к исторической эмпирии. Сохраняя идею «церковной культуры», «реформация»¹, решительно отказалась от теократических путей католичества; как выражается в одном своем этюде *Трельч (Troeltsch)**, на место теократии протестантизм поставил «библиократию», веру в чудесную силу слова Божьего в человеческой душе. Отходя от внешних путей католичества, протестантизм понял завет Христа о внутреннем и свободном к нему обращении атомистически, — и здесь источник того глубокого разложения церковности, которое мы находим в протестантизме и которое низводит начало церковности из метафизической плоскости в социально психологическую. Постепенное угасание церковности, угасание идеи церковной культуры находилось поэтому в глубокой связи с процессом секуляризации, с призна-

¹ Конечно, я имею в виду «старый» протестантизм, а не новый, которому чужда идея церковной культуры.

нием автономных сфер культурного творчества. Нет ничего удивительного, что у *Канта**, который в своей философии столь глубоко связан с протестантизмом, религия уже не является основной духовной жизни, а наоборот сама находит свою основу в «автономной» этике...

Православие, не всегда чуждое психологическим предпосылкам теократии, решительно и глубоко было однако чуждо ее идеологии, оставалось всегда верно благовестию Христову о том, что «Царство Божие не придет приметным образом». Сущность отношений церкви к государству, к культуре, к историческому творчеству в Православии определяется тем, что Церковь молится за власть, за весь христианский мир, благословляет творчество во всех направлениях, всеми силами содействует преобразению жизни изнутри. Это обрекает Церковь на внешнее «бессилие», ибо не ищет Церковь внешнего себе подчинения исторической стихии: путь Церкви не в теократии, а в преобразении жизни изнутри, и чем решительнее освобождается Церковь от соблазна внешнего действия (который не раз психологически овладевал церковью, но никогда не омрачал идеологически чистоты благовестия Христа в церковном сознании), тем напряженнее ее мистическая активность, тем глубже, тем сосредоточеннее в ней внутреннее делание. Так, если даже неглубоко заглянуть в душу верующего русского человека в наши дни, то легко убедиться, какой небывалой напряженности и силы достигает внутренняя работа Церкви... Быть может, не близки внешние плоды этой работы Церкви, быть может ее вообще трудно учесть, но в той страшной болезни, которой заболела Россия не столько за себя, сколько за другие народы, в том страшном физическом истощении и вымирании, которое претерпевает наша родина, дух ее, собранный в Церкви, не слабеет, а мужает, чистота и сила религиозной жизни крепнут, и сколько подлинного подвижничества и мученичества проявила наша церковь... В правде — наша церковная сила, в верном и беззаветном следовании Христу — наша историческая активность...

Не бессильно, не внеисторично, не чуждо культурному творчеству Православие, но оно идет другими путями, чем шел христианский Запад, оно ищет не прямого внешнего себе подчинения исторического материала, а преобразования человеческой души и культуры изнутри. Быть может провиденциально нужна была и внешняя культура теократического средневековья, и самый распад духовной целостности, внутреннего духовного единства на Западе есть тоже провиденциально нужная ступень к тому, чтобы засияло на Западе Христово учение в его целостности и

полноте. Но для нас, православных, ясна правда нашего пути, — и чем лучше осознаем мы культуру Запада, как выросшую на основе католичества, в своих противоречиях, в своем внутреннем распаде восходящую к тому пониманию христианства, которое дало католичество, тем глубже понимаем мы необходимость построения культуры на началах Православия. Мы все переживаем период, когда западная культура еще уживается в нас с православным сознанием, но близок час, когда наконец мы осознаем их глубокую во многом разнородность. Проблема православной культуры встает перед нами во всей своей исторической неустрашимости, и мы начинаем понимать, что и те умы в России, которые, подобно Чаадаеву, склонялись к католичеству, за слабым развитием православной культуры, что они в сущности стояли именно перед этой проблемой. Новым светом освещается для нас этот уход их «в страну далеку», новые стимулы находим мы в этом для напряженной работы...

2

Как же должны мы мыслить содержание православной культуры?

Настоящий ответ на этот вопрос может быть дан лишь творческим построением системы культуры на началах Православия. Пока мы переживаем лишь исторический пролог к этому, дело идет лишь об идее православной культуры в ее основных чертах.

Дело, конечно, идет об оцерковлении всей культуры. Христос есть «Истина, Путь и Живот» — и свет Христов должен просветить все и всех, должен осиять весь натуральный порядок, преобразая и одухотворяя его. Царство Божие не устраняет натурального миропорядка, но преобразует его, изнутри его освещая и просвещая, — оно вырастает в этот натуральный миропорядок, ибо предполагает свободное обращение человеческой души, всего человечества (как космического центра, как истинного микрокосма) к Богу. Тайна преображения мира, искупленного страданиями и смертью Спасителя, просветленного Его светлым воскресением, уже свободного, благодаря этому, в своих метафизических глубинах от власти «князя мира сего», — тайна преображения мира, строительства Царства Божия связана с теми «встречами» человеческой души с Богом, которые с обеих сторон решительно чужды началу внешнему, началу необходимости. Благодать Божия, на нас изливающаяся, исходит из глубин свободы, глубочайшим образом она чужда той «необходимости»

в Боге, о которой яснее других говорил *Спиноза**, которая находит свое полное выражение во всяком *магизме*¹. Благодать Божия изливается на нас, как выявление любви Божией к нам, из Существа Божия, но не по необходимости, ибо Бог есть Высочайшая Свобода. Но такой же акт свободы, такое же внутреннее, из глубины существа нашего исходящее движение — должно быть и со стороны человека. Действие Благодати Божией не ограничено человеческой свободой, но та наша встреча с Богом, которая вводит нас в строительство Царства Божьяго, непременно покоится на акте свободы, на внутреннем и глубоком а не внешнем и не поверхностном обращении к Богу. Церковная жизнь, как сложилась она исторически в Православии, дышит духом христианской свободы, только ее ищет, только на нее полагается, — и в этом Православие не отошло от благовестия Христа и Его Апостолов. Дух Православия, — я не говорю о внешней церковно-исторической деятельности, которая и в Православии не раз была полна ошибок и забвения благовестия Христова, хотя никогда не выдавала своих ошибок за истину, — дух Православия есть дух свободы во Христе, свободы со Христом. Верное духу Христову, Православие никогда не отвергало натурального миропорядка, натуральных его основ, оно не знает того «гнушения» плотию, которое наложило такую печальную печать на католическое духовенство, не знало такого резкого противоположения натурального и благодатного, которое нашло свое яркое выражение у блаж. *Августина** в его «*De civitate Dei*». Мир христианский так сильно обособляется здесь у блаж. Августина, что искажается самая перспектива исторического действия: по нашему же православному сознанию, весь мир и его натуральные основы не должны быть устранены, а лишь должны быть освящены и просвещены в Боге. Восток не побоялся рецепции идей, выработанных языческим миром, ибо понимал синтетическую задачу христианства, задачу собирания мира во Христе, спасения, а не отвержения его. Конечно, Православие никогда не теряло сознания того, что во Христе «новая тварь», но понимало это новое рождение «в Духе», как внутреннее просветление; восточное христианство, — при том аскетическое, монастырское не менее, чем «светское», — принимало мир: уходя от мира в порядке аскетической работы над собой, восточное монашество оставалось чуждо гностическому «гнушению» всякой плотию — индивидуальной, национальной, исторической. Если средневековая культура

¹ Различие магии и мистики и покоится на признании необходимости или свободе в Боге, в Его явлении нам.

на Западе была несомненно церковной, то не следует забывать, что она не опиралась на свободное раскрытие всех сил в творчестве, что она покоилась на внешнем авторитете учащей Церкви и безусловном подчинении ему. В этом смысле средневековая церковная культура решительно уже неповторима. Могут быть эпохи разочарования в разуме, эпохи самого крайнего иррационализма и мистицизма, но уже нельзя лишить христианское человечество духа свободы, нельзя заставить отказаться от творчества и активности.

Восток не знал и конечно никогда не будет знать того типа церковной культуры, который был возможен в средние века на Западе, — он просто неосуществим на Востоке, ибо всякое стеснение творческой активности просто приведет к упадку церковной жизни, но не даст той своеобразной психологии, какая царила на Западе в средние века. Суть здесь в том, что для восточно-православного умонастроения совершенно чуждо гнушение натуральным бытием. Даже борьба с плотью, принимавшая здесь порой исключительные формы, никогда не вытесняла в сознании христианского Востока идеала «обождения» (θεωσις)*.

Национальная «плоть», наличность национальных групп никогда не отвергалась на Востоке, хотя идеал единства церковного был там не менее силен и глубок, чем на Западе, — только он понимался как идеал внутреннего, а не внешнего единства. Внешний унитаризм, от которого доньше не может и не хочет освободиться Рим, органически был чужд Востоку, с его обилием *автокефальных** церквей, с его благословением национального своеобразия. Не отбрасывает Восток в своей церковной жизни национальный момент, а чтит и одухотворяет его. — Не гнушался христианский Восток и исторической плотью, не устранял ее, не стремился теократически заменить организацию политической жизни, или овладеть ею, — но изнутри перерабатывал, изнутри стремился одухотворить политическую жизнь, не раз впадая при этом в рабское положение в своей церковной жизни, никогда однако не теряя своей внутренней свободы, не теряя духа свободы. Вопрос об отношении Православия к государству, к политическим формам, конечно, очень сложен, но если взять историю православных стран в целом, с полной ясностью выступает позиция Православия: оно легко прирастает к той или иной политической форме, — через свои молитвы о власти, через эту глубокую веру в возможность и нужность преобразования натурального бытия путем его христианизации. Но в то же время Православие не видит в государстве единственной эмпирической силы, оно верует в свою силу и потому принципиально благоже-

лательство ко всем формам политической жизни: все это лишь ступень в организации общества, а не его неизбежная и неустранимая форма. Вот отчего Православие не стремится овладеть политической властью — что так глубоко «испортило» католичество; Православие и не поклоняется государству, не склоняется перед ним так, как это мы видим в протестантизме. Ни теократия, ни религиозная нейтральность государства не влекут к себе Православие: ему чужд и один и другой путь. Не входя ближе в анализ этого тонкого и трудного вопроса, скажу еще несколько слов об отношении Православия к самодержавию, идеал которого (говоря об идеале, а не об исторической действительности самодержавия) был создан при глубоком влиянии церковных настроений. Скажем прямо: пока эти церковные настроения сильны, они неизбежно увлекают церковно-политическую мысль, в ее исканиях, на тот же путь, хотя никакой принципиальной связи между Православием и самодержавием (как это настойчиво утверждал *Д. С. Мережковский**) вовсе не существует. Суть того замысла, который лег в основу идеала самодержавия и который действует у многих и доныне, заключается в том, что из всех натуральных форм политической жизни внутреннему влиянию Церкви больше всего поддается та, где личность главы государства наиболее свободна в своем творчестве. Христианизация политической жизни идет через влияние на всех ее участников, но там, где глава государства пользуется достаточной свободой в своем творчестве, там церковное воздействие на него скорее всего и легче всего может влиять на христианизацию жизни: самодержавие, в котором царь связан в своей активности лишь морально, открывает, согласно приведенной идеологии, наибольший простор для воздействия Церкви, через личность царя и его совесть — на весь государственный уклад. Чтобы понять это, нужно учесть, что не признавая религиозной нейтральности государства, Церковь не может не искать лучших способов влияния на развитие государственной жизни в сторону христианского идеала, — но в то же время Церковь не стремится завладеть властью и не может навязывать жизни ничего своего, но сростается со всякой политической формой. Были православные республики, были и православные монархии, и везде Церковь искала и будет искать, — через совесть личности, — преобразования натурального исторического бытия. Церковь не может встать в нейтральное отношение к государству именно потому, что она свободна от исторического докетизма, — но Церковь вовсе не вмешивается, не должна вмешиваться в развитие государственности, как эмпирическая сила. Церковь действует изнутри, через внутреннее

преображение личности. Вот почему идеал самодержавия, дающего наибольшую свободу личности главы государства, в этом смысле наиболее могущего воспринимать, через личность царя, через его совесть, влияние Церкви, казался ей наиболее подходящим в целях грядущей христианизации всей жизни. Но если самодержавие сбрасывается ходом жизни, логикой исторического процесса, — Церковь примет новый порядок для той же неустанной работы над преобразованием натурального порядка в благодатный. Русское самодержавие не удалось — но меньше всего по вине Церкви, и в этом конечно лежит психологический корень того, что идеал самодержавия не изжит нашей Церковью. Но кто учтет с другой стороны те огромные психологические сдвиги, которые произошли в недрах русской жизни, в недрах русской церкви? Для Православия во всяком случае существенным является одно: не стремясь к захвату власти, Православие и не отгораживается от власти, но ищет ее одухотворения и преобразования ее. Напряженно и глубоко живя идеалом оцерковления всей жизни, Восток не гнушался натурального исторического движения, исторической плоти, не стремился внешне подчинить себе ее, но искал путей внутреннего ее преобразования. И так — всегда и во всем: благовестие Христовой свободы сохранил христианский Восток, его несет он миру, к нему призывает. Внутри самой церковной жизни на Востоке никогда не угасало сознание соборности, не забывалась ее идеология: того чудовищного подавления церковной активности вне иерархии, которое мы видим на Западе и во имя восстановления которой действовала реформация, — не знает христианский Восток. Высоко ценя свою иерархию, любя и почитая ее, христианский Восток никогда не забывал, что субъектом церковной жизни (в ее эмпирической стороне) является не иерархия, а весь «церковный народ». Церковь есть живой и живущий организм, а не юридически организованный институт, Церковь живет и живится любовью и только любовью, — и отсюда уже определяются отношения отдельной личности к Церкви и ее голосу, ее органам. Как бы ни складывалась, в разные исторические эпохи, «практика» церковной жизни на Востоке, но для верующего сознания всякие уклонения от духа соборности, обращение к внешней власти и принуждению, всегда были неправдой и уклонением от Духа Христова.

Не будем отвергать того, что опираясь на свободное обращение души человеческой к Богу, Православие всегда стояло и стоит на такой вершине, которой часто не выдерживает человеческая душа. «Бремя» свободы, к которой мы все призваны во Христе, лишь во Христе становится легким; но призвав нас к свободе,

Господь ставит каждого из нас на высокой вершине, ведет нас «узкой» дорогой, крутой тропинкой: не раз и не раз закружится голова, потянет вниз... После Достоевского никто уже не будет отрицать того, что в той «полной» свободе, от которой впервые может начаться настоящее обращение ко Христу, настоящее обновление, — что в ней много жуткого и страшного. Свобода во Христе — радостна, легка и продуктивна, но обрести эту свободу во Христе нужно каждому отдельно и самостоятельно, каждому нужно пройти свой путь искушений, как прошел их даже Христос. Перед свободой во Христе не может не быть — мгновенного или продолжительного — периода «полной» свободы, и как часто кружится голова от сознания своей «полной» свободы, как часто ударяет в голову буйство и бунт. И кажется тогда Православие «бессильным», ибо оно не укрощает личность, а наоборот подводит ее к полной и окончательной свободе. От одного глубокого и пронизательного католика я слышал однажды такое суждение, что Православие, вводя человека в мистическую жизнь, не овладевает мистическими силами личности, не укрощает их «буйства», вообще не организует мистической жизни в нас. Конечно, это верно лишь в том смысле, что «свободе во Христе» в Православии непременно предшествует момент «полной» индивидуальной свободы, как условие обращения и всецелого устремления к Богу. Дух свободы, ощущаемый уже при приближении к церковной ограде, веет глубоко внутри ее — и нет ничего удивительного, что даже внутри церковной ограды многие впадают в «буйство», ибо не вошли они вполне в жизнь церковную, не вросли в ее организм. Это «срастание» с церковным организмом, дающее истинную свободу во Христе, есть органический, а не механический процесс. Церковь никогда не бывает равнодушна к этой борьбе в человеке, — но если она нередко и пыталась в своей истории идти путем внешнего «ограждения» от свободы, то это всегда было отпадением от ее правильного пути. Духовная цензура и тому подобные меры всегда ощущались как неправда, всегда оказывались вредными, а не полезными. Никто не может иначе как с болью и скорбью вспоминать, напр., тот факт, что богословские сочинения Хомякова впервые увидели свет вне России...

Проблема свободы, в атмосфере Православия, едва ли не впервые ставится во всем своем несомненно жутком объеме. Живя духом Христовой свободы, Православие тем лучше понимает всю неустранимость и правду натуральной свободы, как предусловия свободы во Христе. Отсюда вся культура на почве Православия должна быть обвееана духом свободы — натуральной, но и цер-

ковно-преображаемой, полной, но находящей себя во Христе. Синтетические задачи православной культуры определяются этим своеобразным — трагическим и радостным в то же время — культом свободы: трагическим потому, что он ставит человека и целые народы над условным житейским благоразумием — радостным потому, что Православие зовет не просто к свободе, но к свободе во Христе. Надо прямо и решительно сказать: благовестие Христово, зовущее к внутреннему приятию Бога и Его правды, открывает в нас дар свободы, раздвигает перед нами необозримые перспективы, отрывает от условной и маленькой правды всякого утилитаризма, благоразумия и практицизма, выводит нас на широкий простор, где ждет нас последний вопрос — с Богом или без Него. Христианство зовет к свободе, обязывает к свободе и в этом смысле система православной культуры не может быть ничем иным, как системой свободного творчества, свободной активности — но во Христе и с Христом. Не отказа от нашей свободы ждет от нас Христос, а движения к любви в свободе, — и не внешние дела оно ценит в нас, а прежде всего и больше всего всецелое, т. е. свободное и внутреннее обращение к Богу.

Самые пути оцерковления нашего творчества, нашей жизни, а потому и пути построения православной культуры предполагают не внешнее внесение христианских идей в научную и философскую мысль, в художественное творчество и этические искания, в социальное и историческое действие, — не внешнюю ассоциацию всего этого, а внутреннюю христианизацию духовной нашей жизни и нашей активности. Идея «православной науки» или «православной философии» меньше всего предполагает внешний синтез свободно создавшегося миропонимания и православного сознания, но имеет в виду органическое и внутреннее их единство. И здесь мы стоим перед задачей, перед которой однажды уже стоял христианский Восток и которую он сумел блестяще разрешить, овладев основным содержанием эллинской культуры и переработав ее в органическом синтезе в духе христианства. Мы же, православные настоящей эпохи, стоим перед задачей переработки начал западной культуры, которая хоть и выросла на основах христианства, хотя и живет проблемами христианства, но которая развивалась в процессе глубочайшего раздвоения и борьбы, глубочайшей внутренней трагедии. Мы стоим перед фактом «независимой науки», «автономной этики», «свободного художества», «нейтрального государства», построенного на началах борьбы и личного интереса хозяйства и «гуманитарного» (т. е. внерелигиозного) воспитания; мы стоим перед фактом глубокой тайной связи западной культу-

ры с христианством и напряженной борьбы в современном сознании за пути «секуляризации». Мы не можем не принимать, не любить культуру Запада, но не можем не видеть в ней «кладбище» в том смысле, что в ней погребена былая целостность и органическая собранность христианской культуры. Быть может никто, как именно мы, православные, ощущаем эту глубочайшую расщепленность западного духа, его титаническую борьбу с самим собой, — ибо мы свободны от этой надломленности духа. Любя Бога и Церковь, мы не боимся за нашу свободу, но тем более смелы и мужественны в ней; дорожа благовестием свободы, мы не отворачиваемся от Церкви, но идем к ней, чтобы в ней найти силы реализовать нашу свободу. И именно потому нам понятна болезнь духа на Западе: это не «гниение» Запада, как думали первые — в новое время — православные философы, это его болезнь, которой он томится.

Принимая культуру Запада, ею живя и в ней участвуя, мы сознаем необходимость новой органической («почвенной», как говорили некоторые наши философы) культуры, мы стоим перед задачей творчества в духе Православия. Вот отчего прежде всего и больше всего мы нуждаемся в церковной интеллигенции, чье сознание могло бы вместить всю полноту того, что носит в себе современность; церковная интеллигенция, внутренне живя во Христе, и должна найти основы творчества во Христе, должна созидать православную культуру. Мы должны уподобиться нашим великим предшественникам, которые, вобрав в себя всю глубину и полноту эллинской мудрости (в чем близорукие наблюдатели не видят ничего кроме «острой эллинизации христианского духа»), сумели выявить все то, чем жила их душа во Христе, с помощью тонких форм эллинского творчества.

Аналогичная задача стоит ныне перед православной церковной интеллигенцией, ибо велика и могуча культура Запада, но вместе с тем она надломлена и страдает неразрешимыми противоречиями. Мы не можем отвернуться от нее, но не можем и принять ее целиком, — наша задача в том и заключается, чтобы придать содержанию европейской культуры новый смысл, в создании православной культуры найти исцеление от той болезни, которой болен Запад. Мы должны вернуться в себе ко Христу и, найдя в Нем точку опоры, найдя в Церкви силу и благословение, работать над тем, чтобы вся жизнь вернулась ко Христу. Содержание православной культуры и должно сложиться, как постановка и решение вопросов духа и жизни на основе учения Христова.

В настоящем этюде, посвященном развитию идеи православной культуры, не может быть места для того, чтобы давать подробную характеристику того, как мы мыслим это понятие в его конкретном содержании, — вообще не может быть места для конкретного построения системы православной культуры. Задача моя была иная — выставить самую идею православной культуры и обрисовать ее программу — как оцерковления всей жизни в духе Христовой свободы, — без гнушения плотью и миром и без использования внешних путей в строительстве Царства Божьего. Не могу лишь не упомянуть, что в идее православной культуры находит свою истинную и всеохватывающую формулировку та задача, к разрешению которой неуклонно стремилась русская культура XIX века, вся обвеянная духом Православия — нередко даже против своей воли и сознания. *Гоголь** и Достоевский были главными пророками грядущего построения культуры на началах Православия, — но кроме них, вольно и невольно, сознательно или бессознательно, многие, если не все деятели русской культуры, служили этому грядущему синтезу. Не буду сейчас входить в эту тему подробнее, ибо рассмотрение русской культуры под этим углом зрения потребует много места. Я упомянул о русской культуре лишь в тех целях, чтобы указать, что в ней мы имеем уже начатки православной культуры — что своеобразие, внутренняя творческая сила и синтетическая задача русской культуры имеют свой источник не столько в натуральных исторических, географических или этнографических условиях русской жизни, сколько в том, что русская душа, питаясь Православием, мыслит и творит в свете его. Еще слабы ростки православной культуры, еще не осознана до конца ее задача, ее пути, но уже началось строительство православной культуры, почва взрыхлена, семена брошены, — всходят и всходы...





Л. П. КАРСАВИН

Путь православия

Всякий религиозный опыт (будет ли то мистический экстаз или молитвенное одушевление или даже просто эмоционально напряженная мысль о Боге) приводит нас к восприятию Божества как совершеннейшего, абсолютного существа. И тогда при первой же попытке осмыслить наш опыт перед нами встает основная апория всякой религиозности. С одной стороны, мы переживаем в себе и познаем Бога, как отличное от нас и нам противостоящее существо, как иную личность. С другой, постигая Его абсолютность, мы с несомненностью переживаем и познаем, что только Он и существует, что кроме Него никого и ничего нет. Мы приходим к познанию того, что и сами мы не можем существовать, раз Он существует, что мы не существуем, являясь лишь обнаружением Его, *теофаниею**, и пред нами разворачивается поглощающая нас страшная бездна небытия, «тьма кромешная», ничто, небытие абсолютное, которое только и может «быть» «вне» и «кроме» абсолютного Бытия.

Желанием «обойти» выставленную сейчас апорию путем пренебрежения ее тезисом или антитезисом и объясняются односторонности нехристианских религиозных систем, их ошибочность, равно — односторонность и ошибочность неправославных христианских исповеданий, как и недостаточные истолкования самого православия. Так небрежение неоспоримым восприятием абсолютности Божества приводит к *дуализму** и смягченным его формам, известным под именем *теизма** (*монотеизма**), *деизма**, *пантеизма**. Обратно, невнимание к столь же неоспоримому восприятию моей противопоставленности Богу с необходимостью раскрывается в пантеистической системе. В построении религиозной системы, в понимании откровенной христианской религии мы обязаны исходить из основной нашей апии, но исходить без всякого ее умаления или искажения.

Бог, как существо безусловное, абсолютное, совершенное, есть все, что только существует, и нет ничего, кроме Бога. Тем не менее я Ему противостояю, а Он противостоит мне. Я стремлюсь к полному единству с Ним, но ни Он, ни я не мыслим это полное единство как устраняющее наше взаимное противостояние. Оно должно быть полным единством, но противостояния не уничтожающим, абсолютным единством и абсолютным двойством, двуединством. В двуединстве Бог есть весь я без остатка, а я без остатка — весь Он, и в то же время в двуединстве Он и я различны, разные лица. Двуединство совершеннее, чем простое единство, в котором нет различия, которое безразлично, и совершеннее, чем простое двойство, в котором нет единства, или только умаленное, сведенное к «системе» единство. Для дальнейшего уяснения основной религиозной апории необходимо осмыслить данный в ней же, хотя и не всегда с одинаковой степенью силы и яркости опыт нашего ничтожества или небытия. Правда, полным ничто, абсолютным небытием себя мы пережить и познать не можем, не переживаем и не познаем. Но в каждый момент нашей жизни мы переживаем себя становящимися из ничто нечто, а иногда (примерами чего изобилует мистическая литература) стремящимися в полное ничто и повисающими на грани небытия. Ничем иным, как осмыслением этого опыта своего ничтожества является христианская идея творения из ничто. Здесь для наших целей мы можем выразить ее в следующей, по существу своему весьма древней, форме. — Единое и абсолютное Божество в силу того, что Оно есть абсолютная Благость, созидает из ничего нечто, могущее свободно Его приять, и этому нечто целиком Себя передаст, в нем, как в ином субъекте, всецело проявляясь. Вне Бога и без приятия Бога тварное нечто не существует даже в качестве простой возможности, но в свободном приятии им в себя Бога оно существует, — существует, как приемлющий Бога субъект и только как приемлющий, ибо всякое качество его уже не оно само, а приемлемое им Божество. Бог всего Себя отдает твари, и тварь всего Его свободно приемлет и делает собою. Бог уничтожает Себя как Бога, как Божью личность и Божий субъект, через самоотдачу свою перестает быть Богом, становясь тварью, «вотворяясь» или «вочеловечиваясь». Тварь «обожается», обогащается всем содержанием Божественности, благодаря Боговочеловечению преодолевает даже свою «конечность», данную в ее «начальности», т.е. возникновении из ничто. Она выше конечности, ибо Бог, став всецело ею, выше бесконечности, «определил» бесконечность как противостоящий конечности момент абсолютного. Но тварь, стремящаяся стать Богом, может стать Им только чрез са-

моуничтожение. И актом умирания своего в Боге она перестает быть тварью и восстанавливает переставшего в ней быть Бога.

Разумеется, все сказанное сейчас о Боге и твари надлежит мыслить без всякого умаления Божественного совершенства. В Боге «не исчезает» и не «появляется» ни один из моментов Его бытия. Он выше непреодолимых для нас противоречий. Он сразу и есть и не есть, т.е. всегда истинно и совершенно есть. Он «всегда» и существует в Себе самом только, и в тварь всецело истекает, и восстает из ничтожества тварного в истинное свое бытие. В Нем тварь «сразу» и не существует еще, и возникает Его приемля, и всецело становится Им, и перестает быть, уже не существует. В Нем — Его собственное бытие, Его самоуничтожение и восстановление; в Нем — небытие твари, становление, Богобытие и пакинебытие ее. Не умаляют наши слова Божьего совершенства. Напротив, они хоть несколько приближают нас к постижению этого совершенства, к слабому пониманию того, что такое истинное абсолютное Бытие, живое абсолютное всеединство, превышающее противопоставленность твари Богу и наше ограниченное понятие абсолютности.

Тварь, созидаемая Богом или (что является лишь другою стороною творения) свободно возникающая в теофании из ничего и в Богобытии умирающая, предстает перед нами в двух модусах своего бытия. Это, во-первых, тварь усовершенная и совершенная, т.е. все бытие, ставшее тварным субъектом всей Божественности, всеединство как творение всю Божественность воспривавшее, но еще в Боге не умершее. Это, во-вторых, тварь становящаяся из небытия всеединством, изменяющаяся в росте Богоприятия, или всеединство ущербное, эмпирическое. Совершенно-всеединная тварность есть все ее «моменты» или «индивидуализации», каждый из них и их единство. Ее надо мыслить по типу уже выясненного нами выше двуединства. — Представим себе, что вся она «сначала» есть первый ее «момент» («индивидуализация»), «затем», всецело прекратив быть им, погибнув в нем, второй, «затем» точно так же третий, четвертый и т.д. до исчерпания всех бесчисленных ее «моментов» или «индивидуализаций». Если допустить, что всякий из моментов, переставая быть, вместе с тем и не перестает быть и что все моменты таким образом суть и не суть, природа всеединства несколько уяснится. Однако необходимо отметить еще одно. — Всякий «момент», актуализуя всеединство в своей особенной качественности, актуализует и актуализованность его во всех прочих моментах: он содержит в себе всех их и их единство в своей особенной качественности. Поэтому все они вместе и каждый из них в отдельно-

сти целиком есть он, как и он есть каждый из них в особой ответственности этого каждого. Пожалуй, не бесполезно лишний раз заметить, что природа каждого момента, а, следовательно, и всеединства целиком выражается в единстве его моментов: небытия — возникновения (или погибания, так как возникновение одной индивидуализации является погибанием другой) — бытия. В связи с этим во всеединстве вполне реальны (суть само оно) и единство и разъединенность индивидуализаций и связь их или переход друг в друга.

Совершенное тварное единство позволяет уразуметь и наше ущербное или относительное всеединство, нашу эмпирию. — В эмпирии нет полноты, совершенства каждого момента. Он в ней лишь становится, но не достигает предела и цели становления, т.е. истинного своего бытия. Он не содержит иначе, как потенциально или, вернее, «стяженно», все прочие моменты, не актуализует их в себе и как себя и в них всецело не переходит. Он и актуализуемые им моменты не актуализует вполне, в разной степени, которая частью находит себе объяснение в иерархическом строении всеединства, определяющем отношение каждого момента ко всем прочим. В силу ущербности каждого момента эмпирии и, следовательно, ее в целом, его и ее всеединство предстает как относительное: единство воспринимается только в смысле единства системы и единства идеального, метафизического. Потому же его и ее всепространственность и всевременность являются себя умаленными, т.е. — пространственностью и временностью. Полнота бытия остается эмпирически неосуществленной, идеалом и заданием, невыполнение которого для свободной твари грех, а невыполненность — кара. Но эта полнота должна быть достигнута, если абсолютна Божья Благодать. И она достигается в инобытии чрез восполняющий творение и вочеловечение акт воплощения Божества в Человеке.

Индивидуализации стоят друг к другу в определенном иерархическом отношении, хотя всякая из них всеединство (в эмпирии — стяженное). Однако из них сейчас для нас единственно важною является человечество или Человек (*Адам Кадмон**). Подобно всякой индивидуализации, он содержит и актуализует в себе весь мир. Но он — центр мира еще и в ином, преимущественном значении в силу иерархического положения своего во всеединстве. В нем создан и в нем спасается и усовершенствуется весь космос. Человек (или человечество) не отвлеченное понятие, тем более, — не произвольное, хотя бы и полезное построение нашего разума. С другой стороны — Человек и не какое-то обособленное от нас, где-то живущее существо. Он реален только в полноте

всех своих эмпирических индивидуализаций, как их всеединство, усовершенное и восполненное, ибо эмпирически (т. е. ущербно) полную реальностью он не обладает. Человечество — всеединство всех культурных личностей человечества, всех культурных душ, как душа культуры — всеединство индивидуализирующих ее «народов», народ — всеединство низших индивидуализаций («групп»), а каждая из них — всеединство индивидуумов.

Понимаемое так, человечество в эмпирическом бытии его (и в каждом моменте и в целом этого бытия), очевидно, является лишь ущербным всеединством. Возникает основной для философии истории, хотя обычно забываемый ею или искажаемый ложными формулировками (например — теорией прогресса) вопрос. — Как и в каком смысле человечество достигает совершенства? Но из наших основоположений вытекает еще и другая связанная с указанною сейчас проблема. — Достигший полноты бытия или всецело сделавший собою всю Божественность Человек — только один момент во всеединстве Богобытия. Всецело сделав себя самозабвенно отдавшимся ему Богом, Человек должен еще столь же самозабвенно отдать Богу себя, дабы не только быть в Боге и Богом, но и умереть в Боге, и воскреснуть в Нем в непостижимом единстве бытия и небытия, жизни и смерти. Мало того. — Человек даже не может всецело стать Богом, если не сделает своею и собою Его Благости, т. е. если и себя Ему не захочет отдать и не отдаст. Таким образом отдача себя Богу является необходимым условием для полноты приятия Бога, как и обратно. А в силу самой природы всеединства самоотдача не может быть каким-то отдельным, особым и обособленным актом, свершаемым по свершении приятия. — Самоотдача присутствует во всяком акте самоутверждения или приятия, во всякой деятельности Человека, хотя эмпирически никогда не достигает полноты. И как бы она могла ее достичь, раз ее не достигает эмпирия в целом? Будь полною самоотдача Богу хотя бы у одного только момента эмпирии, у одного индивидуума, и вся бы эмпирия целиком была уже в Боге, т. е. она в качестве только-эмпирии уже не существовала бы. Так мы возвращаемся к понятию греха (вины и кары), а вместе — к пониманию того, почему восполняющий вольную недостаточность твари акт есть *искупление**.

В самом деле, из факта своей относительности, своего «ничтожества» или из факта нашего возникновения (творения) из ничего мы познаем в Боге Творца. Из факта становления нашего в бытие или восприятия нами в себя абсолютного познаем мы Бог(во)человечение, хотя еще и не во всей глубине его, раскрывае-

мой христианством. И как раз тем, что всякая наша деятельность (в том числе и познание) есть свободное и деятельное приятие нашим тварным субъектом деятельности Божества, причастием к ней, тем, что даже органическая наша деятельность по содержанию своему не наша, но только ограничение в нас и нами абсолютной, — обосновывается абсолютное значение нашего бытия, жизни, действия, познания. — Бого(во)человечение — единственная основа гносеологии, онтологии и этики. Если бы Человек (а в нем весь космос) не оказался недостаточным в свободном своем тварном усилии приять Бога и отдаться Ему, не было бы ущербного всеединства, но не было бы и греха, вины и кары. Человек оказался недостаточным, и ущербность бытия есть его вина и его кара, некоторая его только его и для него (не для Бога) реальность. И в этой реальности заключается нечто бесповоротное, роковое. — Как акт всеединства, ущербность есть качество всего всеединства в его целом и в его моментах. Раз она уже есть, ее не устранить ничем. Само тварное всеединство ее преодолеть не может, ибо не может сделать существующим несуществующее. Однако для абсолютной Благости преодоление этой ущербности необходимо. Оно может свершиться лишь в ином плане бытия, включающем, правда, в себя все эмпирическое, но выходящем за грани его, т. е. выходящем в самое Божественность. — Божество приемлет в Себя самое ущербность тварного всеединства и тем делает ее бытием (ибо нет бытия вне Бога), обогащает Себя обитийствованным кошмаром тварности и само становится эмпирически-ущербным Человеком. Но эмпирический Человек возможен только как индивидуальный, и обитийствование эмпирии требует обитийствования эмпирической индивидуальности. Поэтому Боговоплощение, т. е. Боговоплощение в эмпирии, есть соединение Логоса Христа с Иисусом, индивидуальным человеком, как и все, хотя и единственным по своему совершенству. Иисус же, как совершенный человек, не соучаствует в ущербности мира, как причина ее, не имеет греха-вины. Он приемлет эту ущербность только как факт, как кару. Безвино изживая ее, Он превозмогает вину Человека в Себе, во Христе и Иисусе, человеческим страданием искупает человечество. Все люди в инобытии должны восполниться и восполнятся до Его человеческого совершенства, станут Его совершенными братьями, а их всеединство, Адам Кадам, совершенен, как Христос.

Христос — Бог и человек, и, как Человек, Он весь Человек, Второй Адам, хотя эмпирически индивидуализован только в Иисусе из Назарета. Но для Христа в Божественности Его (в Божественных Его природе и воле) Его человечество (человеческая

природа, воля, душа) является как бы телом. Божество и человечество во Христе едины, но едины, как совершеннейшее двуединство, отражаемое на земле непорочным отношением Иисуса к Марии и, менее совершенно, двуединством любящих: жениха и невесты, мужа и жены. И для того, чтобы это двуединство Божества и человечества существовало, необходимо существование усовершенного и любовно обращенного ко Христу человечества. Это-то, «Невесту Христову», Деву или Непорочную Жену (ибо человечество образуемо Христом Логосом, пассивно и вторично по отношению к Нему) и называем мы *Софиєю** или Святой Церковью, земную индивидуализацию ее — Девой Марией, Богородицей.

Церковь — всеединство человечества, а в нем космоса во Христе, всеединство полное и совершенное. Она не существует целостно, не актуальна для каждого из моментов эмпирии и ни в одном из них совершенною быть не может, — уже потому, что во всех их сразу и ни в одном из них не совершенна. Только непонимание природы Церкви выражается в ожидании полного ее осуществления на земле в какой-то из моментов времени, в «хилиазме», ибо совершенная Церковь существует лишь как всевременное единство. Осуществленность Церкви не в «начале» эмпирического бытия, не в «конце» его и не где-нибудь в его середине; не в прошлом, не в настоящем и не в будущем. Осуществленность эта в ином бытии, в котором содержится, как усовершенный, всякий момент эмпирии, и путь в которое для всякого момента лежит не по линии времени, а «перпендикулярно» к ней. И не может быть Церковь частью эмпирии, частью, противостоящею государству, обществу или каким-нибудь иным соединениям. Она — вся эмпирия и больше, чем эмпирия. При этом она так вся эмпирия, что в ней ничто эмпирическое: ни государственная, ни общественная, ни вообще культурная деятельность, не исчезает, но только получает свое усовершение, теряет свою недостаточность.

Итак, в эмпирическом бытии своем, на земле Церковь может выражаться лишь неполно, «частично», как становящееся Христово всеединство и, в каждый отдельный момент своего бытия, некоторое приближение к нему. В эмпирии Церковь, говоря грубо и условно, не являет всех своих черт, ни одной не являет всецело и, если мы сосредотачиваемся на некоторых основных ее чертах (например — на отношении ко Христу), предстоит только как «часть мира». В самом деле, Церковь есть всеединство во Христе и всеединство явленное. Поэтому мир, сознательно не исповедующий, т. е. не признающий, не познающий Христа и не

живущий по этому познанию Его — Церковь только в потенции: он оцерковлен лишь в инобытии, не в эмпирии. Разумеется, все истинное и благое, все бытийное в язычестве, в иноверии и в инославии — Церковь; однако — Церковь не явленная, не видимая нам, эмпирически не познающая себя таковою и не познаваемая как Церковь другими. И Платон и Сократ, утверждают отцы Церкви, тоже в Церкви Христовой, однако образ их бытия в ней не эмпиричен и нам непонятен.

Нет и не должно быть резкой грани между Церковью и миром (не оцерковленным эмпирически еще или вообще миром); не может быть этой грани даже при самом точном определении Церкви. — Религиозное настроение язычника, особенно, если оно выражается в жизни по Истине, хотя бы и смутно постигаемой, ставит его ко Христу ближе, чем одно словесное признание Христа многими христианами. С другой стороны, поскольку «христианин» выступает как политический или общественный деятель, как ученый или ремесленник, и, забывая о Христе, не рассматривает свою деятельность как христианскую, а, может быть, даже осуществляет ее вопреки религиозно-нравственному закону, он вне Церкви Христовой. Только потенциально находится в Церкви тот, кто сам признает себя членом ее, но не признан членом своим всею Церковью (не крещен). Потенциальным членом ее является и тот, кто, хотя бы и приял крещение, но во Христа не верит. Конечно, все подобные суждения действительны и справедливы только в применении к данному конкретному индивидууму и данному конкретному моменту его жизни (ведь будущее его нам неизвестно) и в меру нашего, весьма несовершенного о них знания.

Гранью, «отделяющей» «видимую Церковь» (вернее — «видимость» Церкви) от прочего мира (надо, однако, считаться и с различием в остроте зрения) являются исповедующие Христа Богочеловека и сознающие себя в единстве тела Его, хотя бы и постигаемого только как «мистическое». Из этого определения видно, насколько такая грань условна и насколько переход от «мира» к «Церкви» неуловим. Действительно, в видимой ли Церкви Христовой те протестанты, которые признают Христа только человеком, хотя и считают нужным относиться к Нему как к Богу? Но видимая Церковь не только единство в словесном и мысленном исповедании единой Христовой Истины. Она, как воплощение абсолютной Истины, выражает себя и в общей жизни, и в общей деятельности, деятельности организованной и благодатной. Церковь видима во внешней стороне своих таинств и культа, видимо связующих ее членов, в организации своей, в духов-

ной (клире) и светской (в помазуемой Богом чрез священника) власти, в «царстве». Но и все это очерчивает видимость Церкви в самых общих чертах, как некоторую сферу, внутри которой наибольшая эмпирическая актуализация Церкви в целом и путь погружения в ее сверхэмпирическую полноту.

Видимая Церковь — только частичное обнаружение в эмпирии истинной Церкви, изменчивое и точно неопределимое. И в этом сила идеи Церкви: в видимом лике ее прозревается лик незримый, от видимого и внешнего восходит верующий к внутреннему и незримому, к истинному всеединству, где обретает себя в реальном общении со всеми усопшими и еще нерожденными, со всем космосом, еще не опознавшим Себя Церковью и не ставшим ею. При развиваемом нами понимании Церкви нет опасности, что она принципиально будет противопоставлена «миру» как чему-то иному, «злу», и, в частности, государству, как созданию дьявола. Благодаря ему ясна вся условность, «историчность» проблемы отношения между Церковью и государством, практически неизбежной, но и не разрешимой. В католичестве, с его склонностью к четким, рационалистически-безупречным и негибким формулам, мы встречаемся с ограничительным определением и пониманием Церкви. Для католика Церковь становится оторванной частью мира, в которую можно перейти путем резкого и формального акта, но у которой нет органической связи, интимной и таинственной, со всем видимо не церковным. Католичеству внутренне непонятен образ Церкви как закваски, оживляющей весь мир, непонятна связь прорастающего зерна с питающей его землей. В протестантстве, наоборот, мы наблюдаем уклон к небрежению видимостью Церкви, к умалению ее формальной деятельности и теургического смысла. Истинное понимание Церкви хранимо православием, но православие хранит его, не раскрывая, преувеличивая боязнь четких определений.

Видимая Церковь со времени Христа проходит чрез историю человечества, то расширяясь, то суживаясь в своем объеме, выдвигая то те, то другие стороны своего существа. Но мы лишь тогда приблизимся к пониманию природы ее, когда поймем, что всякий момент ее развития обладает непреходящим, абсолютным значением и смыслом, раскрывает нечто ему лишь свойственное и лишь в нем могущее выразиться. Нет более ложного понимания идеи Церкви, как то, которое лежит в основе попыток вернуть религию к ее первоначальной «чистоте», «реформировать» ее и т. п. В таких случаях абсолютное значение признается лишь за одним из периодов церковного развития, и абсолютно наивно замыкается в ограниченности данного пространства и данного

времени. Та же самая ошибка обосновывает *хилиастические** надежды на «полноту» или «исполнение» Церкви на земле. Это невозможно уже потому, что эмпирически прошлое не восстанавимо и не усовершенуемо. Полнота Церкви дана только в инобытии, «исполнение» ее есть подъятие всякого момента и всех моментов ее эмпирической жизни в ее всеединство. И само эмпирическое развитие ее должно пониматься с этой точки зрения — как неполное, становящееся всеединство.

Но если видимая Церковь всеединство (хотя и неполное, становящееся), она должна быть единством многих индивидуализаций, которое вполне невыразимо ни потенциальным многообразием единой древней Церкви, ни потенциальным единством современных разъединенных церквей. Идея Церкви выразима лишь во всех осуществлениях, эмпирически отрицающих одно другое, во многих моментах временного, последовательного ее развития, и многих моментах, существующих одновременно. В этом абсолютное значение того, что существует много христианских исповеданий. Из них каждое дает свой аспект христианской идеи, в глубине его другим исповеданиям недоступный; и каждое абсолютно нужно, ибо абсолютная Истина осуществима лишь во всеединстве своих аспектов. Они несовершенны, недостаточны только в том, что каждый, абсолютируя себя, отрицает все прочие.

В исповедания истинны в основе своей, необходимо индивидуальной, а в выраженности своей истинны частично, ограничено. Всякое может, не теряя, а только углубляя индивидуальное свое основание, слиться в единстве с прочими, также преодолевшими свою ограниченность. Конечно, ему придется отказаться от многого, упорно хранимого, и многое принять от других, но этим оно и осмыслит вселенское содержание его индивидуального. Слияние в единство вовсе не утрата в нем самого себя, но как бы созидание его чрез себя и себя чрез него, созидание всеединства, не единства безразличного или отвлеченного. — Истина одна, но она не отвлеченная формула, объемлющая все и ничего не содержащая, а всеединство, живое и конкретное. Она утверждается не только логическими аргументами, а и деятельной жизнью; не пассивно приемлется и заучивается, а раскрывается в плодах напряженного индивидуального труда, «нудится». Истина не терпит мнимо-благоговейного подхода к ней, елейных, ханжеских повторений сказанного другими. В христианстве свобода, а не рабство.

Будучи всеединством, Церковь должна выражаться во всех сторонах жизни и развития человечества, в частности — в ин-

дивидуализации его по культурам и нациям. Вселенская Церковь мыслима лишь как всеединство национальных церквей; и отрицание церковью национального начала — ее самоотрицание. Всякая церковь органически, интимными узами связана с данным культурным миром, с данной национальностью. Она должна выразить ее душу, преобразить и вознести во всеединство ее индивидуальное бытие. И всякая церковь, по крайней мере — бесознательно, национальна, а в силу национального облика своего, и только в силу его, вселенска. Идея вселенскости вовсе не есть идея интернационала, хотя бы религиозного, как склонно думать католичество, упорно отвергающее национальное начало и тем не менее само национально-романское. Поэтому для него идея всеединства и, конкретно, воссоединения церквей превращается в идею растворения и гибели всего национального в национально-романском, в идею подчинения всех церквей Римской. А между тем, только в гармоническом единстве национальных церквей, являющих каждая свой особый, ей одной ясно зримый и родной лик Всеединой Истины, полна и совершенна Церковь Христова.

Православная Церковь есть по преимуществу Церковь Русская, не мыслимая вне русской культуры, в длительном отрыве от русской государственности и русской жизни. В ней, а не в греческой, не в других славянских церквях, донныне с наибольшей полнотой выражается вселенски-православная идея, как в древности она выражалась в церквях восточных, позднее в церкви византийской. Будучи национальной, русская церковь не перестает быть единой вселенской апостольской Церковью. Она свято и ревниво хранит догматическое наследие древней церкви, еще не знавшей разделения, еще сильной вселенским единством. Она ни в чем догму святоотеческую и вселенскую не исказила, ничего к ней не прибавила. Она ревниво берегла древний культ; и так называемый «раскол» вызван как раз этим бережением и боязнью новшества, более обоснованным, чем казалось еще недавно. В самой психологии православного человека глубоко заложена ревность к старине, часто для него самого в основах и мотивах своих непонятная и потому вызывающая на ожесточенную борьбу с ней. Православие живет, поскольку живет, подлинно и несомненно вселенским. Однако вселенское может быть выражено им лишь в понятиях и на языке русского народа; и в национально-русском оно видит свой дар вселенскому.

Я повторяю лишь ту же самую мысль, утверждая, что православию в высокой степени присуща малодоступная другим церквям (за исключением древне-восточной) интуиция всеединства.

Из этой интуиции вытекает своеобразное, родственное античному, отношение к космосу. Православие любовно его приемлет и выражает приятие его в своем культе с его теургичностью и направленностью и на материальный мир. Оно не мыслит человеческой жизни в обособленности от жизни всего мира как не мыслит и бытия русского народа в отъединенности его от человечества. Отношение его к жизни и аскетизму (ряд исторических недоразумений позволяет некоторым говорить об аскетичности русского православия) иное, чем у католиков или византийцев. Оно не смотрит на земную жизнь, как на юдоль испытаний; жизнь для него не нечто враждебное, злое, подлежащее преодолению и отмене и не простое средство стяжать жизнь вечную. Православие мечтает о преобразении жизни, этой самой конкретной жизни, и благославляет ее за то, что есть в ней Божественного. А Божественным в основе своей является все. Не отделяя чего-либо от бытия церковного, русская вера понимает нравственность только как религиозную, ставит религиозные цели и политической, и общественной, и всякой вообще деятельности. Православие знает о невозможности отделить церковь от государства и установить между ними какие-то человеческие договорные отношения. Оно знает, что все должно быть Церковью и в некоторой мере уже есть Церковь, что в самой Церкви должны быть власти и духовные и светские, и священство и царство. Всякое ограничение возможности действовать в политической или общественной сферах для православия есть ограничение его церковной деятельности, хотя отсюда не следует, что оно считает допустимым столь характерное для западных церквей действие «по образу мира сего». Церковь не может быть отделена от государства, ибо Церковь уже содержит в себе государство: ее понятие догматически шире, чем понятие клира и усеченных в политическом естестве своем мирян. Царь — помазанник Божий и глава Церкви в эмпирическом бытии ее; «царство» благословляется православием как наилучшая власть из всех на земле возможных, хотя оно в эмпирии и может остаться лишь абсолютным заданием.

Создавая вселенскую свою природу и вселенскость хранимых им догм и преданий церковных, православие сознает и то, что необходимым условием дальнейшего раскрытия Христовой Истины в Церкви, т. е. такого раскрытия, которое бы обладало вселенским значением и неоспоримостью, является совместная и дружная работа всех церквей. Вселенская задача может быть выполнена только единою вселенскою Церковью. И пока разъединенные члены Церкви не воссоединились и внутренне и внеш-

не в одном теле, раскрытие Христовой Истины и в догме, и в культуре, и в деятельности должно оставаться делом индивидуальным, а потому необходимо неполным, ограниченным, обреченным на ошибочность. В этом сознании основная причина пассивности, косности и русской церкви, и русского народа. Перед русской церковью два пути: или путь воссоединения с собою отпавших от нее церквей западных, путь, своеобразно, в категориях западной идеологии, искаженный и обесцерковленный большевизмом, или путь творческой индивидуальной работы в отъединении, работы одинокой и потому не могущей быть вселенскою и восприниматься церковью, как вселенская. Католичество, неправоммерно отождествив себя в своей конкретной отъединенности и видимости со вселенскою Церковью и отрицая вселенское значение за другими ее индивидуализациями, давно уже совершает такую отъединенную индивидуальную работу и рассматривает ее как вселенскую. В ошибочном, но твердом сознании всецелой выраженности вселенского, только в нем католичество может действовать организованно, систематически и уверенно. Этой возможности у православия нет.

Рассуждение наше конкретизируется. — В свете развитых мыслей становятся понятными отличительные черты русской церкви и ее истории. — Донеде русская церковь не дала системы богословия и вынуждена ссылаться, как на основные догматические сочинения, на труды отцов и учителей церкви древней. В ней не проявлялось инициативы ко *вселенскому собору**, собор православных церквей не будет вселенским, истинно-вселенский практически представляется неосуществимым. Чем «церковнее» православный богослов, тем более он робок, тем более связанным чувствует себя в своих высказываниях, которых не может ни признать, ни отвергнуть формально-вселенская власть, ибо таковой нет вне пределов бережения старого. И «охранительная» тенденция наших духовных академий в этом смысле оказывается весьма типическою. Если мы хотим назвать крупнейших русских богословов, мы должны будем назвать или мирян или таких духовных лиц, ортодоксальность которых для многих компетентных представителей церкви подозрительна. И тот факт, что до самого последнего времени русская богословская мысль находилась в плену у протестантской, — очевидное следствие ее пассивности и робости. В богословии, и догматическом и нравственном, русская церковь еще потенциальна, только хранит наследие церкви древней, не решаясь на движение вперед. Та же косность наблюдается и в деятельности православия, обращен-

ного к миру и человеческой жизни и все же не выходящего за грани традиции.

Конечно, эту потенциальность русской церкви большинство будет объяснять нашим национальным характером. Но, во-первых, ее же мы наблюдаем и в других православных церквях, а, во-вторых, «национальный характер» и «особенность церкви» лишь два аспекта одного и того же. Поскольку мы рассматриваем русский исторический процесс как церковный (а с православной точки зрения мы должны его так рассматривать), мы обязаны искать объяснения его особенностям в церковности же. И объяснение это нами уже дано. — Православие потенциально в силу того, что в нем живо и остро понимание вселенской идеи, идеи всеединства, в силу того, что оно сознает невозможность осуществлять вселенское задание только индивидуальными усилиями. Однако, кроме «католического» одинокого делания и своевольного признания делаемого отъединенно за вселенское, с одной стороны, и воздержания во имя вселенской идеи от всякой деятельности, в чем повинно историческое православие, с другой, есть еще один путь. Это путь индивидуального творчества и искания, но не абсолютирующего свою индивидуальность и отъединенность, как в протестантстве, а признающего необходимость *соборности** и, чрез соборность национальной церкви, вселенскости. Ведь индивидуальный труд возможен, как напряженный до предела и в то же время сознающий недостаточность своей ограниченности и необходимость восполнения его трудом других. И точно так же возможен индивидуальный труд национальной церкви без абсолютирования (без католизации) его отъединенности, но с сознанием необходимости восполнения его таким же трудом прочих церквей и стремления к гармоническому единству.

Судя по видимости, наиболее близка идея воссоединения церквей католичеству. Я думаю, что она присуща ему менее, чем православию, и что распространенная иллюзия противоположного объясняется естественным и обычным смешением всеединого с абстрактно-общим. Католичество подходит к идее воссоединения и единства церквей с точки зрения внешней и формальной. Оно сводит ее к утверждению единственности и полноты своего понимания вселенскости, притом ограничивая церковное узкоцерковным, т. е. исключая из него культурную жизнь в целом. Оно отрицает абсолютное значение за основными особенностями других церквей и других культур. Вселенская же идея необходимо требует, чтобы каждая церковь и культура раскрыла свое содержание и приjala в себя чужое не внешне, а преломляя и пре-

творяя его в себе. И если православие грешит недостаточностью в раскрытии им своего, оно не грешит нетерпимостью к чужому. Оно, наоборот, виновно — в силу той же потенциальности своей — в чрезмерной готовности принимать чужое таким, каково оно есть, без преобразования его в себе. Это было в эпоху *Никона**, это еще ярче выразилось в XVIII и XIX веках в *синодальной церкви*¹, в упомянутом уже увлечении протестантским богословием, наконец, — в униатских движениях, вплоть до последнего из них: до «католичества восточного обряда».

Неотрывность православия от жизни: жизни повседневной (одна из тяжелых болезней русского религиозного сознания — связанный с эпохами *Никона** и *Петра Великого** разрыв культуры с бытом, обесцерковление и обезличение быта), жизни общественной и политической, также не что иное, как одно из выражений идеи всеединства. По самой природе своей русская церковь не может оставаться вне национальной жизни, равнодушно относиться к проблемам политики и общественности. Отстранение от них ее обессиливает и обеспложивает, как немощным и неслышным сделало ее голос равнодушие ее к русским интеллигентским движениям XIX века. — Русская душа томилась в искании новых путей жизни, воспринимала и преломляла в себе западную идеологию и западную религиозность, трудилась над воссоединением церквей. А русская церковь не видела и не понимала, что это она сама томится, ищет и трудится. Она хранила предания отцов, но не углублялась в них, не искала в них ответа на задаваемые жизнью вопросы и, в лучшем случае, только повторяла старые никому не понятные слова... И жизнь прошла мимо «церкви» — единство, всеединство ее осталось потенциальным: казалось, народ и церковь идут разными дорогами.

Неразъединимы иначе как внешне и насильственно, и кажутся разъединимыми или разъединенными только поверхностному наблюдателю русская церковь и русское государство. В православном сознании это вовсе не означает господства церкви над государством или государства над церковью, еще менее — «омирщения» церкви в узком смысле слова. — Государство — часть церкви, церковь в направленности ее на политические задачи. Оно должно быть православным, осуществлять православную идею чрез посредство своих органов и в пределах своей сферы, отграничиваемой от чисто церковной не разностью субъектов, а разностью средств и заданий. Если государство признает себя арелигиозным, оно становится гонителем церкви, хотя бы это гонение и не выражалось в кровавых преследованиях. Арелигиозное государство осуществляет задание Церкви бессознательно,

а потому ограничено и несовершенно. Оно обессиливает себя своей арелигиозностью, очень хорошо символизируемое русским «Временным Правительством» (большевистская государственность выше тем, что живет религиозною, хотя и искаженною идеею, а не абсолютным нечто). Отношения между «церковью» и «государством» рационалистически невыразимы, и «теория симфонии»* или «гармонии», конечно, весьма несовершенно: она формулирует лишь бесконечно-удаленный от действительности идеал. Но важно не подменять этого идеала эмпирически удобною и незаконномерно абсолютируемою формулою, не превращать, как католичество, временного в вечное.

Понятно — крушение самодержавия, исторически связанного с русскою церковью, вполне правильно почитаемого ею за лучшую из возможных религиозных форм государственности, было катастрофою для церкви. Церковь не должна была отнестись к этому факту равнодушно, как ранее равнодушно относилась к тому, что жизнь шла мимо нее и своей церковности не осознавала. Церковь должна была указать, что невозможно русское неправославное государство и что нелепо государство православное с президентом, парламентаризмом и четырьмя хвостами, более приличествующими врагам Божьим, что немислимо, наконец, «отделение» церкви от государства. И в сознании всего этого глубокая правда монархических течений в среде самой церкви: возжеланий о царе и призывов к царству. Но правда легко обращается в ложь, когда церковь берет в руки меч или призывает к крестовому походу против душевнобольных. Только слабостью веры в правду Христову можно объяснить воздержание от запрещения насилий, не говоря уже о призывах к ним.

В целом, русская церковь и здесь осталась верна своей потенциальности, утешившись восстановлением патриаршества, словно оно возможно и реально без царства. Церковь не подняла своего голоса и против отделения ее от государства, даже в каком-то помутнении мыслей готова была это отделение приветствовать. Не как мученичество, но как нечто почти естественное, приняла она противоестественное ограничение ее деятельности душепашительными проповедями и культом. Народ волновался, искал ответов на самые роковые вопросы. Он мечтал о царстве Божьем на земле, называя его социализмом, но внутренне обращаясь к церкви. Он принимался за водворение этого царства, надеясь, что оно осуществимо с помощью классовой борьбы, грабежа и хорошего кровопускания. А церковь искала какой-то остров блаженных, куда бы не доносились звуки борьбы, и готова была верить, что может громко и внятно не отвечать на иступленно задавае-

мые ей вопросы. Да разве может церковь в такие «минуты роковые» не действовать? Разве она смеет не поднять голоса своего против безбожников? Разве может отмахиваться от вопросов о социализме, классовой борьбе, грабежах и убийствах, православная русская церковь?

Но русская церковь, живя идеею всеединства и потому сознающая необходимость всецелой церковной деятельности, сама болеет и томится своею пассивностью. Она жаждет выйти из состояния мучительной для нее косности. И вот на ее периферии проявляется деятельность, прежде всего деятельность отрицания нового. Во имя ревнуемой старины нацело отвергается все то, что в муках, нелепо и беспорядочно пытается создать русский народ, та же церковь, только себя еще церковью не осознавшая. Проявляются немногочисленные и слабые, рассеянные и несамостоятельные движения, нацело отрицающие революцию. Они отвергают зло революции, но — вместе с добрыми мотивами, в нем искаженными. Никто и не пытается в идеологии революции отделить пшеницу от плевел. Не пытаются и осмыслить свою деятельность как христианскую, не идя далее «благословения мечей» и подражая тем самым методам революции, которые отрицают. — Христос сказал: «Любите врагов ваших». «Ваших», отвечают, но не «Его» врагов, и ненавидят своих, зачисляемых в число Христовых.

Все это не выход и не «правда православия». И по-прежнему томится русская религиозная мысль в сознании, что необходимо церкви православной и жить и действовать, не только молиться. Чувствуется, что есть какая-то правда в стремлении русского народа к лучшему будущему и в отрицании греховности настоящего. И стремление, и отрицание чисты в жертве за него жизнью; искажаются в злобе, борьбе и нелепых дешевых фразеологиях. Не должна ли и церковь идти вместе с народом? — Снова всплывает на поверхности церковной жизни деятельная группа, пытается дать ответы на вопросы волнующих ее мирян — не случайно во главе ее оказываются приходские священники — формулировать их смутные желания в определенные цели. Эта группа «приемлет революцию», «приемлет» ее идеологию и выдвинутую ею власть. Она уверяет, что «социализм» и есть настоящий христианский идеал: надо только сочетать его с верой в Бога. Но, приемля революцию, эта группа принимает ее целиком, начинает исповедывать классовое понимание общества, даже классовую борьбу. Цели, формируемые ею, неудержимо и неуловимо растворяются в цели, формулируемые социалистической религией. И она уже бессильна указать специфически-христианские черты в

своей деятельности. Не трудно говорить горькие и справедливые слова осуждения этой в страхе перед неминуемой гибелью поспешившей назвать себя «живою церковью»* группе. Но не надо забывать, что есть в ней искренние и одушевленные люди. «Живая церковь» — жертва неправильно понятого, но исконно-православного сознания того, что церковь есть все и должна быть церковью деятельною и действенною. Она — жертва своей ошибки, потому что христианская вера, отрицающая всякое насилие, отрицает веру социалистическую. Что-нибудь одно — или идеология всеединства, или идеология материализма и, следовательно, атомистически-механистического, т. е. классового, понимания общества и социализма. Революционная идеология исключает христианскую. С фатальной неизбежностью «церковь советская» становится департаментом советского государства, члены ее — советскими служащими, немногие — за совесть, большинство — за страх. Попытка понять христианскую деятельность как коммунистическую, выражается в деятельности нехристианской: в обмане, запугиваниях и насилиях. Суть не в том, что «живую церковь» строят нравственно слабые и плохие люди, а в том, что сама идея ее, ложная идея, началом тления, в ней заключенным, разлагает и себя, и носителей ее, и привлекаемых запахом тления новых сочленов, некрофилов. Неизбежно совершающееся на наших глазах разложение «живой церкви» на множество новых групп и течений, имя же им — легион.

Православная церковь в целом не стоит ни за одним из выделившихся течений, пребывая твердо в охране старины, но и пассивною. Она расплачивается за верность свою Христовой Истине своими мучениками и исповедниками, кровью их искупая вину своей косности. С утратою организации, с угрожающей утратою иерархии, она подвергается опасности внешне расплыться, стать, как целое, невидимою. Тем острее и настоятельнее потребность в том, чтобы каждый член ее вспоминал о свободе православного христианина, не рабски следующего указаниям недоступного иерея, а творчески созидającego в церкви и с церковью и догму, и жизнь. Это тоже лишь одно из следствий продуманной до конца идеи всеединства и, может быть, только вместе с русскою государственностью умерев, как видимое целое, она оживет чрез новую жизнь в индивидуальных сознаниях. Может быть, ее и минует чаша эта.

Церковь должна быть всецело действенною, и словом и делом отзываться на все, на все политические и общественные проблемы. Но ее ответы и действия никак и никогда не могут разногласить с учением Христа, быть «злыми». Она не может благослов-

лять ни одного, малейшего даже насильственного акта или лицемерно ждать, что его за нее совершат другие. Исповедуя Христову веру вплоть до мученичества, она должна отрицать и осуждать всякое насилие, ибо верит, что крест сильнее меча. Добро и зло познаются по плодам их — по делам, из них проистекающим, и церковь злых плодов приносить не может. Время ей поставило новые задачи. Она должна произнести нелицеприятный суд свой над всем современным мирозерцанием, неизбежным завершением которого является социализм, как неизбежным завершением его — большевистский коммунизм. Она должна разобраться в этом мирозерцании, озарить его светом своей догмы и, вскрыв его корни, отделить добро от зла, отвергнуть все, что зло само по себе или приносит плоды злые. И осознавая идею всеединства, она может уже теперь указать на бесплодность труда, полагаемого на постройку новой Вавилонской Башни, неведомого будущего. Всякий момент времени нужен во всеединстве и всякий обладает абсолютным значением, нуждаясь в исполнении и преображении. Нельзя ради гадательного будущего забывать о вопиющем, о нуждах своих, о настоящем, и само будущее можно осуществлять лишь в меру примиримости его с настоящим и доброты плодов его для настоящего. Ведь Христос учил не заботиться о завтрашнем дне, потому что у каждого дня довольно и своей заботы. С той поры дни более беззаботными не стали. Почему же мы, христиане, должны изменять или лукаво истолковывать Его слова, ссылаясь на мнимую непримиримость их с общественной и политической деятельностью? Не лучше ли, не правильнее ли вместо того, чтобы сочетать Христа с Велиалом, продумать до конца глубокий смысл евангельского завета?





П. А. ФЛОРЕНСКИЙ

Записка о православии

I

Какая-либо вера — лучше безверия. Можно и должно быть всецело преданным своему исповеданию; но нельзя отрицать, что какое-либо исповедание лучше, чем никакого. Обязанность каждого — дорожить своей верой, своей религией; но должно признавать и вообще религию, какую ни на есть, за ценность. Как бы ни были существенны различия исповеданий одной религии, они не уничтожают основной общности этих исповеданий. Точно так же самые глубокие рвы между религиями не могут настолько разобщить их, чтобы окончательно распалось их коренное единство. Мы можем говорить о тех или других неточностях, даже извращениях религиозных формул исповедания, о неприемлемости для нас всей организации жизни в известном исповедании; точно так же ничто не обязывает нас закрывать глаза на чуждость формул и организаций жизни другой религии. Мы можем внести сюда даже наиболее решительный критерий разделения — откровенному происхождению известной организации религиозной жизни, в противоположность не откровенному происхождению другой религиозной организации. (Здесь откровенность означает: имеющий источником Божественное Откровение. — Прим. П. Ф.) Но, если не делаться субъективистом вообще (что разрушило бы и возможность Откровения), то этот критерий, при всем признании его, не так уж остр, как это кажется спервоначала: не потому, чтобы требовалось ослабить истинность Божественного Откровения в религии и исповедании, признаваемых нами истинными, а потому, что и всякое исповедание и всякая религия опираются в какой-то мере на подлин-

ную, духовную реальность, и, следовательно, не совсем лишены света Истины. Как бы ни были велики и глубоки религиозные и исповедные различия, все-таки они относительно: одни исповедания живут на полной свободе, другие — в огороженных парках, третьи — в небольших, но высоко огороженных дворах, четвертые — в узких башнях, пятые — в юртах с тесным дымовым отверстием, а у шестых — над головой лишь небольшая щель. И люди в этих различных условиях имеют разное душевное и физическое состояние и обладают весьма различным кругозором. Но небо, от которого получают свет все они, — не одинаковое над их головами, а *одно* небо. Видеть его, хотя бы сквозь щель, — лучше, чем ничего не видеть. Это небо есть Бог. Какая-либо вера в него лучше безверия, ибо — вера дает подлинное прикосновение к духовному миру.

II

Намеченных положений, вероятно, никто не стал бы отрицать, если представить их в этой схематичности. Но их все отрицают, или почти все, когда дело идет о конкретном познании известной религии или известного исповедания. Есть какая-то предвзято решенная враждебность религии к религии, исповедания к исповеданию и даже известного уклона внутри исповедания ко всем другим уклонам.

Эта враждебность, конечно, общепризнанна. Точно так же общепризнанно и объяснение ее — фанатизмом, то есть исключительною преданностью *своей* религии, своему исповеданию, своему религиозному толчку. А так как враждебность эта не может не сознаваться вредной, то общепризнан и простой рецепт борьбы с нею: поменьше исключительной преданности, поменьше религиозного жару. Так возникает проповедь терпимости, а затем, следствие развития ее, — безразличия. Но, замечательное дело, ни толерантность, ни даже индифферентизм не ослабляют указанной выше потребности, напротив, усиливают ее, делаясь враждебными не отдельным исповеданиям и религиям, а всем им вместе. Внутренняя мотивировка терпимости — в том, чтобы объявить все религиозные вопросы условными, безразличными, наконец, бессмысленными и, еще далее, вредными, вследствие чего уже не может и не должно быть преданности ни к одной из постановок их.

III

Однако глубоко ошибочно объяснение бесспорно существующей враждебности. Менее всего она может быть объяснена излишним жаром веры. В наше время религиозный фанатизм есть явление столь же *вымершее*, как и мадагаскарские птицы. Не знаю, где он, этот фанатизм, и кто его видел на самом деле. Да кроме того, фанатизм делается враждебным вникнув в чужое исповедание и открыв в нем нечто существенно отрицающее то, чему сам он предан. Существующая же враждебность имеет характер методологический. Она определяется не содержанием обсуждаемой религии или обрядного исповедания, а приемом самого познания. Это — свойственное всей культуре Нового времени познание чрез отрицание: *omnis determinatio est negatio*¹. Новое время познает не *симпатическим* проникновением в реальность, а чрез враждебное реальности утверждение себя самого, упирающееся в непроницаемую ему *препону*, реальность. Рационалистическое познание Нового времени руководствуется не любовью, а предвзятою враждою; воистину *bellum omnium contra omnes*, или, точнее, *contra omnia*².

Все познание религии, в том числе и собственного исповедания, направляется частицею «не». При соприкосновении с другой религией и другим исповеданием современный человек не видит и не хочет видеть внутреннего смысла того, к чему подошел он, внутренней связности его, внутренней закономерности и собственной формы.

Если он держится своего исповедания и своей религии, то причины этого скорее внешние — исторические навыки, воспитание, окружающее общество, наконец, просто инертность мысли и вялость сознания, заставляющие остерегаться четкого и ребром поставленного вопроса. Те, кто боятся фанатизма, могут не беспокоиться: современный человек достаточно безразличен к своей религии, ее не знает и не хочет знать, по крайней мере не знает как связную и целостную духовную форму.

IV

Что так понимаемая враждебность имеет источником не фанатизм — это легко доказать простой ссылкой на любую книгу по истории религий. Кем бы ни была она написана и из каких бы кругов ни исходила, в ней все религии рассматриваются извне и все равно представляются глубоко ненужными. Очевидно, должен быть создан совсем иной подход к пониманию религии и своей, и чужой, проникновение в нее изнутри. Внешнеописательный перечень тех или других статей уничтожает самое — религию как организованную форму, и потому не только не достаточен, но и взятый сам по себе просто ложен. «Воскресение» Толстого есть описание Литургии, которым Толстой хотел доказать бессмысленность богослужения. Это — ряд констатирований литургических действий, рассматриваемых со стороны человеком, ничуть не понимающим их смысла, или притворяющимся, что он не понимает. Но Толстой доказал, и очень наглядно, совсем не то, что подлежало доказательству: он привел к нелепости свое отношение к Церкви, которое есть последовательное отношение к религии большинства наших современников. Толстой доказал, образно говоря, что правильно рассуждать о Шекспире, описывая хотя бы с большой точностью черные точки и черточки на белой бумаге, представляющие текст его трагедий [нрзб], но не видя ничего далее и даже не упоминая, что есть что-то далее.

V

Прежде чем судить, нужно вслушаться в религию и выслушать ее собственное о себе свидетельство: пусть сама она скажет, чего хочет она, в чем полагает она свое сокровище.

Если люди пребывают в известной Церкви, в известном исповедании или религии, и пребывают тут не со вчерашнего дня, а веками, и отдают сюда все, что у них есть самого глубокого и ценного, свои мысли и чувства, своих родных и детей, если самих себя и свою жизнь они вверяют своей религии, даже свою посмертную участь, то значит же это что-нибудь, коль скоро в мире вообще следует искать смысла? Значит же это, что в данной религии есть что-то живое и жизненное?

Можно быть уверенным, все мировые события происходили бы иначе, чем происходят, если бы стало проникать сознание необходимости подходить к религии изнутри, — если бы люди более открыто и, может быть, более простодушно сообщали друг-им, чем, собственно, дорожат они, для себя самих, в своей религии и на что уповают, на самом деле уповают перед лицом вечности.

Однажды уважаемая *М. Фарадеем** дама хотела узнать об учении *Зандеманна** (М. Фарадей принадлежал к секте зандеманнов). Фарадей написал ей: «Все свое упование мы возлагаем на Господа Иисуса Христа», — кажется, почти только это. Очень немного. Но весь облик Фарадея и то, как были сказаны эти слова, может быть, самая их целомудренная лаконичность, с раннего детства мне внушали особое доверие, и я чувствовал, что это — действительно внутренняя сторона религиозной жизни маленькой секты. И я, оставляя в стороне общий вопрос о доброкачественности *протестантства** и оставляя для себя возможность сомневаться в таковой, для *зандеманнов* во всяком случае делал исключение: эта религиозная община представлялась мною в основном повороте своей веры заведомо доброкачественной. Был ли я прав или нет — это не важно, я хочу лишь *отметить*, как внезапно возникает доверие, когда вера представлена изнутри. И напротив, как безнадежно недоверчиво пришлось бы нам смотреть на тех же зандеманнов, если бы кто-нибудь нам стал излагать пункты обличения их от англиканства и многочисленных религиозных течений протестантства Англии.

Из единомыслия во вражде еще ничего не следует для единой души в любви; и опыт учит нас, что чаще всего коалиция двух для военных действий против третьего сама несет с собой внутреннюю вражду.

VI

Религиозный мир раздроблен прежде всего потому, что религии не знают друг друга. И христианский мир, в частности, раз-

дроблен по той же причине, ибо исповедания не знают друг друга. Занятые источающей их полемикой, они почти не имеют сил жить для самих себя. Исповедания подобны сутягам, которые все свое состояние тратят на судебные процессы, а сами живут в голоде и скудости. Если бы на любовь к себе была употреблена хотя бы незначительная доля той энергии, которая тратится на вражду к другим, то человечество могло бы отдохнуть и процветать.

Мне кажется, самой первой и самой настоятельной задачей, подлежащей человечеству в настоящее время, является такое самосвидетельство исповеданий и религий, объяснение ими их индивидуальности, которою они дорожат и отречься от которой не считали бы возможным, не уничтожая в себе самых начал своей духовной жизни. Я сказал *своей*: может быть, духовность возможна и при другом укладе жизни, даже вероятно, что возможна. Но самый этот другой уклад жизни невозможен данным людям и данному народу; отречься от своего — в большинстве случаев значит лишиться исторических корней и если не прямо погибнуть, то всяком случае подвергнуть себя огромному риску.

В настоящих тезисах моя задача — разъяснить, каковым представляется мне русское Православие, — русское, ибо Православие греков, арабов и других восточных народов, включительно до японцев и китайцев, имеет своеобразные организации и может быть внутренне далеко не совпадающим с Православием русским, несмотря на тождество догматов, канонов и, в значительной мере, уставов.

VII

Вдумчивому члену русской Церкви бывает ясна *двух*-составность русского Православия, чтобы не говорить о большем числе слоев, налегших на Православие, но, впрочем, ему чуждых и с ним не слившихся. Эти два основные элемента русской православности суть: естественная психология и весь душевный и общественный склад русского народа — с одной стороны, и вселенская церковность, полученная русским народом через греков. Люди всегда склонны сотворить себе кумира, чтобы избавить себя от подвига служения вечному и пассивно предаться простой дан-

ности. Этот кумир может быть весьма различным. Для русских православных людей таким кумиром чаще всего служит сам русский народ и естественные его свойства, которые ставят они пред собою на пьедестал и начинают поклоняться, как Богу. Вера в быт превыше требований духовной жизни, обрядоверие, *славянофильство**, *народничество** силятся стать на первое место, а вселенскую церковность поставить на второе или вовсе отставить.

В основе всех этих течений лежит тайная или явная вера, что русский народ сам собою, помимо духовного подвига, в силу своих этнических свойств, есть прирожденно христианский народ, особенно близкий ко Христу и фамильярный с Ним, так что Христос, как будто несмотря ни на что, и не может быть далеким от этого народа. И как всегда фамильярность с высоким, эта фамильярность влечет за собой высокомерие и презрение к другим народам, — не за те или иные общие качества, а за самое существо их. Смысл этого высокомерия может быть выражен тем, что мы — природные христиане, с нас, собственно, ничего не требуется, и все нам простительно, тогда как другие народы, в сущности, не христиане, и самые их достоинства вызывают в нас чувство пренебрежения.

Может быть, соблазн такого самообожествления есть у каждого народа; но у русских он исключительно велик вследствие пассивности и сырости русской психологии и вследствие молодости народа, выступившего в истории тогда, когда пышная и бесконечно мудрая церковная культура уже сложилась. Русский народ в исключительном изобилии и без малейшего труда даром получил то, над чем другие народы трудились много веков и что они выстрадали своею кровью. Русский народ вырос, как ребенок очень состоятельных родителей, и привык получать больше — не только заработанного, но и усвоенного: дряблая от природы, его воля была с пеленок задавлена изысканным превосходством и богатством окружающей его духовной обстановки. Он получал раньше, чем успевал пожелать, и он не научился желать и не умеет желать. Конечно, великое преимущество — никогда не впадать в заблуждение и никогда не видеть проявлений дурного вкуса. Но последствием этого преимущества было то, что русский народ никогда не понимал и до сих пор не понимает, что сокровища, которыми он был окружен, были добыты чьим-то подвигом и требуют попечения о себе. Он привык считать их за нечто само собою разумеющееся и, в лучшем случае в лице более благородных, старался защитить эти сокровища от расхищений. Но очень редко представители русского народа понимали долг накопления. Русский народ тратил наследство, всегда думая, что

этот дар, полученный им при рождении, есть неотъемлемое его свойство и, как таковое, не может иссякнуть. Между тем русская история была таким иссяканием, и настоящее положение России — это не случайная болезнь или случайное отсутствие средств, а глубокое потрясение состояния, расстраивавшегося многими поколениями. Однако русскому народу было действительно трудно заметить наступающее разорение: он так привык считать даром полученную им вселенскую церковность за неотъемлемое свое свойство, что свои свойства не умел отличить от церковности и принимал за церковность. Поэтому разорение церковности не воспринималось им катастрофически, но было медленным вытеснением начал церковных началами этническими, а этих последних — и прямо греховными.

С другой стороны, русский народ и по молодости своей, и по этнически свойственной ему легкости от самого начала проникся некоторыми сторонами нравственного идеала, — точнее сказать, они внедрились в него, не встречая того сопротивления, на которое наталкивались в народах культурно окрепших и по характеру более жестких. Черты христианского идеала действительно слились тут отчасти с природной организацией. Таким образом, у русского народа был повод довериться своей христианственности; но, привыкнув к такому доверию, он далее стал доверять себе и во всем, одобряя известные свойства как свои.





П. НОВГОРОДЦЕВ

Существо русского православного сознания

Начиная свой знаменитый трактат «Об общественном договоре», *Руссо** предвидит вопрос: «разве он государь или политический деятель, если пишет о политике?» «Я отвечаю», говорит он, «что нет, и что именно потому я и пишу о политике. Будь я государем или законодателем, я не терял бы времени на то, чтобы говорить, что нужно делать; я бы делал это или молчал». И он поясняет, что он пишет, как гражданин свободного государства, который имеет голос в общих делах.

Подобным же вопросом и подобным же ответом я мог бы начать настоящую статью. Меня также могут спросить: почему это я, будучи ни духовным лицом, ни богословом, берусь говорить о богословских предметах. И я отвечаю на это: если бы я был духовным лицом или богословом, я проповедовал бы и поучал; но будучи только сыном православной церкви, я хочу лишь уяснить и понять, в чем существо той веры, которую я исповедую. Я хочу следовать совету *св. Ансельма**: *credo ut intelligam* — я верю для того, чтобы понимать, готовый, по его же наставлению, в случаях таинственности и непостижимости преклониться пред высшей тайной. *Caput submittam!*¹ — как говорил он.

Но не ждите от меня богословских рассуждений или догматических толкований, какие мог бы дать изошренный в богословии, хотя бы и светский ученый. Я избираю для себя задачу, гораздо более скромную и более для меня доступную. Ведь православие, как и каждое другое религиозное исповедание, являясь определенной системой догматов и положений веры, в то же время есть и культурное творчество известного народа. Поэтому и рассматривать его можно не только с точки зрения догматической и богословской, но и с точки зрения культурно-исторической и религиозно-философской. Конечно, между бого-

словско-догматической стороной известной религии и ее культурно-историческим выражением всегда существует необходимое соотношение: догматы отражаются в сознании и в жизни. Но столь же несомненно, что одна и та же религия и даже одно и то же религиозное исповедание различными народами усваиваются различно. Подобно тому, как христианство столь разнообразно воспринято разными народами, так и православие в разных местах понимается различно. Православные не только русские, но и греки, и сербы, и болгары, и румыны, и абиссинцы. Но когда мы ближе сходимся на церковной почве с нашими единоверцами, мы тотчас же непосредственно ощущаем разницу их религиозного сознания и нашего. Очевидно, при единстве догматов может быть различное усвоение их, в соответствии с различием национальных характеров и культурных типов. Подобно каждому другому народу и мы, русские, вносим в понимание нашей веры особые национальные черты. Вот об этом-то русском понимании православия я и хочу говорить в настоящем очерке. Но здесь с самого начала необходимо иметь в виду следующее. Если каждая форма религиозного сознания стремится быть близкой к своему первоисточнику, то в православии это стремление проявляется с особенной ясностью и настойчивостью. Русское православие, сколько ни носит оно национальный отпечаток, главную силу свою полагает в своей верности Божественной своей первооснове и первоначальным апостольским и святоотеческим учениям. Оно полагает, что существо его определяется прежде всего его соответствием с его вечной и всеобщей основой и что самая ценная особенность русского религиозного сознания заключается именно в том, что ему суждено было всего чище сохранить дух Христова учения. В этом смысле надлежит понимать все дальнейшие мои утверждения. Если я говорю далее об особенностях русского православного сознания, то центр тяжести я полагаю не в том, что это наше русское сознание, а в том, что это — сознание, оставшееся в некотором удивительном согласии с духом первоначального христианства.

Но как найти исходное начало для нашего рассмотрения? Как определить тот основной принцип, который православное сознание признает самым главным путем к Богу и самым важным залогом своего проявления и утверждения в жизни? Мы прекрасно знаем, каков основной принцип католичества и каков основной принцип протестантства. Для католичества таким принципом является прежде всего авторитет церкви, как учреждения; тут на первый план выдвигается организация, власть и дисциплина церкви, приемлющей на себя спасение людей. Самым характер-

ным выражением этого принципа является идея *теократии**. Это прежде всего юридическое понимание христианства. В протестантском сознании на первый план выдвигается принцип свободы, принцип личного непосредственного обращения верующей души к Богу. Творческим началом и религиозной жизни, и религиозного сознания является личность. Тут в качестве главного пути религиозного сознания признается личная заслуга, личная ответственность человека перед Богом. Это по преимуществу этическое понимание христианства.

Но каков основной принцип православия? Хотя на это в русской литературе давно уже дан определенный ответ, но этот ответ все еще не приобрел общего признания ни среди православных, ни тем более среди католиков и протестантов. И католики, и протестанты все еще смотрят на православие сверху вниз, как на нечто отсталое и несовершенное, и полагают, что православная церковь нуждается в известном исправлении, чтобы стать на настоящий путь. Для католичества это исправление должно состоять в воссоединении с единой истинной христианской церковью, каковою является церковь католическая; для протестантов оно должно выразиться в реформации, т. е. в обновлении церковных догматов и церковной жизни на основе свободного индивидуального сознания. Где у вас организация и дисциплина, где практическое влияние на жизнь, спрашивают у нас католики. Где у вас свободный научный дух и сила нравственной проповеди, спрашивают протестанты. И приходится нам признать, что нет у нас ни католической дисциплины, ни протестантской свободы. Но что же у нас есть и какой положительный принцип можем мы указать, как самый существенный по православному воззрению и для устройства жизни, и для утверждения веры?

Я заметил выше, что этот принцип уже давно установлен в нашей литературе: это принцип взаимной любви всех во Христе. Согласно с этим принципом, не то самое важное в религиозной жизни, что она строится на авторитете церковной организации, как говорят католики, и не то, что она утверждается на основе свободы, а то, что она порождается благодатью всеобщей взаимной любви. И церковная организация, и свобода верующего сознания необходимы по православному воззрению для создания религиозной жизни, но прежде их для верующих необходим дух взаимной любви, единение во Христе. Ни организация церкви, ни свобода верующего сознания не могут без этого получить правильного выражения. С истинно религиозной точки зрения они останутся бессильными и бесплодными, если не будут утверждаться, поддерживаться и восполняться даром взаимной любви,

даром Божией благодати. Это прежде всего и по преимуществу религиозно-мистическое понимание христианства.

В этом русском православном созерцании прежде всего характерно то, как воспринимается и оценивается здесь начало любви. Во всех христианских исповеданиях заповедь любви является основной и определяющей, — без этого они и не были бы христианскими. Но в то время, как в других исповеданиях, особенно в протестантском, проявляется склонность придавать этой заповеди скорее моральный характер, в православии она получает подлинный религиозно-мистический смысл. По православному сознанию любовь есть больше, чем обычное свойство нравственно-доброй человеческой воли: любовь есть чудо. По удачному выражению одного духовного проповедника, она или порождается продолжительным воспитанием в себе чувства добра, или высекается страданием, посещающим человека, или вымалывается у Бога молитвою. И в качестве чуда, любовь в этом смысле и творит чудеса, и невозможное делает возможным. И именно потому, что это не человеческое лишь свойство, а дар свыше, дар Божией милости. Это не просто любовь, а любовь во Христе, просвещенная и перерожденная соприсутствием Божьей благодати.

Но когда православное учение говорит о любви, оно полагает, что любовь в этом высшем религиозно-мистическом смысле, как любовь во Христе, носит в себе силу бесконечного расширения: в своем внутреннем идеальном существе и проявлении это любовь взаимная и всеобщая, связующая человека невидимой связью со всем человечеством. Любовь во Христе имеет это благодатное свойство возвышать отдельное человеческое сознание от единичности, оторванности и обособленности к соборности, целостности и вселенскости. Все эти понятия — любовь, соборность, целостность, вселенскость — для православного понимания однозначны, каждое вытекает из другого, и все вместе они содержатся в понятии любви во Христе.

Но все эти понятия в русском православии получают еще и дальнейшее углубление в направлении связи и единства человечества. Благодатное творческое действие любви проявляется также и в том, что оно просветляет человеческое сознание чувством всеобщей и всецелой взаимной ответственности. Настоящая христианская любовь приводит человека к убеждению, что «всякий пред всеми, за всех и за все виноват». Это замечательное и глубокомысленное утверждение Достоевского как нельзя лучше раскрывает ту идею всеобщей солидарности и всеобщей ответственности людей друг за друга, которая так свойственна право-

славному сознанию. Подобно тому, как Христос совершил дело искупления всего человечества, а не отдельных каких-либо людей и не одного какого-либо народа, подобно тому, как явление на земле, страдания, крестная смерть и воскресение Сына Божия имеют не только субъективное, моральное, но также и объективное, мировое значение, так высший жребий связал и дальнейшую судьбу человечества на земле единством реальной круговой солидарности и ответственности. Не может быть так, чтобы отдельные люди или народы только для себя приобретали заслуги и только за себя отвечали: все живут для всех и все отвечают за всех. В этом воззрении, в этом веровании пред нами снова обнаруживается глубочайшее отличие нашего религиозного сознания от католического и протестантского. Католическое понимание в деле спасения ставит на первый план посредствующую роль церкви, как учреждения; протестантское — выдвигает идею личной ответственности человека пред Богом и личной заслуги в деле спасения: каждый отвечает за себя и спасается силой собственной веры. Православное сознание, напротив, основано на убеждении в общей нравственной и религиозной ответственности каждого за всех и всех за каждого: тут в основе лежит идея спасения людей не индивидуального и обособленного, а совместного и соборного, совершаемого действием и силой общего подвига веры, молитвы и любви. И вот почему, согласно православному воззрению, любовь, как зиждущее начало веры и жизни, по природе своей носит в себе начала соборности и вселенскости. Только здесь, только в этом воззрении по-настоящему преодолевается замкнутость индивидуализма, только здесь в корне побеждается состояние человеческого уединения и человеческой разобщенности. Что протестантизм индивидуалистичен, этого нет нужды доказывать, но не столь же ясно, что и католицизм не выходит из рамок индивидуализма. А между тем, несомненно, *Владимир Соловьев** был прав, когда в своем знаменитом докладе о средневековом мировоззрении он говорил, что существо этого мировоззрения приводит к идее индивидуального душеспасения. Церковь была здесь не столько всепроникающим нравственным общением, сколько возвышающимся над верующими учреждением, а потому и благодатные дары свои она считала возможным сообщать верующим не столько силою их внутреннего любовного общения во Христе, — что и составляет идеальную основу церковности, — а внешним актом церковных индульгенций, церковных установлений и предписаний. И в известном смысле эта средневековая традиция живет в католицизме и до сих пор. Ведь и сейчас церковное единство утверждается здесь на авторитете папы,

на мощной организации и дисциплине, на политике и пропаганде, на дипломатическом искусстве *иезуитов**. Но при этих предпосылках и допущениях принцип церковности утрачивает свое подлинное существо, свой внутренний смысл и, простираясь вширь, теряет свою глубину.

Убеждение православной церкви в своем значении и вселенском призвании вытекает, напротив, не из веры ее в свои внешние ресурсы, а из веры в силу той истины, которую она исповедует. Христианская православная церковь имеет значение вселенской не потому, что у нее есть церковная организация и миссионеры, а потому, что она носит в себе свойства всемирной и всепокоряющей истины. Православному сознанию чужда и непонятна практика католицизма, допускающего возможность уловлять в свои сети новообращенных внешними средствами дипломатии и пропаганды. Оно исходит из мысли, что обращение к истинной вере обуславливается ее внутренним совершенством, помощью Божией, даром Духа Святого. Есть у *Аристотеля** прекрасное выражение, объясняющее силу Божественного совершенства: $\epsilon\upsilon\upsilon\ \sigma\upsilon\ \kappa\iota\upsilon\upsilon\mu\epsilon\upsilon\upsilon\upsilon\ ,\ \kappa\iota\upsilon\upsilon\epsilon\ \omega\varsigma\ \epsilon\tau\omega\mu\epsilon\upsilon\upsilon\upsilon$ — оно движет, само оставаясь неподвижным, движет, становясь предметом страстных стремлений. Таково свойство каждого совершенства, что ему не нужно приходить в движение, суетно волноваться и употреблять усилия, чтобы привлекать к себе души и сердца.

С этим связана известная пассивность, созерцательность православного сознания, и в этом отношении церковь православная и со стороны чужих, и со стороны своих подвергается иногда упрекам в односторонности, в невнимании к земным, человеческим задачам. Как недавно еще утверждал *Гарнак**, церковь восточная, всецело обращенная к потустороннему миру, пренебрегла нравственным преобразованием мира здешнего и осталась на пути аскетизма и созерцательности, предоставив всю земную жизнь другим силам. Ранее Гарнака Владимир Соловьев в том же духе судил о православной церкви, когда он говорил: «Восток, православный в богословии и неправославный в жизни, понял богочеловечность Христа, но не мог понять богочеловеческого значения церкви. Для него церковь была только святыня, данная свыше в окончательной форме, сохраняемая преданием и усвояемая благочестием. И поистине это есть самое первое в церкви, но для Востока это было и первое и последнее. Для него вся истина христианства, представляемая Церковью, была только над человечеством и прежде человечества. Но христианство есть истина богочеловечества, т. е. внутреннего единения Божества с человечеством во всем его составе. Церковь, или Царство

Божие, не должна оставаться только над нами, быть только предметом нашего почитания и поклонения, — она должна быть также и в нас самих для всего человечества правящею силой и свободною жизнью. Церковь не есть только святыня, она также есть власть и свобода». «Привязавшись всецело к божественным основам церкви», Восток «забыл о ее совершении в человечестве. Но если церковь основана, это еще не значит, что она совершенна, и что нам ничего не нужно делать для ее совершения».

Против этих упреков необходимо заметить, что здесь естественная неполнота земного делания православной церкви принимается за принципиальное пренебрежение к земным делам и что этой неполноте противопоставляется не совершенство Царства Божия, а лишь западный церковный идеал. Соловьев так и пишет — совершенно в духе католицизма: «церковь, или Царство Божие». Но, как прекрасно говорит более поздний истолкователь судеб церкви *Карташев**, «если бы Царство Божие было тождественно с Церковью, то по завету Своего Учителя Церковь не молилась бы непрестанно: «Да придет Царствие Твое!» Значит, оно не пришло с приходом Церкви. Молясь о пришествии Царства, Церковь сама устремляется к своему *эсхатологическому** завершению, сама томится желанием выявить свою полноту, исполниться до конца, когда настанет Царство Христово на земле. Можно думать, что она отдаст тогда Домовладыке ключи Царствия, которому «не будет конца». Символ говорит это о Царстве Христовом, а не «о Церкви». Никогда православная церковь не отрицала задачи своего «совершения в человечестве»; она только отрицала западные пути к осуществлению этой задачи и различала с одной стороны эсхатологическую идею полноты совершенства, возможную лишь для Царства Христова, для чудесного перерождения нашей земли в новую землю, а с другой стороны исторические ступени относительного совершенства, доступные видимой земной организации Церкви. Владимир Соловьев, который в известный период своей жизни склонялся к западным идеям, всецело становится на почву католического понимания теократии и говорит поэтому о возможности «всемирной организации истинной жизни», осуществляемой силою «духовной власти Церкви». Православное сознание отвергает эти притязания земной, хотя бы и духовной власти, и не верит в правильность тех путей, которыми шел Запад. Здесь-то и важно в полной мере оценить то коренное убеждение православной церкви, что высшей опорой церковной жизни является не власть церкви, не организация и дисциплина, а благодатная сила взаимной любви и помощь Божия. На этом и церковь держится, и вселенская исти-

на утверждается, согласно прекрасному литургическому возгласу: «возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы». Как я уже сказал выше, это есть по преимуществу религиозно-мистическое понимание христианства. Католицизм и протестантизм, это — западные европейские решения религиозной задачи, в них преобладает элемент человеческий, гуманистический, православие есть, напротив, восточное, азиатское решение этой задачи, и потому оно ближе к первоначальному духу христианства, ближе к глубине религиозных сокровищ Востока. И его представление о церкви, и его учение о любви, и его мысли о путях к Богу обвьяны этим основным религиозно-мистическим ощущением, что в истинной церкви, в истинной любви, в истинной жизни незримо присутствует Бог, благодать Божия, благодать Христова, что здесь корень всего и что оторванные от этого корня все человеческие мысли и дела становятся бессильными и бесплодными.

От этого так чужды православному сознанию и понятие внешнего авторитета, не усвояемого свободой, и представление о свободе, не освещаемой «светом, с неба сходящим», из одних человеческих сил и стремлений созидаемой. Православное учение есть учение о силе взаимной любви во Христе, но вместе с тем это есть и учение о свободе во Христе: одно связано с другим, и одно без другого немислимо.

Отсюда вытекают все основные свойства русского благочестия и Богопочитания, все особенности религиозной психологии православной верующей души. Не притязая на то, что я перечислю все эти свойства и особенности полностью, я укажу лишь те, которые представляются мне самыми главными. Они следующие: созерцательность, смирение, душевная простота, радость о Господе, потребность внешнего выражения религиозного чувства, чаяние Царства Божия. Я хочу характеризовать теперь каждое из этих свойств в отдельности.

1. Созерцательность означает такую обращенность верующей души к Богу, при которой главные помыслы, стремления и упования сосредоточиваются на Божественном и небесном; человеческое, земное тут представляется второстепенным и в то же время несовершенным и непрочным. Отсюда и отсутствие настоящего внимания к мирским делам и практическим задачам. На западный взгляд в этом следует видеть нечто неправильное и недолжное. На самом деле это есть лишь подлинное выражение того религиозного сознания, которое принесено нам с Востока, откуда мы получили нашу религию. И на Западе, и у нас иногда видят несчастье России в том, что у нас не было реформации, что у нас не произошло того обмирщения религии, того превращения

христианской морали в методику и дисциплину ежедневной жизни, которое совершилось у западных народов. В действительности, от православия не может быть перехода к реформации, ибо православие по существу своему созерцательно, аскетично. Оно не только не исключает, но и требует влияния религии на жизнь и по существу всегда и оказывало это влияние, но духу его совершенно противоречит то превращение религии в мораль, а морали в методику и дисциплину ежедневной жизни, к которому естественно приводит реформация. Реформация могла родиться в недрах католицизма, ибо и католицизм уже представляет собою обмирщение религии, в реформации делается лишь дальнейший и притом решительный шаг по пути этого обмирщения, в конце концов совершенно отрывающий жизнь и мораль от религии. Православие, напротив, есть сохранение чистого существа религии, обращающей верующее сознание к Богу, а в мире ином высшем, горнем указующей истинное средоточие человеческих мыслей и дел. Влияние на жизнь, на культуру, на государство, на быт осуществляется в православии иными путями, чем в западных исповеданиях: определяющими силами является тут не авторитет, не дисциплина, не чувство долга, стоящее вне религии, переживающее ее, а признание заповедей Божиих, заповедей единения и любви и страх Божий, страх греха и проклятия. Жизнь определяется тут именно религией, а не моралью, так что без религии и морали не остается, и когда православный человек отпадает от религии, он может склониться к худшей бездне падения. Но это именно и свидетельствует, в какой мере он не может жить без религии и как все в православии держится религией.

Когда, подобно Соловьеву, говорят о «Востоке православном в богословии и неправославном в жизни», то тут упускают из вида, что для Востока «православие в жизни» осуществляется иными путями и измеряется иными мерами, чем для Запада: не степенью внешнего практического благоустройства, а силою ощущаемой связи жизни с ее божественными истоками. Что видим мы на Западе, в качестве последовательного развития принципа реформации? По яркой характеристике *Константина Леонтьева**, здесь «вместо христианских загробных верований и аскетизма, явился земной гуманный утилитаризм; вместо мысли о любви к Богу, о спасении души, о соединении с Христом, забота о всеобщем практическом благе. Христианство же настоящее представляется уже не божественным, в одно и то же время и отрадным, и страшным учением, а детским лепетом, аллегорией, моральной басней, дельное истолкование которой есть экономический и

моральный утилитаризм». Вот то обмирщение христианства, к которому привела реформация, и с точки зрения православия идти в этом направлении значит не исправлять односторонность и недостаточность православного сознания, а выступать из области религии в область автономной безрелигиозной морали. Это две различных плоскости, между которыми нет перехода.

«Неправославие в жизни», с православной точки зрения, может быть исправлено не реформацией, а только актом внутреннего всеобщего перерождения, чудесным образом укрепляющего в верующих чувства любви и страха Божия. Для православной церкви, в принципе не признающей путей внешней дисциплины и внешнего воздействия на совесть верующих, достижение православия в жизни есть задача бесконечно более трудная и таинственная, и православное понимание этой задачи ставит ее бесконечно выше методики и дисциплины ежедневной жизни: речь идет здесь именно о полном перерождении человека, о проявлении над ним чуда милости Божией.

2. Смирение — второе из названных свойств православного сознания — стоит в неразрывной связи с первым, с созерцательностью: истинная и подлинная обращенность верующей души к Богу непременно приводит к смирению, к сознанию ничтожества человеческих сил. И здесь опять мы обнаруживаем в русском православном сознании драгоценные следы Востока, отражения азиатского религиозно-мистического чувства. На Западе, в Европе, нет этих следов и отражений; тут не утвердилась заповедь смирения, и нет в чувствах и мыслях духа смирения. Ни католичество, ни протестантство не воспитали этого духа. Западный человек есть по преимуществу гордый человек, и чем далее на Запад, тем больше в нем гордости: француз более горд, чем немец; англичанин более горд, чем француз. Западный человек — это человек, гордый своей культурой, своим образованием, своей наукой, своей дисциплиной, своей политикой. Он думает, что он все преодолел, все может; он думает, что его конституции и парламенты, что его демократии и республики — верх человеческой мудрости, что тот путь, которым он идет, есть единственный путь к человеческому величию. С высокомерием смотрит он на отсталость своих восточных соседей и ожидает, что они усвоят его мудрость и пойдут его путями. Между тем именно мы, эти восточные соседи, имеем все основания звать европейское сознание к тому, чтобы оно сломило свою гордость и поняло смысл и значение подвига смирения. Ибо это значит звать на почву христианского и вообще религиозного сознания. Это мудрость, провозвещенная еще древнееврейскими пророками, которые ниче-

му так настойчиво не учили, как тому, что от гордости погибают и люди, и города, и царства. В ярких образах и грозных пророчествах ветхозаветные учителя с удивительной силой говорили о тщете земного человеческого величия, о посрамлении гордыни человеческого самообольщения. Вот, например, замечательное место из книги пророка Авдия: «гордость сердца твоего обольстила тебя; ты живешь в расщелинах скал на возвышенном месте и говоришь в сердце твоём: кто низринет меня на землю? Но хотя бы ты, как орел, поднялся высоко и среди звезд устроил гнездо твое, то и оттуда Я низрину тебя, говорит Господь» (Авд. 1: 3—4).

Или другое место из книги пророка Исайи:

«И наполнилась земля его серебром и золотом, и нет числа сокровищам его, и наполнилась земля его конями, и нет числа колесницам его; и наполнилась земля его идолами: они поклоняются делу рук своих, тому, что сделали персты их. И преклонился человек, и унизился муж; и Ты не простишь их. Иди в скалу, и сокройся в землю от страха Господня и от славы величия Его. Поникнут гордые взгляды человека, и высокое людское унизится; и один Господь будет высок в тот день. Ибо грядет день Господа Саваофа на все гордое и высокомерное и на все превознесенное, — и оно будет унижено. И на все кедр Ливанские, высокие и превозносящиеся, и на все дубы Васанские. И на все высокие горы, и на все возвышающиеся холмы. И на всякую высокую башню, и на всякую крепкую стену. И на все корабли Тарсийские, и на все вожделенные украшения их. И падает величие человеческое, и высокое людское унизится, и один Господь будет высок в тот день» (Ис. 2: 7—17).

Этот дух смирения, это сознание ничтожества человеческой гордости и высокомерия составляет одну из коренных основ того религиозного сознания, которое пришло к нам с Востока из Азии. Россия, которая имеет это великое счастье не только географически, но и духовно наполовину принадлежать Азии, в глубине своего религиозного сознания носит этот дух смирения, как один из главных даров своей древней веры.

3. Но с этим духом смирения тесно связана и та третья черта русского православного благочестия, которую я упомянул выше — это простота душевная, сознание того, что религиозная истина есть простая истина, которая дается не научной изощренности, не критике, не самопревозносящейся мудрости, не гордой своими завоеваниями культуре, а детской простоте души, простой наивной вере, смиренному преклонению пред тайнами величия Божия. Это сознание того, что «нищета духовная», о ко-

торой говорится в заповедях блаженства, есть лучший путь к постижению тайн Божиих. Простые галилейские рыбаки были первыми провозвестниками слов Спасителя, а познавший глубину человеческой мудрости апостол Павел с особым ударением приводит слова пророка Исайи: «погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну» (1 Кор. 1:19). «Потому что», — говорит он, — «немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков» (1 Кор. 1:25). Это превосходство простоты, живущей светом Божиим, над мудростью просвещения человеческого, с особой яркостью ощущается в православном сознании. Нельзя не видеть замечательного совпадения в том, что и верный сын православной церкви Достоевский, и ушедший от церкви Толстой одинаково убеждены в том, что величайшие религиозные истины открываются простоте душевной, простому безхитроственному разуму народа. Глубочайшие мотивы их народничества вытекают не из идеализации народного быта, а из идеального представления о способности простого народного сознания находить пути к Богу. Их проповедь исходит из идеала евангельской простоты. Они как бы говорят нам: не увлекайтесь плодами культуры, ее богатством, ее пышностью, ее разнообразием; помните, что выше культуры сам народ, творящий дух народа, не ставьте культурных достижений между собой и народом, не отделяйте себя от народа высокой стеной культурных достижений, не превозносите и не тщитесь сделать из культуры Вавилонской башни высотой до небес.

4. Следующее свойство православного сознания, которое мы должны объяснить, есть радость о Господе. Наблюдатели и знатоки русской монастырской жизни отмечают, насколько постоянной является эта черта даже у затворников и подвижников — радость и какая-то снисходительность к людям, к человеческим слабостям. Почему радость? Почему не печаль? не мрак? не уныние и сокрушение о грехах? — Потому что в сознании живет радостная весть: «Христос воскрес!» «Христос среди нас!» Потому что искупление стерло главу змия, потому что то основное и первое религиозное представление, что мир во зле лежит, что грех и страдание его изначальны и неизбежны, восполнено новой высшей вестью, вестью о явлении Христа миру, о сошествии Бога на землю к людям. В озарении этого высшего света, который никакая тьма объять не может, все грехи и слабости человеческие представляются искупленными, для них есть выход, есть прощение, есть надежда на спасение. Если в католическом религиозном сознании преобладает осеннее настроение грусти, то в православном ярко выделяется настроение весеннее, радость вос-

становления и возрождения. И как прекрасно отметил в свое время еще Гоголь, нигде так, как на Руси, не празднуется праздник Воскресения Христова, этот «праздников праздник и торжество из торжеств». Общему духу католичества соответствует образ Великого Инквизитора, образ грозного, карающего *Торквемады**. Напротив, духу православной церкви отвечают характеры *Сергия Радонежского**, *Серафима Саровского** и многих других сияющих, светлых и радостных русских святителей и подвижников. И замечательно, что и в том религиозном сознании, которое, удаляясь от православия, сохраняет все же следы его, живет эта черта радости и обеспеченности в Господе. Так, Толстой при всем своем рационализме, при всей замкнутости и уединенности своего религиозного чувства, при разрыве с церковью, все же чувствует по-православному, когда он говорит о религиозном чувстве в следующих выражениях: «главное в этом чувстве, — сознание полной обеспеченности, сознание того, что Он есть, Он благ, Он меня знает, и я весь окружен Им, от Него пришел, к Нему иду, составляю часть Его, детище Его: все, что кажется дурным, кажется таким только потому, что я верю себе, а не Ему, и из жизни этой, в которой так легко делать Его волю, потому что воля эта вместе с тем и моя, никуда не могу упасть, как только в Него, а в Нем полная радость и благо».

5. Рядом с этим чувством — радостью о Господе стоит та особенность православного сознания, которую я назвал выше потребностью внешнего обнаружения религиозного чувства. Я разумею под этим стремление проявить обращение своих мыслей и чувств к Богу во внешних знаках, символах и действиях. В особенности протестанта поражают в собраниях наших молящихся те с виду внешние проявления благочестия, которые так свойственны православному человеку: свечи, просфоры, целование икон и креста, осенение крестным знамением, коленопреклонение. Даже просвещенные и тонкие наблюдатели русской жизни из иностранцев склонны указывать на эти выражения религиозного чувства, как на какую-то непонятную отсталость, как на чисто внешнее отношение к Богу, исчерпывающееся выполнением внешних действий и лишенное всякого внутреннего содержания. Им кажется, будто вместо необходимого внутреннего самоуглубления тут господствует исключительно внешнее понимание религии. Для протестантского сознания, которое полагает всю силу молитвенного обращения к Богу в сосредоточении духа, в концентрации, в уходе внутрь себя, все внешнее кажется излишним, отвлекающим от самоуглубления. Понятно, если при таком понимании у протестантов в отношении к проявлениям православ-

ного благочестия происходит своего рода оптический обман: они видят внешнее и не видят того внутреннего, которое за ним скрывается. Они не видят, что в этих проявлениях сказывается активный порыв верующей души, стремление ее выйти из себя и войти в общение с Богом, что именно в такого рода внешних действиях обнаруживается мистическое стремление преклониться, простереться перед Господом, возжечь пред Ним пламень своей веры, приобщиться к Его милости и помощи, вымолить и выплать эту милость и помощь.

И когда с другой стороны протестантские писатели упрекают православную церковь в том, что в своих церковных службах она недостаточно развила практику духовных поучений, что она мало заботится о нравственном руководстве своей паствы, то тут повторяется тот же оптический обман и продолжается то же недоразумение. Для протестанта в его церковной службе, среди голых стен его храма самое главное выслушать нравоучительную проповедь, исполнить положенные песнопения и молитвы, имеющие целью то же нравственное сосредоточение и самоочищение. Главное полагается тут в человеческом воздействии и в личном самоуглублении. Напротив, для православного самое главное в церковной службе действие на верующих Божией благодати, приобщение их Божией благодати. Не человеческое воздействие является здесь определяющим, а действие Божеское, не простое нравственное воспитание, а мистическое единение с Богом представляется здесь целью. Благодатная сила *евхаристии** и литургических священнодействий, в которых таинственно сходит на молящихся благодать Божия, — вот высшее средоточие церковных служений и молитвенных возношений. Возглас священнослужителя: «Благодать Господа Нашего Иисуса Христа и любви Бога и Отца и причастие Святаго Духа буди со всеми вами» — призывает дары Божией благодати на всех присутствующих на литургии, в том числе и на тех, кто в данный момент не причащается св. Тайн.

Это две стороны одного и того же отношения, стремление не только внутренне, но и во внешних проявлениях, при помощи видимых знаков и символов вознести свои мысли и чувства к Богу и восприятие Божественной благодати, сообщающейся в таинствах и священнодействиях. И сравнительно с этим таинственным действием Божией милости на человеческую душу, могущественно воспитывающим и ведущим человека в жизни, то воспитательное действие слова человеческого, к которому стремится нравоучительная проповедь, имеет совершенно второстепенное значение.

С этой стороны к православию бесконечно ближе католичество; в католичестве также приняты внешние выражения молитвенного обращения к Богу. Но поскольку и в этом отношении здесь преобладает дисциплина, организованность и упорядоченность, свобода индивидуального приобщения верующей души к общей молитве в католическом обряде в известной мере парализована. Напротив, в протестантизме эта свобода доведена до того, что церковная служба переходит тут в простой культ морали, в текучее рациональное нравоучение, которое стоит на пороге или к пантеизму, или к безбожию.

...Собравшись в дорогу,
В последний раз здесь вера предстоит,

как говорит *Тютчев**.

6. Мне остается разъяснить последнее из упомянутых мною свойств православного сознания, — чаяние Царства Божия. Как я уже говорил выше, православному сознанию чуждо отождествление видимой земной Церкви с Царством Божиим. Оно ищет и чаёт царства Божия, как порядка реального, но в некоторых особых чудесных условиях достигаемого. Царства Божия нельзя построить в порядке земного делания, и тем не менее вся жизнь земная должна быть обвеяна мыслью об этом чаемом Царстве. В народных представлениях это верование облекается то в образ праведной земли, в некотором неведомом месте существующей, то в *сказание о невидимом граде Китеже**, сокрытом от человеческих взоров на дне озера. Глубочайший смысл этих представлений заключается в том, что земная человеческая жизнь никогда не может притязать на совершенство и правду, что всегда нужно стремиться и тяготеть к правде высшей, что только освещающая нездешним светом наши земные мысли и дела, только основывая их на «чувстве соприкосновения своего таинственным мирам иным», на чаянии Царства Божия, можно устроить правильно нашу жизнь.

И здесь опять православное сознание идет своим особым путем, несходным с путями католицизма и протестантизма. Католицизм полагает, что Царство Божие есть не только чаяние, но и осуществляющаяся в истории католической церкви действительность; в этой церкви оно имеет свое видимое земное воплощение. Напротив, протестантизм настолько отделяет земную действительность от религиозных чаяний, что религия становится частным делом личного сознания, а культура, общественность, государственность объявляются автономными областями самобытного светского строительства. Православие, полагая, что Цар-

ство Божие вполне осуществимо лишь в последние дни, а ныне должно лишь освещать незримым светом все наше земное строительство, стоит как бы посредине между крайностями обмирщения Божественного идеала и отречения от него.

Я как будто бы закончил свое изложение и ответил, как умел, на поставленную тему. Но вместе с тем я живо чувствую всю неполноту моих разъяснений. Пусть другие, более меня знающие, восполнят и исправят сказанное. Наступило время, когда все мы нуждаемся в некоторых новых и простых объяснениях существа нашей веры. Ее древняя сущность должна остаться неизблемой, но она должна по-новому уясниться новому сознанию. Для нас, переживших неслыханные, катастрофические события, многое теперь приоткрывается и уясняется из того, что ранее было неясно, к чему относились мы невнимательно. Открываются для нас с небывалой ясностью и драгоценные сокровища нашей веры.

Подойти к пониманию этих сокровищ было и моей задачей в настоящем очерке. Но говоря о свойствах нашей веры, я менее всего хотел бы призывать к горделивому сознанию своего превосходства над Западом. Мысль моя отнюдь не заключается в том, что нам надо кичиться или хвалиться нашей верой. Нет, нам прежде всего самим надо сделаться достойными ее. Чудные дары и сокровища скрываются в глубине православного сознания, но мы и сами не всегда умеем пользоваться ими, и другим не умеем их показать, и самим себе не умеем их уяснить, и жизнью своей не умеем их оправдать.

Так и в благодатной земле нашей заключены неисчерпаемые залежи всяких богатств и всякого плодородия и обилия, а вот она иссохла и закрылась для человека, и не приемлет зерна, бросаемого рукой человеческой, и не открывает недр своих. Ибо не сумел человек беречь и любить ее и захотел жребия иного, не того, который по заповеди Божией призывает его к смирению, любви и труду; и откроется она лишь подвигу смирения и любви.

Подобно этому и в вере нашей есть сокровища и богатства, которых не знали мы и не ценили, и открываются они нам теперь чрез величайшие испытания и страдания. И когда мы полнее и глубже проникнем в их существо, тогда и душа России откроется нам, и родина наша снова станет нам открытой и доступной...





Н. АРСЕНЬЕВ

О мирозерцании и благочестии Православной Церкви

Невозможно в кратком очерке изобразить все богатство предмета, но невозможно это было бы и в большой книге. Но вместе с тем самое центральное, самое основное и решающее, смысл и содержание всего, религиозной жизни Церкви, может быть указано в нескольких словах.

«Сия есть победа, победившая мир — вера наша» (1 Ин 5:4). Не от мира сего, и вместе с тем вошло в мир и победило мир, и просвещает мир! Ибо «Слово плоть бысть», «и мы *видели* славу Его» (Ин 1:14) — в этих иоанновских словах сосредоточен весь смысл христианства, эти слова основоположны и для всего мирозерцания, для всей религиозной жизни, для всего благочестия Православной Церкви.

Ибо она неумоимо, неотрывающимся взором созерцает эту явившуюся и воплотившуюся в Иисусе Христе *Полноту Божества*. Единородный Сын Божий истинно «человек бывает» и «с человеками поживе», и возрождает весь род человеческий и весь мир воплощением Своим и страданием Своим, и венцом явления Своего и откровения Вечной Жизни — *победой над смертью, истинным во плоти воскресением из мертвых*. Потoki жизни излились в мир из пришествия в мир Вечной Жизни, и Православная Церковь неустанно сосредоточивается всем вниманием своим, всем существом своим на этом явлении и на этой победе Вечной Жизни. В этом — весь смысл апостольской проповеди, этим питается все христианство вообще, и на Западе и на Востоке, поскольку оно есть христианство, но в Православной Церкви с особой силой вся жизнь духовная укоренена *в этом созерцании славы и победы* добровольно униженного, добровольно пострадавшего и воскресшего Сына Божия, вся жизнь ее духовная погружена в это созерцание, вытекает из этого созерцания.

Созерцание славы Его! «Ангел послан бысть рещи Богородице: радуйся. И со бесплотным гласом воплощаема Тя зря, Господи, ужасашася»... Из жития напр. преп. *Кирилла Белозерского** мы знаем, как он при чтении этого *акафиста** Матери Божией погружался душою в созерцание славы и величия воплощения Христова.

Особенно же раскрывается внутреннейшая жизнь Церкви нашей в радости пасхальной ночи.

«Очистим чувства и узрим неприступным светом воскресения Христа блистающая и «радуйтесь» рекуща... Христа узрим правды солнце, всем жизнь возсияющая». «Ныне вся исполнишася света, небо же и земля и преисподняя: да празднует убо вся тварь востание Христово». «Яко воистину священная и всепраздненственная, сия спасительная ночь, и светозарная, светоносного дне востания провозвестница, в ней же бестленный свет из гроба плотски всем возсия». Какое-то упоение торжеством и радостью и ликованием и уверенностью в уже осуществленной победе дышет в этих песнопениях Церкви.

Проповедь Воскресения есть основание всего христианства, всей проповеди христианства («если Христос не воскрес, то проповедь наша тщетна, тщетна и вера наша; но Христос воскрес, первенец из умерших» (1 Кор. 15: 14, 20)). Проповедь воскресения есть основание, есть определяющий фон всей жизни, всей радости, всего мирозерцания, всего опыта религиозного, всего подвига Православной Церкви. Недаром *Серафим Саровский** встречал приходивших к нему — не только в пасхальное время, но и в остальную часть года — словами: «Христос воскрес, радость моя». Поэтому Православие так космично: Вечная Жизнь, вошедшая в мир, явилась закваской преобразования мира. «О, чудесе! Како вкуси смерть всех жизнь? Но яко хоте мир просветити»... Поэтому «все концы мира ликуют о восстании Твоем из мертвых».

«Да веселятся небесная, да радуются земная, яко сотвори державу мышцею Своею Господь, попра смертью смерть»...

Но не однобокая это радость, не «розовое христианство» — нет, радость, вытекающая из участия в подвиге Христовом, из сораспятия Ему, из Креста Его. Ибо Крест Христов животворящ и есть источник радости, из креста и гроба вытекает победа. Радость и — подвиг, и отказ от себя и умерщвление себя. Поэтому идеал жизни христианской для Православного мирозерцания и *радостен и аскетичен одновременно*, и только потому радостен, что рождается из креста, из смерти со Христом, из сораспятия Христу, чтобы жить со Христом в «обновленной жизни». Поэтому — го-

воря словами ап. Павла — «мне же да не будет чем хвалиться, разве как крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым мир мне распялся и я миру» (Гал. 6:14). «Любовь Христова объемлет нас, рассуждающих так: если Один умер, то все умерли, чтобы живущие уже не для себя жили, но для Умершего за них и Воскресшего» (2 Кор. 5:14—15).

Дело не в юридическом удовлетворении, но и в настроениях, не в субъективной уверенности спасения, как она однобоко подчеркивается в некоторых протестантских сектах, а в мучительном и длительном, органическом вращении, путем подвига и самоумерщвления, путем креста, в преизбыточествующую Жизнь Христову.

Аскетизм и радость! Это характерно и основоположно и для жизни отшельников и аскетов и мистиков Православия, и для всего нравственного учения его, и для древней русской иконописи*, и для всей молитвенной и созерцательной жизни Православной Церкви. Созерцание не только воскресения, но и страданий, истинных, не воображаемых страданий и смерти Сына Божия. Но и эти страдания *осияны славой Его*, славой Воскресения: «Жизнь во гробе положился еси, Христе, и ангельские воинства ужасаются, снисхождение славяще Твое». «Животе, како умираеши? како и во гробе полагаеши? Смертную же, Спасе, крепость сокрушаеши и от ада всех свобождаеши». «Владыка всех зрится мертв, и во гробе мале полагается Истоцивый гробы мертвых»...

И мы должны быть «соединены с Ним подобием смерти Его», чтобы «участвовать в воскресении Его». «Всегда носим в теле мертвость Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова раскрылась в смертной плоти нашей» (2 Кор. 4:10) — в этих словах ап. Павла дано все нравственное учение Православной Церкви. Потoki жизни вошли в мир через воплощение, подвиг и победу над смертью Сына Божия, и это есть благодатная жизнь Церкви, жизнь Духа Святого в нас, начатки преображения твари (ибо полнота преображения еще впереди). Но не внешнее, «механическое» или «магическое» это приобщение человека к потокам благодатной Жизни, вошедшим в мир, а внутреннее и нравственное. Внутренне и нравственно должна быть она усвоена, она должна стать основой, питающим центром всей духовной жизни человека. Хотя не субъективно дана она, а глубоко объективно, независимо от того, воспринимаем ли мы ее или нет. Но усвоение ее нами — преображение твари — осуществляется лишь чрез *свободный нравственный подвиг*, силою Благодати.

Нравственный элемент в жизни Церкви есть решающий. Стихия Церкви, жизнь Духа Святого, есть стихия нравственная: «будьте святы, как Он свят» (Лев. 11:44). Эта жизнь есть жизнь постоянного напряжения, неустанной борьбы, «умерщвления» плоти и дел плоти, болезненно-мучительного совлечения ветхого человека, борьба с самим собою. «Я каждый день умираю» (1 Кор. 15:31). Это есть сораспятие со Христом, несение Креста Его и следование за ним. «Кто не возьмет креста своего и не последует за Мною, не может быть Моим учеником» (Лк 14:27). Необходимы, неизбежны «тесный путь и узкие врата» (Мф 7:14 «тесны врата и узок путь»). Это есть основа христианской жизни вообще — крест Христов, добровольное участие в кресте Христовом. Это есть вместе с тем основа нравственного учения Православной Церкви. «Такова воля Духа», пишет *Исаак Сирин**: «в ком обитает Он, не приучает тех к лености. Напротив, Дух побуждает их не покоя искать, но предаваться паче деланию и наибольшим скорбям. Испытаниями Дух укрепляет их, и делает, что они приближаются к мудрости. Такова воля Духа, чтобы возлюбленные Его пребывали в трудах». Ибо «если душа не вкусит ведением страданий Христовых, то не будет иметь общения со Христом». Участие в страданиях Христовых есть необходимая предпосылка для участия в Его преображенной жизни. Неослабным призывом к подвигу, к мужественной борьбе дышит все учение Церкви.

Не ставит Православная Церковь вопроса, как определить взаимоотношение благодати к свободе и к подвигу человека. Ибо таинственно это и не хватит мудрости человеческой раскрыть превосходящие человеческое познание тайны духовной жизни — жизни Духа в нас. Ибо утверждает Церковь — ежечасно, ежемгновенно, каждым дыханием своим — необходимость подвига. И вместе с тем знает она, что глубоко немощен человек, что бессилен человек бороться со злом без помощи Божией. Поэтому нет заслуг человеческих, не своими заслугами спасаемся мы, а лишь благодатию Божией, и подвиг наш осуществляется лишь помощью Божией. Что можем мы сделать? Лишь взывать о помощи, о милосердии. «В бездне греховной валяясь, неисследную милосердия Твоего призываю бездну». Даже слез раскаяния нет у нас, даже сокрушения истинного нет; даже о нем должны мы молиться: «Покаяния отверзи ми двери, Жизнодавче». «Слезные ми подаждь, Христе, капли, скверны сердца моего очищающие». Даже покаяние есть дар Его. Вся наша возрожденная жизнь есть дар Благодати. И вместе с тем не пассивному самоуспокоению и самоуслаждению учит Церковь, а беспрестанному активному

устремлению, беспрестанному «восхождению сердца» к Богу, беспрестанному «воззванию» в мыслях своих («воззвание в пленениях помышлений моих»), *жизни молитвы*. Жизнь Церкви есть жизнь молитвы, нравственная жизнь Церкви есть жизнь молитвы. Ибо, что можем мы сами! — Ничего, только взывать к Богу. Но, взывая, получаем помощь и силу на подвиг — не свою силу — *Его силу*. На подвиг *борьбы* со внутреннейшим врагом — с помыслами греха, осаждающими нас со всех сторон. Ибо недостаточно внешней чистоты: «очищение ума — вот — совершенство!», говорит *Макарий Египетский**. Но одни, своей силой, мы с этим внутренним врагом справиться не можем. «Не может ум победить демонское мечтание сам, своею силою; да не дерзает на сие никогда... Но против призывания имени Иисусова враги и минуты устоять и злокознствовать против тебя не смогут». Итак «будем врачевать недуг сердца непрерывным призыванием Господа нашего Иисуса Христа: ибо без Него не можем мы «творити ничесоже» (*Исихий Иерусалимский**). Поэтому чем выше подымается человек на пути совершенствования, чем больше очищается, тем больше возрастает он в смирении. Ибо тем яснее видит он свое ничтожество и свое бессилие и преизбыточествующую силу Божию. И величайшая трезвенность духовная сочетается с высотами духовной жизни. Поэтому весь путь духовный часто обозначают отцы этими двумя словами: «молитва и трезвение».

И вместе с тем уже на земле праведники, святые живут начатками Жизни Вечной, жизнью Духа Святого. И порою даже тела их отчасти уже просветляются избытком благодати, которым говорят их души. Это мы видим иногда на останках святых, а иногда эта слава Божия уже при жизни святых отблеском своим касается тел их (срв. сияние облика Серафима Саровского во время беседы его с *Мотовиловым**).

Высшее *преображение тварного силою Божией* имеем в Таинстве Евхаристии, этом центре жизни церковной. Ибо здесь, как в одном потоке, сходятся все струи, образующие жизнь Церкви. Присутствие Господа, страдающего и прославленного, соединение Земного с Небесным, и претворение Земного, Тварного в Небесное — в истинную плоть и истинную кровь Сына Божия, и просветление немощной человеческой природы через приятие в себя, через вкушение плоти и крови Его, вследствие чего мы станем «Христоносцами» (выражение Кирилла Иерусалимского⁸), душою и телом. И восприятие нами в себя семени Вечной Жизни, вследствие чего тела наши получают уже теперь залог воскресения, как говорит *Ириней Лионский** («тела наши, вкушающие Евхаристию, уже не тленны, но имеют надежду воскре-

сения... они восстанут в свое время»). И нравственное питание духа нашего силою благодати — ибо мы не заслужили его и не можем заслужить этого избыточествующего, безмерного дара, — и сознание полной немощи нашей, полного ничтожества и греховности нашей, и вместе с тем непрестанное нравственное напряжение, неослабный зов сердца, сокрушение сердца: «Ослаби, остави, прости Боже..., сердце чисто созижди во мне, Боже, и дух прав обнови в утробе моей»... (из молитв перед причащением). И вместе с тем это есть таинство братского единения во едином Господе; существо и природа Церкви с особой силой раскрываются в этом таинстве: «мы все образуем одно Тело, ибо причащаемся от одного хлеба» (1 Кор. 10:17). Живые и умершие, Церковь земная и Церковь небесная, и на первом месте в ней, прославленнойнейшая из всех творений Божиих Пречистая Матерь Божия, — все объединяются воедино вокруг Евхаристической жертвы. Мы действительно составляем единое Тело, великий организм Церкви под единой Главою.

Ибо в том особенность благодатной жизни Его Святого Духа в нас, что это есть *жизнь любви*. Вечная жизнь есть жизнь любви и участие в Его Вечной Жизни есть участие в Его любви, в едином потоке любви, объединяющем нас с Ним и с братьями. «Будем любить Его, потому что Он прежде возлюбил нас!» (1 Ин 4:19). И вместе с тем «Он отдал за нас душу Свою» (1 Ин 3:16), поэтому и мы должны отдавать душу за братьев. «Как можешь ты любить Бога, которого не видел, если не любишь брата, которого видишь» (1 Ин 4:20). Это и есть основа и существо Церкви.

Объединение друг с другом в жизни любви, или вернее: жизнь Духа Божия в нас, объединенных любовью. Той любви, о которой ап. Павел писал: «Бог мне свидетель, что я люблю вас любовью Иисуса Христа» (Филипп. 1:8), о которой Господь говорил в прощальной беседе с учениками перед ночью, когда Он предан был на распятие: «По тому узнают, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин 13:35).

Это есть жизнь Церкви в нас: Церковь есть жизнь любви, и познать Бога, который есть любовь, можно только участвуя в жизни любви, объединяющей нас друг с другом. Ап. Павел так свидетельствует об этом: молю Бога, «чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть вместе со всеми святыми, что есть широта и долготы и глубина и высота, и познать всякое познание превосходящую любовь Христову, дабы вам исполниться всею полнотою Божиею» (Ефес. 3,18.19). Значит, только «укорененные в любви», только «вместе со всеми святыми», можем мы постичь широту и долготу и глубину и высоту Божию

и всякое познание превосходящую любовь Христову». Поэтому одиноко стоящий человек, замкнутый в своей индивидуальности, не может постичь тайн Божиих. Поэтому и обетование присутствия Его дано не одному, не отдельно стоящему человеку, а «двум или трем, собранным во имя Его» (Мф. 18:20). Поэтому и во внутренней клетке сердца нашего, когда мы удалились из всего мира, когда нет никого между нами и Богом, мы молимся не «Отче мой», а «Отче наш». Поэтому и отшельники в пустынях, не выдавшие людского лица годами и даже десятками лет, не были одни, молясь ко Господу. Ибо пред лицом Божиим мы всегда предстоим вместе с братьями: «Отче наш». И объединяясь с Главой благодатного тела, мы объединяемся тем самым через Него и со всеми членами тела. Поэтому страждет ли один член, с ним страждут все члены; славится ли один член, с ним радуются и все члены.

Жизнь Церкви есть продолжение откровения славы Его, это продолжение его богочеловеческой жизни — в нас верующих. Это — Его жизнь, в которую мы должны вращаться все больше и больше. Поэтому Церковь видима и вместе с тем и невидима. Только духовному, но не телесному, только просветленному духовно взору, взору веры, видим источник жизни ея, питающая и одушевляющая ее сила — Дух Божий.

Нельзя Его силу и жизнь раскрыть внешне как геометрическую проблему. Но Он сам свидетельствует о себе — внутренне с преобладающей силой как Источник Жизни. Так апостольская проповедь была «не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлениях духа и силы» (1 Кор. 2:4).

Это есть благодать, поток благодатной жизни, Его внутренняя жизнь в нас. «Ибо мы даже не знаем, о чем молиться как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными... Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы дети Божии» (Римл. 8.26,16).

Но — повторяем — не отдельно, одиноко стоящему человеку дается Дух Божий, а лишь участвующему в жизни Тела Христова, т. е. Церкви. Величайший из русских религиозных мыслителей А. С. Хомяков* (1804—1860) так изображает с вдохновенным проникновением эту жизнь Церкви, охватывающую всех и вся узами взаимной любви, сам будучи в ней глубоко укоренен: «Мы знаем, когда падает кто из нас, он падает один; но никто один не спасается: спасающийся же спасается в Церкви, как член ее, и в единстве со всеми другими ее членами. Верует ли кто? он в общении Веры; любит ли? он в общении Любви. Молится ли? он в общении Молитвы...

...Не говори: «какую молитву уделю живому или усопшему, когда моей молитвы недостаточно и для меня?» Ибо неумеющий молиться, к чему молился бы ты и за себя? Молится же в тебе дух Любви. Также не говори: «к чему моя молитва другому, когда он сам молится и за него ходатайствует Сам Христос?» Когда ты молишься, в тебе молится дух Любви. Не говори: «суда Божьего уже изменить нельзя», — ибо твоя молитва сама в путях Божиих и Бог ее предвидел. Если ты член Церкви, то молитва твоя необходима для всех ее членов. Если же скажет рука, что ей не нужна кровь остального тела и она своей крови ему не даст, рука отсохнет. Так и ты Церкви необходим, покуда ты в ней, а если ты отказываешься от общения, ты сам погибнешь и не будешь уже членом Церкви... Кровь же Церкви — взаимная молитва, и дыхание ее — славословие Божие»¹.

Из Духа Божия выводится вся жизнь Церкви. Он есть источник познания для нее. Более того: если предмет, объект нашего религиозного познания есть Бог, то и носитель, субъект истинного религиозного познания, есть также только Бог. «Ибо кто знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божиего никто не знает, кроме Духа Божия. Но мы приняли Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога» (1 Кор. 2.11,12). Мы познаем Бога Духом Божиим, данным нам в Церкви. Дух Божий есть Дух Истины и не знает заблуждений; поэтому и Церковь, основой жизни, одушевляющей стихии, источником и субъектом познания которой есть Дух Божий, непогрешима. Не отдельный член или члены или группы членов Церкви непогрешимы, а все тело Церкви; ибо истина дается святости, и познание истины сочетается с нравственным подвигом, и полнота непогрешительного познания истины дается лишь полноте святости, полнотой же святости обладает не тот или другой и не те или другие отдельные члены земной Церкви, а лишь вся Церковь в совокупности, лишь Дух Божий, который есть Дух Святости и который живет в Церкви.

Поэтому — мы уже видели — не отдельный человек, как бы он ни был высок и свят и каким саном в Церкви ни был он облечен, может в совершенстве познать истину, а лишь братия, объединенные любовью, т. е. вся совокупность Церкви. Поэтому в Послании Восточных Патриархов (в ответ на окружное послание папы Пия IX, в 1848 г.)² правильно сказано, в полном соответствии с этим основанием всей жизни церковной: «у нас ни Патриархи, ни Соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое Тело Церкви, т. е. самый народ Церковный...»

Поэтому познание истины не есть для нас нечто внешнее, некое внешнее формальное действие, оно есть внутреннейший акт бытия нашего, укорененного в Церкви. И сама Церковь не есть для нас внешний авторитет, она — жизнь наша, которой мы живем, в которой мы укоренены или вернее: она есть жизнь Духа Святого во всех нас, составляющих тело Церкви. К этой преизбыточествующей жизни Духа Святого, живущего в Церкви и являющегося основой всей возрожденной духовной жизни нашей, нельзя по мнению Хомякова применить слова «авторитет» — ибо «авторитет» слишком мало, слишком внешне, оно звучит почти что кощунственно в применении к преизбыточествующему потоку благодати, который есть Церковь. «Нет: Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его: ибо Бог, Христос, Церковь живут в нем жизнью более действительною, чем сердце, бьющееся в груди его, или кровь, текущая в его жилах; но живут поскольку он сам живет вселенской жизнью любви и единства, т.е. жизнью Церкви».

Церковь не есть поэтому и нечто субъективное, только внутренне нам данное — она обладает *большой реальностью*, чем мы все, взятые вместе: это Реальность Духа Божия, который есть Податель Жизни, Господь величества и славы.

И вместе с тем Церковь — мы уже говорили — не только невидима, но и видима, и воплощается во внешних чувственных формах, и ибо Глава ее, Тот, Чей Дух живет в ней, Слово Божие, «плоть бысть и вселися в ны».

Вот в кратких словах основа мирозерцания и жизни Православной Церкви; не является эта основа ее исключительным достоянием и монополией христианского Востока, ибо это — апостольское достояние, содержание апостольской проповеди, но в том особенность Православной Церкви, что она сохранила миру во всей его полноте, широте и богатстве и в чистоте это апостольское достояние.

Как слава воскресения Христова, так и органическая, соборная природа Церкви и преображенная жизнь твари, сияют в Церкви Православной, раскрываясь в благодатных глубинах ее — несмотря на все грехи и недостойнства наши — с преизбыточествующим сиянием.





М. КУРДЮМОВ

Православие и большевизм

События, происходящие в России на тринадцатый год ее коммунистического плена, в какой-то плоскости можно и нужно рассматривать как бурное, вулканическое брожение религиозной стихии.

Борьба безбожия с христианством не есть борьба только политическая, а главным образом, борьба *религиозная*.

Советское безбожие не официальный атеизм *лаического** государства, не атеистическое *миросозерцание*, а именно *религия*, — своеобразная, изуверская, изнанка самого понятия *religio*.

Если мы вдумаемся в те злобно-насильнические методы при помощи которых безбожие насаждается в России, в свирепый фанатизм официально покровительствуемого властью «союза безбожников», то у нас не останется сомнений в том, что перед нами самая подлинная *секта*, исповедующая *черную веру*, которая ныне объявлена, господствующей религией СССР.

Черная вера эта имеет свой *катехизис*, свой *культ* богоненавистничества и не терпит никаких проявлений богопочитания. Антираелигиозные карнавалы, суды над Богом, процессия около мавзолея Ленина и поклонение его «мощам», песни и частушки, которым обучают в советских школах точно так же, как прежде обучали молитвам; «октябрины» и гражданские похороны — суть ритуальные проявления этого культа, несомненно содержащего в себе *мистико-патологические элементы хлыстовских радений**.

Маленьких «пионеров» воспитывают как будущую жреческую касту, с детства одурманивая их остро дразнящими переживаниями активного кощунства.

Если бы советская власть имела в виду истребление «суеверий» путем «научного просвещения» масс, то она не изгоняла бы из школ и университетов тех подлинно научных и философских

трудоу, которые расшатывают и опровергают основы материалистического миропонимания. И не даром в России теперь строго запрещены всякие публичные дискуссии на темы об утверждении и отрицании религии, которые иногда допускались в первые годы советского владычества; результаты этих дискуссий оказывались противоречащими видам большевистской пропаганды всякий раз, когда к участию в прениях или к чтению докладов допускались представители духовенства или просто образованные люди из православных мирян.

Что советская власть отнюдь не проповедует атеизм путем свободного обсуждения религиозных и научных установок, а именно приказывает *верить в безбожие*, нас убеждает весь строй жизни в СССР.

Отмена религиозного преподавания в школах есть не более, как фикция, значащаяся только на бумаге. Если мы, например, сравним в этом отношении советские школы с французскими, то мы увидим, что большевики не только не упразднили самого предмета преподавания, а сделали его основой всего обучения и воспитания. Разница лишь в подмене одного предмета другим, или вернее говоря в выворачивании его на изнанку, в извращении его идеи. Во французских государственных школах изъят *закон Божий*, в советских школах он заменен *законом безбожия*, столь же обязательным и первостепенным.

И вообще СССР отнюдь не лаическое государство, утверждающее свободу совести, а какая-то безобразная карикатура на старую самодержавную Россию до 17 октября 1905 г. В СССР точно так же, как в России царской, полнота гражданских прав определяется вероисповедной принадлежностью данного лица, с той лишь разницею, что большевизм не допускает от своей государственной религии никаких отступлений. Прежде в России в школе и в армии для всех православных устанавливалось обязательно, ежегодное говение. Теперь и тут и там, для всех без изъятия, установлены обязательные *безбожные радения*. Советская власть не только своим ответственным работникам, но даже рядовым служащим, чем дальше, тем меньше, позволяет быть религиозно-индифферентными. Она требует удостоверения, свидетельства об исполнении *«антирелигиозных обязанностей»*, она требует присутствия своих войск и своих школьников на безбожных и богохульных «торжествах», точно так же как прежде русский император требовал присутствия своих полков на крещенском параде.

И не даром большевики, сорвав иконы со стен общественных учреждений, не оставили этих мест просто пустыми, а на место

христианских эмблем назойливо выставили свой «священный знак» в виде красной звезды, тем самым уничтожая всякий смысл своего лозунга — «религия — опиум для народа».

«Опиумом» оказалась не религия, не христианская церковь, а именно *черная вера* большевизма. Опиумом одурманив своих адептов, она толкнула их на насильственное отравление русского народа. Секта безбожников всей православной России объявила открытую войну. Удушливыми газами провокации, лжи, публичного богохульства, официально поощряемого разврата, умственного и морального гнета, повсеместного шпионажа и кровавого террора, верховные жрецы безбожия, держащие в своих руках всю полноту государственной власти в СССР пытаются лишить своих религиозных противников малейшей возможности сопротивления, уничтожить в них какую бы то ни было инициативу индивидуальной и коллективной самозащиты.

Как же обороняются от этого натиска миллионы православно верующих людей?

Каковы и те средства обороны, которые русский народ находил до сих пор и может найти при дальнейшей борьбе в огромном арсенале своего тысячелетнего Православия?

Нет надобности говорить о том, что золотой покров официального «святорусского» благочестия первого натиска революции не выдержал. Революция обнажила в русском народе и непрочность и шаткость нравственных основ. В крови, в насилиях, в изощренно жестоких глумлениях явился страшный лик зверя. Нужно помнить, что не партия большевиков, а именно народ, масса бушевала и свирепствовала после падения монархии, начиная с военного фронта, и с больших городов, где происходило гнусное по своей жестокости избиение офицеров и кончая каждым закоулком России, — всюду остервенелая жажда крови в ту пору искала насыщения, не разбирая ни правых, ни виноватых.

Обычное объяснение этого жестокого буйства *темнотой неграмотного* народа, мне думается, не совсем удовлетворительно, если мы будем судить не африканских дикарей-людоедов, а православных христиан. Но, если даже половину всех преступлений совершенных именно самим народом, отнести к тому, что «вся страна находилась в состоянии аффекта», то все же какая-то доля пролитой крови даст нам право поставить вопрос: как совместить с христианской настроенностью «народа-богоносца» не только содеянное им в начале революции, в вихре ее первого урагана, но и утвержденное потом зло? Ибо большевизм отнюдь не есть зло постороннее и чуждое русскому *народу*, а в какой-то мере органически им воспринятое. Пусть прививка этого зла была сдела-

на чужими руками, но организм сопротивления не оказал, кровь русская этот большевизм в себя настолько впитала, что революция из кратковременного пароксизма превратилась в длительный затяжной процесс.

Чтобы понять эту совместимость зла с тысячелетним исповеданием православной веры, придется ставить вопрос, конечно не о Православии, как истинном учении древней апостольской Церкви, а об исторической установке Православия у нас в России, об отношении Русской Церкви к народу и о том, под каким углом зрения народ воспринимал идею православного христианства, как преломлялась она в его сознании, как влияла на его внутренний духовно-нравственный мир и как заставляла она русского человека оценивать мир внешний и определять свою в нем роль.

* * *

Не приходится оспаривать наличия в русском народе огромных духовных сил, которых никогда не поглощает без остатка «мирская забота». Труд физический или умственный; индивидуально обособленный или артельный, общественный одинаково не может втянуть и вобрать в себя целиком всего русского человека. Кто бы ни был, мужик или интеллигент, он всегда носит в себе потребность отвлеченного мышления, и сообразно уровню своего духовного и умственного развития, сообразно своей одаренности природной, стремится, помимо своего материального места в материальном мире, отыскать еще точку опоры и для своей внутренней личности. Ему необходимо иметь «убежище для души», в котором он производит оценку всех ценностей со стороны их отвлеченно-абсолютного значения. В силу этого всякий русский человек, если только он не утратил своего русского лица, т.е. духовно не оскудел, не обезображен чрезмерно буржуазной деловитостью или мелкой мещанской озабоченностью, непременно носит в себе религиозную силу, стихию духовную, которая, в зависимости от условий и от момента, может и не проявить себя, как вера в Бога в прямом смысле этого слова, но может выразиться в «служении идее». Если же эта духовная стихия не найдет себе применения ни в области религиозной, ни в области идейной, то она проявится в тоске, в так называемой «внутренней неудовлетворенности», столь характерной для разных эпох русского «безвременья».

Отсюда и это вечное беспокойство русской души, мятущейся, ищущей. Мне кажется, нет надобности доказывать, что постоянной закваской этого внутреннего русского брожения было не-

утолимое *искание правды*, правды, то как вечной истины, то как высшей справедливости или, наконец, как синтеза той и другой.

Насколько мы можем судить теперь, вернее предполагать, *искание правды* свойственно было русскому народу и в первые века его истории. В те времена, особенно до татарщины, оно шло по пути углубления в православную веру. Катастрофа татарщины, буквально поपालившей русское книжное просвещение, — сорвала первые цветы православной культуры. Татарщина, кроме того, что-то еще сломала или исказила в народной душе. Глубоко врезалось в эту душу монгольское «тавро» — если не навеки, то на долгие века во всяком случае...

Догматически Православие, конечно, сохранилось в полной неприкосновенности и во время татарского ига и после него. Оно явило великих святых, но общий стиль и дух благочестия настолько изменились и у народа в массе и у его правителей, что сопоставляя, например, христианские воззрения Владимира Мономаха с православным образом мыслей любого из царей и князей московского государства иногда можно задать недоуменный вопрос:

— Да одной ли они были веры?

В суровых условиях нашего исторического развития, впрочем, иного и не могло быть. — Народ огрубел и одичал. Тяжелыми усилиями строилось огромное государство. Рубили колоссальные бревна, складывали «сруб». Хлопотали прежде всего о прочности здания, а об отделке его не было ни времени, ни возможности подумать. В этом «срубе», в этой избе московского царства, в красном углу было воздвигнуто Православие, врученное по необходимости «бережению» в большинстве своем совершенно невежественного, а порою просто безграмотного духовенства. И чтобы оно не *повредилось*, московская Русь крепко его оковала *чином* и *уставом*, не посягая на большее. Обряд и догмат в религиозном сознании народа уравнились в значении. Форма подавила собою содержание.

Петербургская Империя почти не изменила в этом отношении принципам московской Руси с тем лишь различием, что «европейское просвещение» воздвигло надстройку над старым русским «срубом», некий бельэтаж, отделанный в новом стиле, плохо завязавшийся с духом московской брусняной избы.

В «бель-этаже» старые ценности частью совершенно утратили свое прежнее абсолютное значение, частью приобрели значение относительное.

Православие перестало быть основной целью бытия нации. Оно с одной стороны сохранялось как необходимый декоративный

элемент великой Империи, как традиционная *регалия власти*, власть эту освящающая, а с другой как важнейшая нравственная дисциплина для народных масс. Из «бель-этажа» оценивали в Православии главным образом силу узды, силу рычага. Но утратив цельность и искренность старой московской позиции в деле *бережения правой веры*, петербургская Империя не только от «бережения» не отступила, а усилила его, окончательно подчинив себе Церковь и превратив ее из центрального стержня общенародной жизни в бюрократически реорганизованное *ведомство*.

Ведомство это жило и действовало в тягчайших условиях. Государственная власть, лишив духовенство всякой свободы церковного делания, лишало его и всякой творческой инициативы, как соборной так и индивидуальной ограничив его роль в России функциями *казенных требоотправителей*.

Если окованное Православие Московской Руси не имело возможности расширить и углубить духовное развитие народа, раскрытием всей полноты подлинно-христианских идеалов, то официальное благочестие Императорской России об этом уже совершенно не заботилось. Связав и поработив Церковь, императорское правительство запретило даже приходские организации и совершенно свело на нет церковную жизнь.

Истинная вера и искание христианских идеалов в силу этого порядка поневоле превратились в «частное дело каждого», а официальное государственное благочестие могло развиваться лишь в сторону внешнего благолепия. У благолепия были свои приверженцы, целый класс любителей церковных парадов и церковной пышности. И наше духовенство, в силу целого ряда причин, было вынуждено считаться именно с этой категорией «православия», в известном отношении держать равнение по линии грубо-невежественных «зиждителей лепоты», безвкусных в обрядовой стороне церковного устройства, тупых в понимании самого существа православной веры. «Зиждители» и «жертвователи» давали тон церковной жизни в Императорской России, ставили вехи благочестию, ими по-своему воспринятому и выражаемому.

К этой категории «ревнителей Православия» в императорской России примыкали и люди разных официальных рангов, которые нередко считали своим долгом вмешиваться в церковные дела и отношения. И те и другие заслоняли собою совершенно народную толщу от представителей высшей русской церковной иерархии. Нашим епископам в их общественном служении отводилась лишь торжественно-декоративная роль. Паству свою они видели очень мало и то издали и не могли оказать на нее никакого непосредственного влияния.

В силу тех же причин казенной постановки Православия, образованные классы общества свою веру проглядели. В высших кругах так называемой русской аристократии, особенно при *Александрѣ I**, многим Православие казалось «*мужицкой верой*» и у одних появлялся вкус к католичеству, вызванный тяготением к «европейской культуре»; другие, как и сам Император, впадали в чувствительно-расплывчатый мистицизм, порождавший тяготение к сектантству и полное равнодушие к своей Церкви. Вообще же образованное наше общество не *знало* Православия, помимо его внешней стороны. До самого последнего времени перед революцией оно не знало и о существовании у нас научно-богословского творчества, почти никогда не соприкасалось с людьми исключительной одаренности и огромных знаний, которые жили и работали в России, нося рясу. В результате русская интеллигенция с невежественно-самоуверенным пренебрежением отворачивалась от Церкви, не умея в ней заметить ничего кроме «устарелых и ненужных обрядов», кроме ее вынужденного официального положения и была вполне убеждена, что «православие и самодержавие» по самому существу своему суть синонимы; она даже не давала себе труда в них разбираться и их различать.

И неудивительно, что процесс борьбы с политическим и социальным строем Императорской России, руководимый и вдохновляемый нашей интеллигенцией, был с самого начала направлен и против Церкви. Протivoестественное слияние «*Божия*» и «*Кесарева*» ставило Церковь и государство в положение сиамских близнецов, и когда удар революции рассек одного из них, другой начал истекать кровью и, быть может, захирел бы от этого кровотечения, если бы внутренние, глубоко затаенные силы Православия не воскресили бы его к самостоятельному и творческому бытию.

Однако идея самостоятельного, свободно-независимого от государства и его временных интересов бытия Церкви как мы видим теперь оказалась одинаково трудно приемлемой и для борющихся ее врагов и для многого множества ее «верных чад», особенно из числа зарубежных русских. Исторические традиции в данном случае оказались сильнее понимания и почитания самой Истины церковной: соблазненная большевизмом часть русского народа убоялась, что Церковь сыграет роль поворотного социально-политического рычага; «верные» же «чада» требуют и до сих пор, чтобы она именно таким рычагом стала, целиком пожертвовав делом Христовым для дела государственного.

* * *

Если бы русский народ не имел исключительно ему прирожденного религиозного склада души, вековой государственной плен Церкви привел бы постепенно все классы нашего общества к буржуазно-мещанскому религиозному индифферентизму Западной Европы, а самая революция развивалась бы в иной плоскости и не носила бы в себе того трагического пафоса борьбы за веру и против веры, которым она насыщается чем дальше тем больше.

Индифферентным к религии русский народ не сделался; это очевидно, но также очевидно и то, что великая нация в момент революции далеко не явила себя целиком православной. В России, среди низших классов общества, наряду с частично развившимся безбожием, гораздо более значительно чем безбожие, развилось и сектантство. Сектантство появилось у нас впервые в очень далекие времена, и интересно заметить, что оно всегда носило характер быстрорастущей эпидемии, которая, после известного срока, почти так же быстро, начинала убывать, оставляя, конечно, то тут, то там очаги заразы. В соблазне сектантством русского народа первенствующую роль играли два фактора: невежество, искажавшее понимание Православия, не достигавшее часто не только его богословских глубин, но даже основ православного вероучения и настороженная восприимчивость русского религиозного чувства и сознания, о которой уже упоминалось выше. Интересно вспомнить здесь мимоходом о секте или «*ереси жидовствующих*», которая в XV столетии появилась сначала в Новгороде и Пскове, затем в Москве и стала распространяться и в других городах России.

Ересь эта захватила и высшие слои тогдашнего общества и духовенство, настолько, что Московский Митрополит *Зосима**, возглавитель всей русской Церкви, к учению «жидовствующих» тайно примкнул или во всяком случае очень ему сочувствовал. Она проникла и ко двору Московского великого князя, причем сам *Иоанн III**, горячо интересуясь недозволенной тогда астрологией, насколько можно судить, один момент был близок к соблазну под влиянием одного из своих «ближних людей», *Феодора Курицына**, а невестка великого князя и совсем соблазнилась в ересь. Невольно спрашиваешь: каким образом тогдашние русские люди, упорно нетерпимые ко всякому иноверцу, а тем более к иудеям, в которых они во все времена склонны были видеть активных распинателей Христа, могли вдруг, именно *вдруг*,

почувствовать влечение к секте враждебной христианству и явно проникнутой духом еврейского вероучения?

Проф. *Голубинский** указывает в числе главных причин распространения «ереси жидовствующих» на одно обстоятельство: среди тогдашних православно-верующих почему-то укоренилось убеждение, что конец мира и страшный суд должны наступить в определенно указанный (?) срок после сотворения мира. Распространители «ереси» в первую очередь смутили именно духовных лиц ссылкой на то, что срок миновал, а конца мира не последовало. И вот от того, что поколебалось совершенно противоречащее христианскому учению и всему смыслу Евангелия *суеверие*, русские люди отшатнулись от своей веры и ринулись в секту, им чужую, разрушающую не только их вековые верования, но и вековые устои быта...

И не того ли же порядка явление мы наблюдали и наблюдаем и пять веков спустя в нашем народе, среди которого *вдруг* появились яростные безбожники, после того как «образованные» коммунисты им объявили, что гром и молния вызываются не движением по небу колесницы пророка Илии, а действием электричества?

В прошлом столетии сектантство приняло в России довольно широкие размеры. Оно разбивалось на множество толков, начиная от различных выявлений хмельной дерзостно-соблазнительной мистики хлыстовства со всеми его разветвлениями, до всевозможных форм рационалистического христианства и полухристианства и кончая нелепейшими религиозными группировками, лишенными даже сколько-нибудь определенно сформулированного вероучения.

В русском сектантстве можно уловить два главных течения: мистическое искание близости Божества и стремление осуществить в земной жизни правду заповедей Божиих.

Хлыстовское погружение в исторический экстаз радений — кружения, танцы, иступленные выкрики «пророчествующих», обожание «христов» и «богородицы» — ничто иное, как буйная жажда извращенно и примитивно понимаемого богообщения, порыв к материализации невидимой благодати, к ее чувственному проявлению и ощущению. Здесь некая попытка прорваться из обыденной жизни в горний мир, вернее дерзким усилием низвести его на землю, влить *божеское* в тленную человеческую плоть и остро ощутить его сладость. Хлыстовские радения — это своеобразный грубо понятый и грубо осуществляемый «пир веры», отчаянный духовный разгул, зачастую переходящий в разгул плоти. В хлыстовстве ясно проступают элементы бунта, револю-

ционного максимализма или большевизма в области веры, не приемлющего покаянно-молитвенного, смиренно-подвижнического пути к Богу.

Совсем иные побуждения влекли народ в «штунду»*, в *баптизм**, в *молоканство** и родственные им секты. Часто в темной душе русского человека нарастала неудовлетворенность от сознания несоответствия в окружающей его жизни между *верой* и *делами*. Он склонен был приписывать удаленность действительности от христианского идеала «неправильности» Православия и шел «искать правды» у сектантов. Это «искание правды» в некоторых сектах не ограничивалось стремлением к индивидуальному нравственному совершенствованию, но охватывало иногда и социально-экономические проблемы, пытаясь разрешить их согласно с христианским учением в пределах обособленной группы верующих. Так в тридцатых годах прошлого столетия возникла секта «*общего упования*»*, представляющая собою строго организованную коммуну. Интересно заметить, что один из организаторов этой секты, крестьянин Попов проявивший исключительную энергию в деле ее создания, вдохновился несколькими словами из книги Деяний Апостольских о жизни первых христиан. Он прочел о том, что «все верующие были вместе и имели все общее: и продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нуждам каждого... У множества уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее». (Деян. 2. 44—45; 4,32). Слов этих было достаточно чтобы воспламенить сердце не одного только Попова, но и его сотрудников и последователей: с радостью мужики отдают свое достояние в распоряжение общины, продают и покидают свои насиженные гнезда... Как ни силен веками укоренившийся в них инстинкт собственности, разве он что-нибудь значит перед возможностью и необходимостью исполнения заповедей Христовых?

Вера, если она только горяча и активна, — без сомнения, самый мощный двигатель не только индивидуальный и социальный. Она может быть темна, полна самых нелепых заблуждений, наконец, она может уклониться от почитания Божества в сторону слепого почитания определенной идеи, но для русского человека даже и в этом случае она не утрачивает своей всеподчиняющей силы.

Покойный кн. *Г. Н. Трубецкой** передавал интереснейший эпизод, которого он сам был свидетелем. В бытность его посланником на Балканах, к нему обратились несколько русских крестьян с просьбой указать дорогу... в *праведное царство*. Крестья-

не эти все продали у себя в России и по чьему-то наущению поехали в «иные православные земли» с твердым намерением разыскать это *праведное царство* и в нем навсегда уже поселиться.

А в 1836 году последователи одного из толков молоканской секты, уверенные своим руководителем в скором наступлении второго пришествия Спасителя и Его тысячелетнего царства на земле, побросали свои дома, продали все движимое имущество и, отдав все вырученные деньги наставнику секты (кстати, убедившему их, что именно он, Лукьян Соколов, и есть «христос-спаситель», вернее таковым явится в «новом Иерусалиме»), отправились целым громадным лагерем из Самарской губернии на Кавказ...

Указанные мною случаи не единственные. В сущности, *весь народ русский так или иначе пребывал в постоянном странствовании*, которое если и не всегда выражалось в физическом передвижении, как у сектантов или паломников, то проявлялось в духовных и умственных исканиях и блужданиях.

Благодаря той пропасти, которая отделяла в России образованные слои общества от народных масс, интеллигенция и народ *странствовали* в поисках «правой веры» и «правды», каждый по своему. Интеллигенция совершала паломничества по «обителям» западно-европейской мысли, народ же то припадал к монастырским святыням, то к старцам, то к «братчикам», то уходил в секты.

И нигде как в России жажда правды и веры в свою правду не пересекали с такой силой сословных перегородок и «классового самосознания»: от Новикова и Радищева через декабристов до Кропоткина, Лизогуба, Перовской и других — целой плеяды типично русских *сословных эмигрантов*, над которыми Вандомской колонной возвышается Лев Толстой.

Некоторые из русских сект стремились, как мы уже указывали, к разрешению проблем социальной справедливости, тех проблем, которым целиком отдавали себя наши подпольные революционные партии. Правда, и тут и там проблемы эти ставились в разных плоскостях и подход к ним был совершенно, конечно, различный, но тем не менее приходится констатировать, что неверующие в Бога русские народовольцы и социалисты вносили в свое «служение идее» не меньше религиозного пафоса и самоотвержения нежели фанатически верующие сектанты. Вообще между русскими сектантами и подпольными русскими революционерами было чрезвычайно много общего *в духе*; много сходства в положительных и отрицательных чертах и тех и других.

Что же касается тяготения лучших представителей русского революционного движения к жертвенности, к мученичеству, и их зачастую строго аскетической настроенности, то конечно, эти их качества не с европейского Запада были к ним принесены, а внушались голосом русской крови, вековой и непобедимой силой русской религиозной стихии.

Но в тех случаях, когда вековая приверженность к вере отцов, по чувству ли глубокого благочестия или по инстинкту привычки и по уважению к традиции, удерживала русского человека от соблазнительных уклонов, как относился он к православному учению, как относился к официальной Церкви и какое мировоззрение примиряло наиболее активно верующие элементы народа с глубочайшим несоответствием веры Христовой и дел человеческих в жизни «благочестивого», сверху донизу «освященного» русского государства?

Как ни безграмотен и темен был народ, все же он кое-что понял и усвоил еще с той поры, когда ему, во-первых, был более понятен церковно-славянский язык, во-вторых, когда житийная литература, если не письменным, то устным путем достигала до него. В апокрифах и сказаниях отразились религиозные представления народных масс: резкий контраст добра и зла и соответственного за них воздаяния в загробном мире. Райское блаженство угодников сияло неприступным светом; грех казнилсся с неумолимой строгостью, даже жестокостью. Правосудие небесное в народном сознании до некоторой степени неизбежно отражало суровость правосудия земного. В известном сказании о *«Хождении Богородицы по мукам»** зрелище наказания грешников настолько нестерпимо для Пречистой, что она со слезами говорит сопровождающему Ее Архангелу Михаилу: «да вниду и аз да ся мучу со крестьяны». И лишь по усиленной молитве Богоматери, ангелов, апостолов и всех праведных, смягчается несколько Сын Божий и устанавливает для грешников перерыв в их мучениях — «день и ночь от великого четверга до святого пянтикостия».

Бог есть Любовь — эта мысль не приемлется до конца народным сознанием. Бог справедлив, но строг и не может забыть, как Его мучили на земле, как не исполняли Его заповедей. Кроме того, Он по высоте своей далек от грешного рода человеческого, от понимания его слабостей. Богоматерь и святые ближе стоят к людям, молитва к ним «доходнее» и они вечно ходатайствуют перед Богом за людей и, кроме того, сами часто по земле стран-

ствуют, облегчая тяготы человеческие и потом рассказывая Богу о земных страданиях. Так, например, в народе существовала уверенность о хождении по земле Николы-угодника, а паломники в Троице-Сергиеву Лавру убежденно рассказывали, что у «батюшки *Сергия* преподобного есть лапотки лыковые, в которых он по всей земле русской странничает и от многого его хождения те лапотки изнашиваются и на всякий год ставят ему у его мощей новые лапотки».

Усиленное почитание угодников у русского народа вызывалось еще и тем, что образ святого, много на земле потрудившегося и почти всегда много пострадавшего и вольно и невольно, облегчал и человеку несение его земной тяготы. В этом отношении и образ Христа распятого и страдающего был особенно близок, *жалостно дорог*. Сложилась и поговорка: «Христос муки терпел и нам терпеть велел».

Идеал праведного жития, осуществленный подвижниками, имел на русский народ своеобразное влияние. Это был *идеал аскетически-монастырский, достигаемый хоть сколько-нибудь лишь вне мира*. Особенно строгие к себе святые не только от житейской суеты отстранялись, но даже не хотели жить и в обителях, людных и богатых, а всегда стремились в *пустынь* — в глухие места, на берега отдаленных рек и озер. Подвижничество удалившегося отшельника и достигнутая им в затворе праведность для народа имели значение яркого прожектора, освящающего все провалы и рытвины печально-непроходимой пустыни, которая называется *мирской жизнью*. Слагалась уверенность, что эту жизнь ни улучшить, ни изменить нельзя. Надо ее терпеть, если нет возможности с ней развязаться для душевного спасения. А чтобы легче было терпеть и чтобы грехи мирские замалывать, следует хотя бы от времени до времени соприкоснуться со святыней монастырской: ходить на поклонение почившим угодникам и по возможности искать наставления от праведных людей.

Историческая роль монастырей в русской культуре вообще, и в русском духовном просвещении в частности, в значительной степени и надолго укрепила двойственное отношение народа к Церкви — к черному и к белому духовенству.

Насколько обитель, особенно если в ней были строгие постники и аскеты, привлекала к себе благочестивого русского человека, настолько к белому духовенству, к так называемым «попам», он оставался равнодушен.

Положение, в которое священники были у нас поставлены государством в их приходском служении, много способствовало этому равнодушию, переходившему зачастую даже в пренебре-

жение. Кроме исключительных случаев, общения с духовенством, помимо треб, почти во всех классах общества у нас никакого не было. Простому же человеку и в голову не приходило обратиться к своему батюшке для совета, для духовного руководства. Чтобы эта стена, отделявшая всякого священника от его прихожан, могла быть сломана, представителю белого духовенства требовалась репутация почти что святого — целителя или прозорливца. И духовенство наше жило замкнуто, будучи изолировано от своих пасомых всем укладом русской жизни. У нас даже считалось *дурной приметой* «попа на дороге встретить». В экстренных лишь случаях «посылали за попом» (классическое русское выражение для совершения необходимой требы). Священник не был членом общества ни в простонародной, ни в интеллигентной среде. И чем дальше, тем больше духовенство наше отстранялось от всякого участия в общекультурной жизни страны.

Что же касается мужика, то он ходил к священнику только «за делом», как в лавочку за дегтем и, зачастую, как в лавочке с ним торговался о свадьбах и похоронах, строго вычисляя всякую подробность ритуала и туго набавляя тяжелую мужицкую «деньгу».

«Поп» и приходская церковь были одинаково принадлежностью и парадной веры и парадного быта. И чем больше усложнялась жизнь под влиянием проникавших в нее новых веяний и экономических интересов, чем дальше отодвигался аскетический идеал монастыря, да и сам монастырь утрачивал свою прежнюю возвышенную настроенность, — тем больше «поп» и церковь из области горячей веры отодвигались в область быта, привычной необходимости. В праздник обедню нужно было «отстоять» и потом «попа с крестом принять». Это также требовалось для большого праздничного торжества, как купить водки, зарезать барана или свинью. «Отстаивая» службу, народ крестные знамена и поклоны исполнял усердно, но *молился* он по-настоящему, со слезным умилением, пожалуй, больше всего на специальных только богомольях, куда ходил или по обету или по зову души. Церковная служба в приходских храмах давала мало духовного назидания русскому простому человеку. Добросовестно присутствуя при непонятном в большинстве случаев безобразно скороговорочном и механическом чтении в церквах, он ничего почти не почерпал из богослужения и, если и испытывал благоговейное чувство в моменты особенно торжественные, то только потому, что его сознание продолжало еще питаться старым, историческим запасом народного благочестия и народных знаний в

области веры, передаваемых из поколения в поколение совершенно независимо от приходского духовенства.

Медленно угасая, вернее говоря заслоняясь иными помыслами и впечатлениями бытия, аскетический монашеский идеал праведности в сущности оставался последней и единственной базой христианских воззрений народных масс, их единственным нравственным критерием.

В течение ряда веков мир в целом кажется простому русскому человеку так греховен и плох, что и на мысль не приходит его перестраивать. Личная участь каждого, личная судьба то же лишь несение «бремени тяжкого и греховного». Но облегчить его нечем, только надо стараться душу спасти положенной молитвой и полученным постным уставом, надо припадать в земных поклонах к «матери-сырой земле», от которой «взят» человек и в которую «отыдет». Смерть настолько не пугала (страшно было лишь «умереть без покаяния»), что о ней говорили спокойно-просто, даже с самими умирающими, и каждый с известного возраста готовил себе к смертному часу необходимое одеяние, а в некоторых случаях особенно благочестивые старики из крестьян, действительно походившие на склоне своих лет на святых отшельников, заготавливали даже и гроб, который иногда годами стоял в каком-нибудь чулане.

Россия во все времена являла собою даже внешне образ презираемого мира: нигде не был так разителен контраст деревенских изб, даже городских домиков и домишек с высокими, чаще всего белыми, каменными храмами. В храме «блистание» — позолота, роспись, дорогая утварь; здесь православные служат Богу, а в избах и домишках люди живут; тут «тлен земной», теснота и небрежение. Правда, в избе и в домишке всегда есть «красный угол», но за то три остальных угла безнадежно черны. Внешнее это обличье России было символом внутреннего строя народной жизни: светилась лампадой часть души, обращенная к Богу, часть *праздничная*, а человек к человеку подходил в будничной темноте, часто в грехе. Была жалость к человеку, особенно сострадание к несчастному, даже к преступному, но уважения не было. «Образа и подобия Божия» русский человек всегда искал только на иконе, а в людской душе он замечал «образ и подобие» лишь в том случае, если видел перед собою святого и праведного, аскетизмом своим уподобляющегося угоднику на иконе.

Мирская беспомощность и безнадежность создавала к греху двойственное отношение. С одной стороны грех страшен, ибо он ведет к вечной гибели и адским мукам, а с другой стороны он неизбежен и даже привычен как «тяжкий дух» в мужицкой избе,

как затертая рубаха «близкая к телу», которую «не хочется скидывать». От тяжелой жизни человек устает и подпадает слабостям. Первая и главная слабость — это пьянство. Обычный тон русской простонародной жизни всегда был суров и хмур. Веселость не в нашей природе; смех благочестивыми людьми осуждался: смеяться — значит «беса тешить». Хмурость эта породила часто тоску и тогда человек не выдерживал и «загуливал». Но, кроме того, и праздник освобождавший и от тяжелого труда и от связанной с ним угрюмости, понимался как разрешение «слабости» и превращался уже в общий «разгул», не знавший часто границ. Любовь к крайностям — наше национальное свойство, и нигде не были так резки переходы от бесшабашного разгула к строгому посту и обратно, как в России, не только у мужиков, но и в других классах общества, придерживавшихся правил исконного нашего быта.

Пьянство, конечно, выбивало из колеи и сугубо толкало не только к греху, но и к преступлению. Тогда говорили: «потерял себя человек», но не отворачивались от него с презрением и с безнадежностью. Иногда путь греха мог быть внезапно пересечен путем покаяния и спасения. Знаменательная русская пословица — «не согрешишь — не покаешься», выражала собою не одно только снисхождение к греху, но и нечто иное. Если грех толкнет в черноту провала человеческую душу, то вот именно там, на дне этого провала и пронзится она сокрушением и плачем покаянным. Русский человек имеет свойство иногда в падении своем ушибаться о собственное свое окаянство и от этого ушиба внезапно встать. В глубине пропасти свет воссиять может порою гораздо более ослепительный, нежели в пасмурных буднях обыкновенной жизни. Не даром так возлюбил и воспел народ размах крайностей:

Было двенадцать разбойников,
 Был Кудеяр-атаман
 Много разбойнички пролили
 Крови честных христиан...

Сначала кровь — «кровушка», — без меры проливаемая, а потом раскаяние и подвиг, самый суровый, самый тяжкий, и вот уже «разбойнички» (ласкательное!) стали подвижниками.

Александр Блок в знаменитой поэме «Двенадцать» ничего *своего* не выдумал; напрасно на него нападали: он только подчеркнул *русскую тему* в первой ее части, как она была ему дана самой жизнью, а вторую часть лишь наметил мелькнувшим в его творческом сознании образом конечного исхода русской революции...

А Леонов в своем изумительном «Сказании о бесе Азлаивоне и о Нифонтовой пустыни» развернул эту тему с такой силой и глубиной, что это произведение по своей художественно-пророческой яркости и психологическому реализму, пожалуй, не знает себе равных.

* * *

Жизнь православной простонародной России очень долго представляла собою подобие своеобразного мирского монастыря, с неизбежным, порою очень тяжким, мирским грехом, но с чисто монашеской идеей *послушания*. Послушание не только Богу, старшим в семье, послушание начальству всяческому, но и послушание своей судьбе, покорное приятие своей участи.

Официальная Церковь не имела возможности вызвать в русском народе его творческие христианские силы, заставить действовать в его жизни великую преобразующе-созидательную энергию Православия. Духовенство наше вынуждено было лишь стараться поддерживать в своих пасомых негативные добродетели.

Зачастую ищущие элементы поэтому и уходили в сектанты, надеясь осуществить в нем те идеалы нравственности и нравственной культуры, которых они не видели в быту своих православных братьев. Если сектантство и не давало им полноты подлинной Православной церковности, которая, кстати сказать, была вообще далека от осуществления в обычных условиях русской жизни, то по крайней мере к упрощенному христианству евангелического типа они получали самый широкий доступ. Бывали случаи, когда крестьяне или рабочие возвращались из «штунды» в Церковь, научившись и грамоте, и священному Писанию и этим именно путем приобретая возможность более сознательного отношения к религиозной жизни и к религиозным вопросам.

У сохранявших же верность Церкви, благодаря мертвяще-казенному духу благочестия, выработалось постепенно чувство пассивного приятия «мира, во зле лежащего». Все совершающееся и в отдельной человеческой жизни и в жизни общественной и государственной определялось тремя двигателями: «Бог помог», «Бог попустил», «Лукавый попутал».

Четвертого двигателя — творческой *христианской свободной воли* как будто и в помине не было.

При этих условиях «мирской монастырь» простонародной жизни неизбежно должен был подвергнуться разложению под натиском той силы, которую приносил так называемый «про-

гресс». Он погасил и потряс прежние идеалы и установки жизни, и на месте отсутствовавшей *христиански свободной воли* водрузил безбожное *своеволие*.

Нет надобности говорить о том, как проходил у нас постепенный процесс обезбоживания простого народа.

Вера линяла, как линяют краски на холсте, обнажая серый грунт. Тот факт, что в вере мужицкой, особенно в синодальный период, всегда было больше страха наказания, чем любви, облегчал дело обезбоживания масс. Развеянный страх сразу будил все инстинкты темные, звериные, земляные. Рано или поздно они должны были прорваться, после того как натиск «прогресса» сломал ограду простонародного «мирского монастыря». И момент наступил. Соблазн опалил души, помрачил сознание.

Соблазн был страшен и жгуч: отпихнуть в сторону и ад и рай, о которых что-то невнятное говорили «попы» и устроить свой рай, вот тут, в своих собственных хатах, понежить кости мужицкие всеми благами, давно уже дразнящими и теперь доступными, да кстати уж и «погулять во всю» — натешиться над теми, которые «нарочно держали народ в темноте и тесноте».

Религиозная стихия, как органическое свойство русского духа, ничуть не утратилась народом. Она с одной стороны временно заглохла, анестезированная предварительной обработкой мужицкого сознания и хмелем «разгула», а с другой стороны, помраченная любопытно-алчным стремлением «пожить по новому праву», потекла по руслу фанатического безбожного изуверства.

И первый период революции весь прошел в звериных воплях раздраженного чрева перед лицом добычи. Это и был период «разгула». «Гуляла» и новая власть. В первоначальном терроре вообще, в частности же в терроре противцерковном, гораздо больше было хулигански-злобного и мстительного озорства, чем какой-то продуманной системы.

Церковь преследовалась как нечто от старого режима. Обвинения в контрреволюции, предъявляемые ей тогда, если и были ложно подтасованными в каждом отдельном случае, то в общем, несомненно, основывались на крепкой уверенности новой власти в политической неблагонадежности церковных сфер.

В самый первый момент революции власть обрушилась на Церковь при известном, пожалуй, сочувствии взбаламученных народных масс. Но недоброжелательное недоверие к Церкви, заразившее в момент переворота даже далекие от коммунистических симпатий слои рабочих, отчасти и крестьян, скоро развеялось. *После долгих веков Россия увидела и поняла, может быть,*

впервые, что Церковь от Бога, а не от государства получает свое истинное бытие.

Воле Высшего Промысла было угодно, чтобы именно в это время, при первых раскатах большевистской революции, преображенное Патриаршеством, соборное Православие явило лик смиренно-величественный, благодно-прекрасный...

Вся страна, конечно, не могла ни увидеть, ни почувствовать сразу сияния обновленной Церкви. Далеко было до центров, где в первую очередь перестраивалась церковная жизнь, да и не до того было: революционная волна в это время еще только разбегалась по русским просторам...

Первая склонилась перед Церковью интеллигенция. Не то чтобы она вся сразу мгновенно уверовала в отрицаемого ею дотолле Бога, но она была растеряна, ошеломлена неожиданным исходом столь желанного освобождения, она ощутила свою отброшенность революцией, свое бессилие и одиночество в кровавом вихре событий. С изумлением она заметила, что во всеобщем хаосе одна только Церковь не поколебалась, каждым шагом своим свидетельствуя готовность нести Крест Христов до конца под всеми ударами настоящего и будущего.

Вскоре чувство Церкви стало пробуждаться и в народных массах. Оно развивалось пропорционально разочарованию в «завоеваниях революции». Хмель рассеивался. Разруха и голод в стране наводили панику. Не захваченная партийными сетями, часть рабочего класса, ощущая на себе гнет советских цепей и не умея их сбросить, потянулась к религии от смрада «пролетарских клубов», от клокочущей кругом ненависти, зависти и разрушительной злобы. Только в Церкви и около Церкви можно было дышать чистым живительным воздухом. Деревня, после оконченного праздника революции, тогда вступилась было за своих «попов». Но на первых порах она старалась сберечь их для себя не столько на потребу покаяния в грехах и усердной молитвы, сколько из чувства бытового самосохранения, подсказанного инстинктом самосохранения экономического. Не получив от большевизма и половины обещанных благ, увидав, как дорого за эти блага приходится платить, мужицкая Россия в лице своего зрелого поколения совершенно разочаровалась в новом режиме. А разочарование привело к «переоценке ценностей»: «попа» и Церковь она опять ощутила как *свое* — вековое и крепкое, которое надо беречь как свою избу, свой надел.

Но повернувшееся спиной к революции народное большинство, ни революции, ни ее последствий не избыло. Массы не сумели противопоставить большевистскому своеволию своей

воли; во многих случаях не сумели они оградить от отравы большевизма не только молодого поколения, но даже подростков и детей.

* * *

Разрыв поколений нигде вообще не сказывался с такою силою как в России. Тема «отцов и детей», по целому ряду причин, преимущественно *наша* тема. За некоторое время до революции она вошла и в простонародную жизнь. Революция же, с ее упорным стремлением к идейной и моральной денатурализации наиболее податливых элементов, разрыв этот чудовищно обострила. Разложению семьи способствовала, кроме того, социальная и экономическая обстановка большевистской разрухи, которая создала не только два взаимно-чуждых, а иногда подозрительно-враждебных фронта «отцов и детей», но целую небывалую нигде категорию «безотцовских детей» — духовных приемышей пионерства и комсомольства. «Не помнящим родства» стал в советской России не только несчастный *беспризорный* бродяга, трагически потерявший семью, но подросток и юноша, намеренно от семьи оторвавшийся или оторванный. Русский коммунизм, утверждающий весь пафос своего строительства на абсолютной ампутации всякого прошлого, всякого исторического наследия преемства, выработал особую психологию, особое самоощущение и мироощущение под лозунгом «без вчерашнего дня». За двенадцать с лишним лет память о вчерашнем дне вообще в России очень ослабела: у одних эту память «отшиб» террор и каторжная борьба за существование; другим, — молодым, а особенно совсем юным помнить то уже было нечего! Они выросли в искусственной атмосфере, старательно изолированные от всяких влияний со стороны.

Когда руководителям русского большевизма понадобилось объявить окончательно войну всем моральным основам жизни, укрепляемым теперь духовно преобразившейся Церковью, то они решили для этой войны сформировать особую армию, которую при случае всегда можно пополнить насильственной мобилизацией подсобного ополчения из среды особенно запуганных, затравленных и потому автоматически повинующихся советских «граждан». Если такое «ополчение» активно наступать и не будет, то оно даст то, что в театре называется толпой статистов и выпускается в массовых сценах.

Но для боеспособности всякой армии ей необходим прежде всего подъем. Обветшала «идея» коммунистического «строи-

тельства», неудачливого на всех фронтах, порыва к борьбе дать не могла.

Большевицкая революция, яростно выметая все следы «вчерашнего дня» решила вдохновить свою армию, составленную преимущественно из «безотцовских детей», пафосом *черной веры* и бросить ее в атаку на Православную Церковь, а кстати уже и на все без различия религиозные исповедания.

Кадры воинствующих безбожников, руководимые и поощряемые государством, выпущены были в полном своем составе для открытого боя уже тогда, когда власть длительной системой непрекращающегося, сложно-утонченного террора обессилила все население России сверху донизу и лишила его всякой возможности физического сопротивления.

Новая секта, безудержная и жестокая, очумелая от своей *черной веры* начала править тризну по христианству совершенно в таком же состоянии дикого транса, в какой впадают какие-нибудь чернокожие племена, совершая человеческие жертвоприношения своим богам...

Эта страшная и безумная тризна с каждым днем становится яростнее: разрушаются до основания сотни храмов, даже те из них, которые еще так недавно охранялись самой же властью в качестве «памятников искусства и старины»; сдираются древние иконы и летят в огненные костры; вековые колокола замолкают, снимаются для расплавки... Кажется, издали видны остервенелые лица разрушителей, их звериный рев достигает во все концы мира, и создается такое впечатление, что уже не из глубин Азии, а из недр самой России в двадцатом веке вырвались полчища «внутренних гуннов» или татар, саранчою все уничтожающих на своем пути...

* * *

На тринадцатый год иступленного богоборчества и войны, объявленной всем основам христианской нравственности, неужели еще можно говорить о «шайке, захватившей власть»; о большевизме, как о явлении нам *чуждом* и *навязанном* нации путем обмана и террора? Эти тысячи комсомольцев, которые, наподобие старо-новгородских ушкуйников, неистово громят всю страну, разве они привезены к нам в «запломбированном вагоне»? Ничтожен был бы тот народ, который из одного лишь рабского страха, терпел бы над собою издевательства *кучки* каких-то пришельцев.

Нужно решиться, что большевизм есть явление чисто русское, такое же *кровное*, как «двенадцать разбойничков», как «Тушинский вор» со своими сторонниками, как пугачевщина, как всякая вообще бесчинствующая русская *вольница*, в известные моменты подавляющая своим злобно-отчаянным *своеволием* мало развитую волю и мало развитое нравственное и религиозное сознание народа.

До сих пор в русской истории наблюдались сравнительно незначительные *колебания почвы*; теперь мы стоим лицом к лицу с гигантским землетрясением, от которого задрожала шестая часть всего земного материка. И нет нужды в том, что большевизм явил себя в форме коммунистической партии, что к нему прицепили флаг Карла Маркса и еще какие-то малопонятные для народа лозунги. Коммунизм в большевизме русском играет такую же точно роль, как титул «Государя Петра Федоровича» («для порядка» присвоенный себе Пугачевым) играл в буйном восстании казаков и крестьян.

Русская революция клокочущее извержение сплава греха, невежества, буйства и беспокойно-безотчетных исканий, которые накоплялись в народе с момента его порабощения татарами, накоплялись и под пятой воевод московских государей и под скипетром императоров, ошибочно определявших миллионные массы своих верноподанных как некую весьма мирную «серую скотинку», покорную, тихую и нерассуждающе богобоязненную.

Русская Церковь в лице своих не только высоко христиански настроенных, но исключительно духовно одаренных, *мудро прозорливых* руководителей раньше всех поняла и существо русской революции и ее вероятный конечный исход. Она, вопреки надеждам и пожеланиям большинства (особенно большинства зарубежного), не стала с государственным строем, принесенным в Россию бушующим потоком революции, не восстала против временных *форм* большевизма, но крепко противопоставила *самому существу* русского недуга свою неколеблящуюся силу. Церковь убедилась в том, что все *порывы религиозного чувства*, проявлявшиеся иногда очень внушительно в народных массах с первых моментов переворота, не имеют в себе достаточно упора и повелевающей энергии, чтобы остановить бешено текущую лаву; что лишь глубокое *религиозное сознание* способно победить смутные, сбивчивые, безумно-бредовые искания большевизма, уже теперь ощущающего свое бессилие и борющегося с ним пьяным возбуждением террора.

Православие не знало ни религиозных войн, ни крестовых походов. Не в его высоком христианском строе и трезвенном духе

исповедовать веру свою мечом, взывать к страстям толпы, хотя бы и самым как будто благородным, и на взрыве этих страстей строить свою борьбу и свою победу.

Меч и кровь — область фанатического Ислама. Лишь ущербленное западное христианство могло прибегать к ним, как к средству для не апостольского и не христианского распространения своего владычества. Но истинное Православие не может следовать по этому пути, сколько бы ни взывали к нему истерзанные и ослепленные своим страданием люди.

От Христа «испившего до конца чашу унижений и мук, от Христа связанного, потом распятого, отрекся в смущении даже величайший из Его Апостолов и убежали ученики... И Христос, провидя и смущение и измену верных, сказал: «когда вознесен буду от земли всех привлеку к себе».

Путь Русской Православной Церкви мало и трудно понятен миру — путь спокойного незлобия посреди беснующихся, путь терпения, отвергающего всякую помощь земной человеческой силы. Путь Христа, сказавшего Петру: «вложи меч в ножны». И мы русские, в большинстве нашем его не вмещаем. Не вмещает его ни оскорбленное наше сердце, ни наша человеческая любовь к нашей поруганной земле и поруганным святыням; не вмещает его и наше старое «православие», веками опиравшееся на государственный меч, то «православие», которое беспомощно и робко отступило перед огнедышащим извержением большевизма из глубины темных русских недр, и всеми слезами своих вспугнутых и усомнившихся душ не могло залить всероссийского пожара...

Церковь в лице своих верховных руководителей не отступает ни перед гонителями, ни перед теми, кто призывает ее обнажить меч «в защиту православной веры».

Незаметное для наших глаз, совершается дело духовного обновления в русском народе. Семя посеянное «при дороге» и «на каменистом месте» и в «тернии» не может «дать плода»... Еще бурлит, ища настоящего русла истины, религиозная стихия среди самих верующих. Широко, как никогда, раскинулось в России сектантство. Самое мученичество Церкви явилось соблазном для тех, которые веру свою строили на песке чувства, бытовых привычек и пассивного пребывания в ограде церковной. «Бог попустил!» как молния, опалило их ум, когда разлив богоненавистничества потряс видимые, рукотворные святыни Православия. И опаленному уму предстал соблазн сектантства: «Бог попускает потому, что и храмы и иконы были ему неуютны».

Сектантство повлекло к себе и тех, кто упрямо продолжал подзревать в Церкви враждебную силу контрреволюции, силу «старого строя», а между тем растревоженным духом искал Бога. Сектантство «всегда гонимое», пытается облечься ореолом истинного христианства, не связанного ни с каким государственным строем... Оно в некоторых случаях приемлемее и для сдавленного марксизмом сознания кающегося комсомольца...

И перед лицом безбожия, построенного на «научных основах материализма», и перед лицом рационалистических сект, отвергающих «суеверные обряды» Православия, верующий русский человек должен, наконец, осознать и исповедать свою веру; из области исключительно эмоциональной перенести ее в область сознания и творческого духа; принять Православие всем своим существом как основу жизни, как «столп и утверждение истины».

Как ни оторваны мы от России, но уже доносятся оттуда свидетельства о том, что, чем дальше, тем чаще «семя» Православия падает «на добрую землю». Не в центрах только, где сосредоточены главные силы Церкви, но в глухих деревенских углах «споры о вере» ведутся и разрешаются в течение веков неслышанным в России путем: сельский священник явившийся в деревню, где православные и баптисты состязаются в вере недоброжелательными словами и действиями, предлагает и тем и другим начать «*состязаться в любви*»...

Сияние преображенной Церкви, постепенно пробивая крошечную тьму *черной веры*, расходится с вершин церковных животворящими лучами по русской земле избитой, оскверненной, окровавленной. И в сиянии этом нет ни гнева, ни страха, ни мести, а только молитва и любовь. Молитва Голгофы, молитва распятого Господа: «Отче, прости им, ибо не знают, что делают». Любовь Христова призывающая всех измученных, растерянных, маловерных: «Прийдите ко Мне все труждающиеся и обремененные и Я успокою вас»...

* * *

Когда нападают на государство, то оно своим оружием и защищается — войной, кровавым уничтожением врага. Но когда на Церковь нападают ее внутренние враги, т. е. хотят *запретить действию силы Божией в верующих*, то эта сила Божия не может обороняться государственным оружием, она защищается оружием Христовым — духовным просвещением и спасением врага через любовь к нему. Церковь не может впасть в панику, взы-

вать к воздействию материальной силы, иначе это будет не Церковь в ее соборной полноте и благодати Св.Духа, а лишь собрание номинальных христиан, выронивших из рук оружие веры и любви.

Церковь, сама не посягая на жизнь и душу согрешившего, не может и ополчаться на него тех, которые хотят его погибели. Если бы даже и удалось материальному оружию истребить грешников, то такая победа не только не будет победой Церкви, а свидетельством ее бессилия, ее покинутости Христом. Церковь никакого преступника не может ненавидеть, она ненавидит только *грех, его одолевший*, и только с грехом борется, противопоставляя натиску греха и злобы слова Христовы: «не бойтесь, Я победил мир». Ибо если она воистину Церковь, а именно подлинное Христово Тело, то она должна и действовать по разуму Христову. А борьба кровопролитным оружием есть действие не по всеблагому разуму Христову, но по страху и злобе человеческим. И такая борьба *греха не убивает*, хотя и убьет согрешившего, — мало того: она усиливает и порождает грех.

Слова «*врата адовы не одолеют*» (Церкви) отнюдь не означают того, что в какой-то момент материальная человеческая сила избавит Церковь от гонений, поставит ее в полную физическую безопасность... Христос ни апостолам, ни всем своим истинным последователям не обещал безопасности, говоря: «и будете всеми гонимы за Имя Мое»... «Врата адовы» разверзаются часто перед Церковью не со стороны только ее явных гонителей, но и со стороны заблуждающихся ее последователей, искушающих Церковь соблазном меча, обеспечивающего ей «тихое и мирное житие» и ту «свободу совести», которую так легко преодолевает в благополучном западном мире не воинствующее и безумно большое безбожие русских «разбойников», а спокойный, сытый «культурно»-самоуверенный буржуазный атеизм.

Католическая инквизиция была свидетельством того, что на западе притупилось до бессилия оружие силы Христовой. Православие же охранялось лишь щитом благодати Св.Духа.

Если думать, что Русская Церковь спасена будет только государством или через государство насильем и мечом, то надо отказаться от того члена Символа веры, который исповедует «Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь», а затем уже отказаться и от веры во Христа, ибо если Тело Его немощно и без охраны мирских стражей, не живет, не животворит и не спасает, то и Христос не Богочеловек и вера в Него напрасна...

А веровать в Церковь не значит только посещать богослужение и держать посты, но «во вся дни живота нашего», даже в са-

мые лукавые дни, ощущать и сознавать ее *надмирную незыблемость и истину* и исповедовать эту незыблемость и эту истину, если и «ни одного храма рукотворного не останется, если пророчества прекратятся, и языки умолкнут и знание упразднится», ибо «любовь никогда не перестает».

Быть христианами настолько недостижимо трудно, что без помощи Христа не вступить человеку на «узкий путь», не приблизиться к «тесным вратам» Царства Божия. И не приемлют «мехи ветхие» нашего полуязыческого сознания той правды истинного христианства, которую несет миру преображенная Русская Православная Церковь под ударами своих врагов, среди недоумения и ропота «ревнителей веры».





Г. П. ФЕДОТОВ

Проблемы будущей России

Церковь

О Церкви в новой России можно говорить в двух планах. Рассматривая извне, это частная тема — тема об отношении государства к православным культовым организациям. Взятая изнутри, т. е. по существу, это тема безмерная, тема вселенская, в которой скрыто решение и всемирно-исторических судеб России. Минимализм и максимализм одинаково уместны в отношении к церковной проблеме. И, что особенно значительно, — между обеими установками нет зияния: это единственная сфера реальности, где малое, земное, человеческое соединяется с величайшим, небесным и божественным. Поэтому лишь здесь дано преодоление острого русского противоречия: между бескрылой практичностью и утопической беспочвенностью.

А) ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ

Еще не закончено трагическое разворачивание революции. Еще мы не знаем, где остановится ее богоборческая ярость. Будут ли закрыты все храмы в России и уничтожен публичный культ, как это намечено пятилеткой «безбожников»? Или экономизм большевиков возьмет верх над их изуверской теологией и заставит их остановиться перед тем, перед чем не отступили чистые теологи якобинского руссоизма.

До сих пор можно лишь констатировать: 1) Революции удалось оторвать от религии широкие массы, воспитав религиозный индифферентизм в большинстве и выковав активное богоборчество в ничтожном численно, но весьма энергичном меньшинстве. 2) Революции не удалось уничтожить православной церкви, которая в гонениях проявила большую духовную силу и способность

к творческому возрождению. 3) Революции удалось расколоть православную Церковь на несколько — около десятка — организаций при наличии многомиллионного и растущего сектантского движения в народных низах. Этого достаточно, чтобы сделать невозможной — разумно и серьезно — в послереволюционной России государственную церковь. Лишь политическая реставрация могла бы произвести этот эксперимент, одинаково роковой и для Церкви и для государства. Внутренний религиозный опыт, выстраданный русской церковью, заставляет ее дорожить свободой от государства. Этот принцип, еще недавно бывший лишь доктриной либеральной богословской школы, теперь завоевал признание в мистическом сердце церковности. Еще на периферии, и притом либеральной периферии (парадокс истории) сказываются соблазны огосударствления церкви: ее перекраска в защитные революционные цвета. Но путь *патриарха Тихона** — т. е. основное русло православной церковности — пролегает посередине между староверием православного самодержавия и обновленчески-сергианским оппортунизмом революционной синодальности. Нет сомнения, что прекращение религиозного террора и связанных с ним искушений (банька 40 мучеников), будет означать победу «аполитической» церкви.

Перед этой Церковью открывается эпоха трудов и подвигов. Медленное завоевание народных масс потребует серьезной научной культуры и совершенной перестройки пастырского миссионерского аппарата. Раскаленные добела мистические энергии ждут новых форм церковно-социального служения; новых братских и орденских организаций социального монашества. Наконец, изживание расколов возможно лишь в опыте истинной *соборности**, предполагающей большую широту духовных течений, поскольку они не разрушают единства церкви и ее православного исповедания. Мистики и рационалисты, реакционеры-романтики и либералы-модернисты могут и должны вести свою борьбу на паперти общего храма. Только литургическое общение спасет от образования новых, как мистических, так и рационалистических сект, слагающихся уже на основе богословской культуры и потому более опасных для церковного единства. Без государственного принуждения, привычного в течение веков, и без монархического *папизма*, строение церковного единства представляет постоянную и трудную задачу, настоящий подвиг соборности, к которому призвано ныне русское православие.

От нового государства церковь вправе ждать лишь признания ее свободы. Значит ли это, что их отношения выльются непременно в классическую форму «отдаление церкви от государства»?

Эта формула может покрывать самое разнообразное содержание: от скрытого или открытого гонения на церковь (Франция, СССР) до тесного сотрудничества (Америка). В России нет политической почвы для *антиклерикализма**. Православие уже доказало, вопреки 1600-летней традиции, свою способность примиряться со всевозможными формами власти. С другой стороны, всякая власть, дорожающая национальной культурой, не может отталкивать церковь — в России хранительницу самых чистых и глубоких национальных традиций. Отсюда основания надеяться, что свобода Церкви в грядущей России не будет свободой изгоев и изгнанников. Государство имеет возможность, не изменяя своей религиозной нейтральности, оказывать церкви серьезную поддержку: путем обеспечения религиозного (факультативного) преподавания в школе — для всех исповеданий, — путем материальных затрат на содержание храмов, признанных исторической и художественной ценностью, без профанирующего обращения их в музеи. От дальнейшего на первых порах лучше отказаться: субсидии обязывают и связывают. Церковь, политически лояльная по отношению к государству, должна сохранить перед ним независимость своего нравственного суда.

Здесь открываются пути для медленного, молекулярного сращения православной Церкви с тканью нового демократического общества. Священники-кооператоры и деятели профессионального движения, епископы-ученые заполнят ров между церковью и миром. Россия приучится видеть в рядах церкви лучшие кадры своей интеллигенции. И церковь благословит народ трудящихся и его власть, как благословляет она всякую плоть человеческую и всякую душу, не противящуюся Христу. Ее высшим удовлетворением будет видеть своих сынов правителями России, мужественно исповедующими свою личную веру, задолго до того, как крест осенит Россию, и купол Церкви покроет ее культуру.

Б) ЦЕРКОВЬ И РОССИЯ

Россия без креста, Россия — географическое место борьбы религий и сект, — ни один православный человек не примирится с этим. То, что кажется нормальным в самой ненормальной из цивилизаций — вавилонское смешение языков — для нас нестерпимое уродство, тяжелый недуг вырождения. Мы жаждем целостного единства жизни и творчества. Нас мучит мечта о всенародном действии, о внехрамовой литургии, которая творится царственным священством христианской нации. Мы видим ан-

гела русской церкви в разодранных ризах, безутешного о погибшей красоте, и спасение остатков не примирит нас с отступничеством избранного народа.

Послереволюционная Россия — отяжелевшая, грубая, вся в алчности земного хлеба и в гордости земного могущества — Россия тракторов и пушек не может быть страной великой культуры. Сейчас бессмысленны мечты о перевале за исполинский хребет XIX века. Русский XIX век надолго останется непревзойденной вершиной нашего классицизма. Толстой, Достоевский, даже Пушкин были голосом христианского тысячелетия. За их личной гениальностью стоял углубленный и просветленный христианством гений народа. Так ощутима крестьянская (= христианская!) деревня за графом-мужиком Толстым и монастырь за грешным Достоевским. Не в занятии сельскохозяйственным трудом и не в близости к земле-природе смысл народничества, как религиозной категории. Смысл его в народном массиве, хранящем память о древней правде и красоте. Европа этот массив давно разрушила, и крестьянин обернулся в ней «аграрием». В России он разрушен с революцией. Теперь у нас нет «народа», как нет интеллигенции. Остались «хлеборобы», «работники земли и леса», забывшие все начисто, *tabula rasa* для сельскохозяйственной арифметики.

Где, откуда на этой убогой земле подняться национальному гению? Не заменит его и изощренность мастерства, искушенность культурной традиции, чем живет Запад; Россия порвала все традиции, кроме традиции презрения к мастерству.

В России есть лишь один центр для духовного собирания народа. Есть сердце России, и пока оно не перестало биться, нельзя говорить о смерти нации. В Церкви, сжавшейся, сдавленной в темной, подземной темнице, сохранились огромные, еще небывалые духовные силы. Они ждут своей актуализации. Придет пора, когда эта актуализация предстанет для них не в личном подвижничестве, а во всенародном служении. Это будет началом воскресения России.

Потеря «христианского народа» имеет и свое положительное значение. Благочестивая старушка перестает быть идеальной представительницей православного мирянства. Вместе с ней отпадает и бесхитростная установка на темноту. Христианство снова становится — как в Киеве и в Москве, как в Византии и в Риме — религией духовной аристократии. Творящие культуру слои освящают ее в купели мистерий, и оттуда воды ее текут до самой глубины народной жизни. Восстанавливается истинная иерархия духовного творчества нации. Вместе с прекращением

рокового разрыва между «духовной жизнью» и «духовной культурой» создаются предпосылки для оцерковления культуры.

Оцерковление культуры — это наша христианская утопия, которую мы противопоставляем всевозможным утопиям современности. Все остальные утопии реализуются в ней.

Оцерковление для нас — не подчинение внешнему авторитету Церкви. Оно есть осуществление религиозно-культурного единства, при котором Церковь не противостоит культуре, но творит ее в своих недрах. Это понятие не отрицательно-ограничивающее, но творчески-положительное. Его предпосылкой является не только признание миром религиозной правды Церкви, но и пробуждение в Церкви творчески-культурных сил. В этой утопии находят свое утоление и тоска художника по единому монументальному стилю, немислимом вне религиозной цельности, и тоска ученого по синтезу рассыпающейся груды научнообразных конструкций. Лишь в этой утопии вавилонская башня культуры становится храмом, оправдывающим свое священное имя Babel. Купол святой Софии, как земное небо, спускается на исполкинские столпы вселенского храма. А вокруг храма уже видны очертания нового града — христианской общественности.

Два недуга, которыми больно человечество — иные думают, смертельно — ненависть классов и ненависть наций — принципиально разрешимы лишь на почве христианства. Не капитализм, т. е. анархия личного произвола, и не коммунизм, т. е. деспотия общества, а искомое и трудно определяемое равновесие личных и коллективных хозяйственных волей. Кто же будет арбитром между личностью и государством? Нельзя сомневаться, что одним из существенных факторов решения социального вопроса является психологическая установка — на личность и общество одновременно. Но лишь в христианстве возможно парадоксальное равенство: часть = целому. И лишь в православии — о, конечно, в возможности — даны предпосылки соборной общественности. Достоевский был прав, говоря, что Церковь — это наш русский социализм¹, — прав, в смысле предвидения грядущего. Тщетно многие обращаются к современной России за решением социальной проблемы: для этого в ней отсутствуют и материальные и моральные предпосылки. Но невозможное сегодня отодвигается в будущее. Из обломков коммунистической и капиталистической стройки медленно воздвигнутся стены христианского града.

Современное язычество с его самодовлением национальных культур делает невозможным сожительство и сотрудничество народов. Война в христианстве — по крайней мере, война между

христианскими народами — всегда остается делом грешным и постыдным. В нашу историческую эпоху — на другой день после мировой войны — раздался явственно голос христианских церквей о давно утраченном единстве. Но католичество, в самом имени своем несущее обетование единства, не может осуществить единства в свободе. Православие оказывается и здесь центральным материком христианского мира. Между ним и протестантизмом уже устанавливается единство, если не веры, то любви. Православие уже не хочет уступать протестантизму духовной свободы, но показывает ему возможность духовной общности. Проблема соединения церквей необычайно трудна, но сближение Церквей, практическое единение христианства становится в порядок дня.

За расколами христианского мира встает во всей своей остроте великий спор между Востоком и Западом. Восток, начавший на наших глазах эпопею своих освободительных революций, скоро вступит в эру завоевательной экспансии. Россия, его ближайшая соседка, Россия, насыщенная восточными влияниями, становится призванной посредницей между Азией и Европой. Она имеет все основания смотреть с сочувствием на освободительное движение великих древних народов. Она может обильно и без вреда для себя черпать в сокровищнице их культуры. Но она не предаст христианства и духовного первородства эллинизма, которым она усыновлена. Если христианству, освобожденному от позорной связи с колониальными злодеяниями белой расы, суждено вырваться из роковых границ греко-римского мира, то православие, конечно, всего ближе миру Востока. Византия так много впитала в себя этого Востока, задолго до вторичной ориентализации Московского царства. Древняя славянская мечта об Индии — мечта русских былин и сказок — осуществится не в виде новой, третьей по счету Индийской империи, а в виде новой индийской Церкви, в которой воскреснет почти угасшее христианство ап. Фомы. В свете нового возрождения — возрождения Востока, — не мечтой, а точным историческим фактом становится центральное положение России в мире. В наше время неслыханных исторических унижений, пред лицом национального отступничества России, снова раздаются голоса о ее христианском призвании. Мессианская идея — ветхозаветно-реакционная — не имеет права на бытие в христианстве. В православии особенно раскрывается идея христианского призвания всех народов и их соборного единства, исключаящего подчинение: и Риму, и Царьграду, и Москве. Но остается объективная истина особой тяжести служения, возложенного на Россию, и — в прошлом — щед-

рости ее даров. Нельзя только забывать об отступничестве России и вытекающей из него утрате харизм. Лишь через длительное очищение, через суровую аскезу смирения (мессианство — гордыня) лежит путь к земле обетованной. Лишь с этим условием чаемая нами утопия перестает быть мечтательной и вредной.

И в самой смелой из утопий нельзя забывать об иерархии состояний, о годах духовного роста. Оцерковление культуры, к которому мы стремимся, многие именуют православной *теократией**. В понятии теократии на первый план выдвигается идея христианского государства или христианской власти. И вот здесь необходимо сказать со всей решительностью и силой: да, государство подлежит оцерковлению, но государство есть последнее, что подлежит ему. Из всех культурных сфер государство столь тяжко насыщено грехом, столь несомненно несет печать основателя — *Каина**, что реальная христианизация его встречает наибольшие трудности. Мнимая же или словесно символическая его христианизация ощущается современной христианской совестью — более чуткой, чем совесть предков — как невыносимое лицемерие. Нет более страшной мысли, чем та, что Христос, распинаемый в России большевиками, будет распинаться в ней православным царем. Дело не в том, что христианская теократия предполагает невозможное состояние безгрешности. Но она во всяком случае предполагает такую иерархию ценностей, при которой все земное подчиняется Царству Божию. Совершенно ясно, что душа человека, его мысль, его творчество, его трудовая жизнь должны прежде получить помазание Церкви, — лишь тогда будет благодатен и его меч, которого он не может обнажить в порядке природном без страсти и злобы.

Но в плане утопии, в которой нет счета ни поколениям, ни векам, можно мыслить — и должно мыслить — христианскую Россию, Россию правды и свободы, которая достойна быть увенчана православным венцом. Незачем думать, что этим венцом может быть лишь царская корона. Если грядущая Россия будет страной народовластия, то она найдет церковные формы его освящения. Как древний Израиль, как православный Новгород, Россия может осуществить народную теократию. Всенародность государственного служения раскроет себя, как выражение церковной соборности. Весь народ будет увенчан и помазан в лице своих вождей и судий. Но здесь порог, у которого останавливается и самая смелая из утопий.





А. В. КАРТАШЕВ

Русское христианство

Божественное Откровение не есть механический диктат с неба человеку «неизреченных» Божиих слов. Апостол Павел поведал нам, что он удостоился быть восхищенным в рай и слышать там «неизреченные глаголы» — *arheta remata*, но их нельзя сказать человеку прямо (2 Кор. 12: 4). Божественные глаголы, по внушению Духа Божия с разной степенью ясности и совершенства воспринимаются и пророками, и всякой верующей душой. Они разнообразно воплощаются в слове устном и письменном, равно как и в религиозных установлениях. Субъективная призма человеческого духа, различно преломляющая вдохновения Святого Духа в разных лицах, в разных народах и в разные времена, придает Божественному Откровению человеческую плоть и кровь. Богодухновенное разумение людьми Божественного Откровения включает в себя при этом неизбежно некоторые относительные черты, связанные с языком, культурой, национальностью, физической символикой. Так получаются разные типы понимания и переживания христианства: христианство эллинское, римское, восточное, западное. В таком порядке есть и русское христианство. И это закономерно и нормально. Это ценное сокровище веры, а не какой-то внешний нарост и шлак, подлежащий тщательному устранению с ядра чисто Божественного Откровения. В конкретности нам не дано обладать абсолютной божественной формой истины. Конкретно нам дана только «богочеловеческая» ее форма, так сказать, «абсолютно-относительная». Для христианина это не парадокс, а священная антиномия *Халкидонского** догмата, спасающего нас от противоположных ересей — *несторианства* (неверующего фольклора) и *монофизитства** (псевдохристианского спиритуализма).

Конечно, в этих вопросах есть некая осязаемая грань, за пределами которой уже начинается собственная область позитивистического фольклора. Но верующему взору открывается и другая

духовная грань, за которой относительные фольклористические факты становятся символами и отражениями истин и сил божественных. «Слово Божие» звучало и звучит не только на еврейском и греческом, но и на латинском, и германском, и славянском, и на всех языках мира, калейдоскопически преломляя в них и в душах разных культур тайны Откровения.

Когда мне задают вопрос, есть ли у русского народа и у русской церкви свое характерное переживание и понимание христианства, не задумываясь отвечаю: конечно, есть. И не только как фольклористический курьез, и не уклонение от вселенской истины церкви, а именно как обогащение вселенской истины своеобразным опытом.

Попытаюсь указать несколько характерных черт русского христианства, не осложняя дела никакой подробной аргументацией, которой я располагаю.

Русский расовый и национальный темперамент, как и у других народов, конечно, является продуктом очень долгой истории. Он сложился еще в доисторическое время. Уже на заре русской истории, в VIII и IX вв., еще до крещения русского народа, в отрывочных сообщениях о его характере у византийских и арабских писателей, мы замечаем присутствие в наших полуславянских, полунорманнских, полуфинских и полутюркских предках любви и склонности к двум противоположным крайностям, известную всем из русской литературы трагическую «широту» русского характера, которая пугала самого Достоевского. «Широк русский человек, я бы его сузил», — писал он. Это стихийность и страстность, не сдерживаемая достаточной волей и дисциплиной. Вероятно, тут дело не в одной пресловутой «славянской душе», но в своеобразной смеси ее с душой тюркской и финской. Как бы то ни было, такой народ при встрече с христианством не мог отнестись к нему слишком умеренно и сдержанно. Не мог быть, по образному положению Апокалипсиса, «ни холоден, ни горяч» (3: 15—16). Он отнесся к христианству с горячей ревностью, сначала с насмешками и ненавистью, как к некоему безумию — «юродству» (при буйном кн. Святославе — IX в.), а потом с энтузиазмом самоотречения (при создании Киево-Печерского монастыря в XI в.), как к радостному, аскетическому завоеванию Иерусалима небесного. Необузданный язычник-дикарь, стихийно и безвольно отдавшийся оргиастическому пьянству и распутству, потрясен был до глубины души, что есть иной идеал почти бесплотной, почти ангельской жизни и есть люди-герои, которые так могут жить. С какой-то иранской, дуалистической остротой древнерусский человек почувствовал звериность и грязь

своей жизни в плоти и потянулся к светлой, чистой, освобождающей его от плотской грязи жизни небесной, «равноангельской», т. е. к жизни аскетической, монашеской. Новообращенный, еще вчерашний язычник, как показывает летопись Киево-Печерского монастыря, предался самым смелым аскетическим подвигам: зарыванию себя в землю по горло, ядению только сырой зелени, затвору в темной и сырой пещере под землей, отдаче своего тела на съедение болотным комарам и т. п. Это было, конечно, героическое меньшинство новообращенных христиан. Но вся остальная масса людей, живших в мирской обстановке, восхищенно преклонилась пред этими героями Христовой веры. Признала их как бы единственными настоящими христианами, как бы искупителями всех мирян с их грешной, мирской, языческой жизнью, не могущей привести к спасению. Отцам духовным приходилось утешать и удерживать их духовных детей в их мирском состоянии. Те порывались все бросить и стать монахами. Дело князя, служба государству и обществу, торговля, хозяйство — все мирское казалось им препятствием к спасению души. По крайней мере перед смертью русские благочестивые люди спешили принять монашеский постриг, чтобы предстать пред небесным Судьей «настоящими христианами». Христианство было понято как аскеза в форме отречения от мира, монашества. Это — несение креста Христова. Это — приводящее в рай «мученичество».

Характерное для всего восточного христианства крепкое воспоминание о первохристианском периоде мученичества за Христа нашло в славянской и русской душе особый чувствительный отклик. Евангельский греческий язык (Деян. 1: 8) и римское право обозначали верность евангелию, как *martyrion* «свидетельство». Славянина задело за живое в этих «свидетелях» их физическое страдание — «мука». Славянин отметил своим словом сентиментальный момент: перенесение истязания, пыток, муки. Страдающий Христос предстал русскому сердцу как Первый Мученик. Все последователи Его тоже должны быть мучениками по плоти, самоистязателями, аскетами. Аскетический устав и культ, елико возможно, переносится из монастыря в семейную, домашнюю, частную жизнь хотя бы символически. Стиль монастырского благочестия, как некое благоухание среди смрадной житейской суеты, по возможности сообщается всем сторонам домашнего обихода. С молитвой вставать и ложиться, начинать и кончать всякое дело, пищу и питье — так создался «Домострой», устав жизни семейной в духе устава жизни монастырской.

Но дом и семья есть все-таки слишком мирское, слишком грешное место, чтобы мочь тут вознестись душой на небо. Настоящее небо на земле — это монастырь, где все — молитва, все — богослужение, все — благолепие и красота духовная. Душа жаждет этой святой «субботы», чтобы сколько-нибудь отдохнуть от саднящей боли грехов и житейских попечений. В монастырь, в монастырь! На день, на неделю, больше!... Там говение, исповедь, причастие, духовная баня, омывающая от грязи житейской. Кто раз вкусил этой сладости, кто побывал «в гостях у Бога», тому соблазнительно длить это наслаждение или повторять его.

Тут мы встречаемся с другим вариантом того же аскетического благочестия — со странничеством по монастырям и святым местам. Оно так понравилось новокрещенным русским людям, что уже в XI веке мы видим их толпами идущих по монастырям Афона, Греции и Палестины. В XII веке русские иерархи издавали даже ограничительные и запретительные правила против злоупотребления странничеством: так много людей отрывалось от работы в ущерб государству и народному хозяйству. Но с ростом собственных русских монастырей паломничество непрерывно росло. Во все времена года, но преимущественно весной и летом, толпы богомольцев в тысячи и десятки тысяч переливались от Карпатских гор, от Лавры Почаевской, через Лавру Киево-Печерскую и Московскую — Троице-Сергиевскую до Соловецкого монастыря на Белом море и обратно. Некоторые и в других направлениях пересекали Русь, поперек, от западного Псково-Печерского монастыря до мощей *святителя Иннокентия** в Иркутске у Байкальского озера. В то время как светски настроенные русские интеллигенты знали только одно направление для своих путешествий — на Запад: в Германию, Швейцарию, Италию, — и почти не видали христианского и библейского Востока, простонародная мужицкая масса от 15 до 30 тысяч человек ежегодно обходила святыне места: Царьград, Афон, Палестину, Синай, город Бари с мощами *св. Николая Чудотворца*. Все это устраивалось Русской Церковной Миссией и Императорским Палестинским Обществом чрезвычайно дешево и удобно. И сейчас еще, когда из-за железной цепи большевизма, сковывающей русский народ, ни одна народная душа не может вырваться на волю и подышать свободным воздухом святых мест Палестины, там, в осиротевших русских зданиях, печально доживают свой век сотни застрявших еще со времени войны старых русских паломников, преимущественно женщин.

К массе монастырских богомольцев примыкала еще целая странствующая армия сборщиков на построение храмов, сборщи-

ков-монахов в пользу самих монастырей и толпы нищей братии, распевавшей духовные стихи. Получалась так называемая «Бродячая Русь», в которую вливался и элемент не религиозный, элемент чистых бродяг. Конечно, все это наследие доисторического кочевнического брожения племен по широкой русской равнине, оставшееся в русской крови и преобразившееся в русской душе в мечтательность и искательство «нового града», Иерусалима, сходящего свыше. Свойственное восточному христианству, сохранившееся от апостольского века ожидание конца истории со вторым пришествием Сына Человеческого нашло в этом «странническом» русском сердце наилучший отклик. Если кто-нибудь из христианских наций так сочувственно и так радостно воспринял апостольское слово, что «мы не имеем здесь пребывающего града, но грядущего взыскуем» (Евр.13: 14), так это русские. Можно бы привести много фактов в этом духе из области и церковной, и сектантской русской религиозности. И даже внецерковная интеллигентская русская идеология полна этим порывом к катастрофическому концу истории и встречи какого-то нового мира. Характерно, что доисторическая антропология находит следы двух катастрофических исчезновений на русской равнине когда-то живших на ней рас. В безжалостном разрушении большевиками исторического, духовного наследия русской культуры как будто отражается эта привычка к катастрофам. Нигде, особенно на Западе, христианская *эсхатология** так не близка, так не свойственна христианскому благочестию, как в России. *Бартуанство** в сравнении с русским эсхатологизмом представляется какой-то запоздалой и надуманной концепцией. Легкое воспарение над тяжелой инерцией исторического позитивизма — это черта наиболее архаическая, первохристианская в русской религиозности. Русские — это современные фессалоникийцы, дети Павла.

Не в одном только монастыре и странничестве русский человек ищет возвышения души своей к Богу. Ближе всего для него приходский храм — церковь. Это самый доступный путь к небу. Это — кусочек неба. Самая наружность храма сравнительно с жилищем русского крестьянства уже говорит о себе. Среди деревянных, темных, покрытых соломой, часто жалких хижин, напоминающих жилища первобытных людей, сияет белизной обыкновенно каменный, выбеленный, высокий, по возможности затейливой архитектуры, с высокими куполами и золочеными крестами храм, с несущимися с его колоколен большею частью веселыми звонами и трезвонами. Один взгляд, брошенный крестьянином на свою церковь, уже подымает его дух и освобож-

дает от «власти темной земли», рыться в которой он обречен всю жизнь. Обыкновенно он при этом снимает шапку и крестится. Там, в церкви, все отличное от обыденного. Там свет, сияние, позолота, серебро, парча, ценные камни, множество лампад, свеч, паникадил. Там все непохожее на светскую роскошь. Там нет кружев, нет цветов — это слишком мирское. Там только особые «священные» материи, «священные» рисунки и краски, «священные» запахи, «священные» напевы и голоса. Чтобы ничто не напоминало о земном. Русский человек страдает в церкви от бедности, от недостатка икон. Его удовлетворяет только церковь, расписанная целиком стеной живописью и увешанная иконами, не говоря об иконостасе. Он хочет, чтобы каждая точка церковных стен говорила о небе. Он хочет быть сплошь окруженным Херувимами, Серафимами, всеми небесными силами, патриархами, пророками, апостолами, мучениками и всеми святыми. Русский человек не любит в одиночестве подходить к Богу. Это ему кажется ложным героизмом и гордостью. Наглядно окруженный ликами святых, он радостно чувствует, как много у него «родственников во плоти» на небе, как он может не отчаиваться в спасении и дерзать в их «человеческом» окружении быть «в гостях у Бога». Русский человек мыслит не отвлеченно, а образами, пластически. Он художник, эстет и в религии. Икона в его глазах приобрела особое значение — легчайшего пути сделать невидимую Церковь видимой. И неудивительно, что восточно-греческая икона, сама по себе высокое создание искусства, именно в России, в русских школах новгородской и московской (XIV—XV вв.) и даже строгановской (XVII в.), достигла такого совершенства и высоты, которые являются пока предельными в иконографии. К высокому византийскому наследству древняя Русь прибавила еще стиль и тончайшую технику искусств китайского и персидского, переданных русским «*зографам*»* через посредство придворных мастеров ханов русской Золотой Орды. Получилось творческое достижение, мистические чары русской иконы, «богословие в красках», по выражению кн. *Е. Н. Трубецкого**.

Как славянин, природный художник и певец, русский человек вложил в свое церковное пение столько искусства и силы, что, подобно иконе, и свое церковное пение, как в творчестве, так и в исполнении, несомненно, поставил на первое место в мире. Могуществом и гигантским звуком своих колоколов он также превзошел всех. В красоте и благолепии богослужебных церемоний нет равного русскому стилю. В храмовом, в культовом благочестии у русского человека, несомненно, максимум его пафо-

са. Частицу этой храмовой божественной красоты он старается перенести в свой дом. В древней России почти каждый зажиточный человек имеет свою домовую церковь. Каждый крестьянин имеет свой «красный угол»¹, наполненный иконами. Всякий, входящий в дом, сначала сделает три поклона с крестным знаменем иконам и лишь после этого по-светски здоровается с хозяевами.

Церковь, со всеми чарами ее красоты, была в течение тысячелетия светящим и греющим, животворящим солнцем среди бедной, унылой, особенно в долгие, снежные зимы и дождливые осени, северной русской деревни. Не более столетия прошло, как народная душа стала систематически питаться школой, книгой, зрелищами и некоторыми искусствами! 1000 лет единственным светом, радостью и всей решительно культурой для русского народа была его церковь. За это он и любит ее. Она была почти на его родном языке и потому была для народа школой знания, богословского в частности. Церкви, дававшие латинскую библию и латинскую литургию, должны были тратить особые усилия на катехизическое обучение народов. Русский народ учился непосредственно из церковных чтений и богослужебных песнопений. И самый литературный язык его все время держался в близости от языка церкви.

Каким историческим невежеством и какой клеветой звучат утверждения (агента большевиков) Dr'a I. Hecker'a, будто русская церковь совсем не учила народ христианству². Кто же тогда создал этот «христианнейший народ», названный Достоевским «богоносцем»?

Вложив столько своей души в культовое благочестие, русский человек не мог быть невнимательным и безразличным, когда в XVII в. правительство царя *Алексея Михайловича** и патриарх *Никон** нетактично приступили к исправлениям богослужебных книг и обрядов. Лучшие, наиболее ревностные, огненные в своем благочестии души тогда отпали от официальной церкви и породили прискорбный для России раскол *старообрядчества**. Во всей истории христианства никогда и нигде не наблюдалось подобного явления раскола из-за обрядов. Ни в церквях высокого уровня просвещения, ни низкого, как в некоторых еретических церквях Востока. Что же это — позор русской церкви, языческая форма христианства? Ничуть. Это просто несравнимая, математически несоизмеримая форма переживания христианского откровения, особый мистицизм, которых не знают другие народы. С самого начала русского христианства мы наблюдаем у русских необычайную, мелочную, суеверную приверженность к

раз принятому литургическому слововыражению или обряду. Наши учителя — греки многое передали нам, и мы покорно восприняли, например, в сущности чуждую нам острую вражду к латинству, но «обрядоверию» научить нас не могли, потому что сами они в сравнении с нами в этом отношении и были, и остаются бóльшими либералами. Русским паломникам на православный Восток греческое отношение к храмовой святине представляется просто небрежностью и грехом. Русские оказались особенно чувствительными к тому общеизвестному религиозно-психологическому факту, что всякого рода предметы, слова, формы и традиции, принятые в церковном употреблении, приобретают от соприкосновения с абсолютной, божественной сущностью церкви особо священное значение, вызывают к себе у верующих особую благоговейную осторожность. Все (даже мелочи физические — металл, материи, рисунки), попадающие в церковное употребление, приобретает налет вечности, так сказать, «этернизируется». Как растения и цветы, брошенные в горячий источник Карлсбада в *Sprudel*, петрифицируются, окаменевают. Теоретически мы в этом явлении рационально сталкиваемся с величайшей, непостижимой антиномической проблемой философии, догматики и мистики: как Бесконечное соприкасается с конечным, Бог с тварью? Это — проблема, типично разделяющая умонастроения Востока и Запада, как показала последняя гениальная вспышка эллинской метафизики в XIV веке, во время так называемых *исихастических споров*³. Запад остался с *Фомой Аквинским** и его учеником *Варлаамом Калабрийским**, а Восток с *Григорием Паламой*, архиепископом *Фессалоникийским**. Последний был даже канонизирован за свой метафизический подвиг. Русский религиозный опыт оказался наиболее решительным и адекватным оправданием исихастического богословия. Если, по богословию Григория Паламы, Бог в своей чистой Сущности не вмещается в лицах и вещах тварных, то в своих «энергиях», т.е. действительных актах, он реально и существенно им сообщается и присутствует в них. А вещи и лица, в благодатном, аскетическом подвиге удостоившиеся этого обитания в них Бога, сами через это «*обожаятся*» (*theosis*)*. Церковь есть сокровищница бесчисленных «энергий» Божиих, «обоженных» объектов: пророки, святые, слова Священного Писания и церковных молитв, самые имена Божии, чудеса, чудотворные иконы и мощи, все освященные предметы — все это сосуды Самого Божества. Ни один из народов, крещенных греками, кроме русских, не воспринял с такой силой этого как бы физически ощутимого присутствия Бога в тварных, материальных, но благодатно преображен-

ных церковным освящением вещах. Русский в храме, прикасаясь к каждой точке, ощущает как бы бегущие повсюду электрические токи божественной силы и святости. Он как бы физически сотрясается ими. Для него немислимая дерзость и тупость, зайдя в алтарь, хотя бы на минуту положить свой зонтик на престол, как это делают в Греции, или встать на престол ногами, чтобы обтереть пыль с подсвечников, как это делают повсюду в римско-католических церквях. Сама русская правительственная иерархия делала в этом отношении роковые ошибки, ибо сама в сильной степени отравлялась западным рационализмом через свои школьные учебники, заимствованные у Запада. Так было в XVII в., когда создался печальный раскол старообрядчества. Так было и недавно, на наших глазах, в 1912—1913 гг., когда группа русских афонских монахов, продолжая в точности традицию исихастов, объявила, что «имя Божие и есть Сам Бог». По недостатку образования и из полемического задора они, как и старообрядцы XVII в., огрубляли понимание этого тезиса. Это дало повод русской церковной власти одержать над ними легкую внешнюю победу. Свободное, неофициальное русское богословие встало на защиту этих так называемых «*имяславцев*»*. Известный русский религиозный философ *Вл. Соловьев** в этом курсе восточной мысли употреблял термин «богоматериализм». Не будем пугать западную мысль этим причудливым термином, но скажем так, что русскому благочестию присуще особо острое ощущение Бога в материи. Но это не имеет ничего общего с пантеизмом. Как раз наоборот, это исключает всякий пантеизм, всякую физическую, автоматическую «повсюдность» (*ubiquitas*) Божества. Божественные «энергии» обитают лишь в душах и вещах благодатствованных. Все же прочие предметы или души, не достигшие путем подвига или церковного освящения благодатствования, часто не нейтральны, а наоборот, служат сосудами антибожеской, нечистой силы, орудиями злых духов. Это не *pan-theismos** как данное, а *pan-en-theismos** как должное. Это задание для христиан и для церкви, чтобы собрать «все-в-Боге» и уготовать подвигом благочестия пути вселения «Бога-во-все» (1 Кор.15: 28). В этом живом ощущении обитания Бога в земной святыне — корень русского обрядоверия, «старообрядчества», а не в элементарном невежестве или языческом суеверии, как это рисуется людям безрелигиозным. Недостаток научного образования, конечно, запутал обрядовый спор в XVII в., но существо его состояло не в грамматических или археологических спорах, а в мистике и теургичности русского культового благочестия. Прикосновение к раз установившимся формам богослужения было до нестерпи-

мости болезненно, ощущалось русскими как профанация святыни.

Русские христиане, жаждавшие всей душой свести Иерусалим небесный на землю, чтобы вся жизнь земная — в добывании хлеба насущного, в пище и питии, в строении дома, семьи, хозяйства, государства — была освящена молитвами и благословениями церкви, постепенно в устроении всей земли своей, в создании на ней большого государственного тела, сплошь покрытого храмами с множеством крестов на их крыльях (храм не мыслим без сияющего как бы в небе креста на его верхушке), увидели воплощение Царства Христова на земле и назвали свою землю «святой Русью». Количество святыни, число святых, чудотворных икон, мощей, чудес, подвижников, богоугодных людей рисовалось русским все возрастающим и накапливающимся на Святой Руси, так что все камни и все дерево ее зданий становились освященными, обмоленными, благодатно преображенными среди остального, менее священного, более нечистого и в ритуальном небрежении погибающего мира.

Как же на почве такой религиозной психологии, как бы возвращающей нас к мистике ветхозаветной ритуальной *левитской** чистоты, переживаются русской душой основные догматы христианства: отношение ее к Спасителю нашему, Господу Иисусу Христу, евангельское сознание богосыновства, благодать и свобода и первейшие «царские» заповеди о любви к Богу и ближнему?

Прежде всего примечательный факт. Греческое богословское созерцание Св. Софии как особого образа второй ипостаси Св. Троицы нашло свое литургическое воплощение в посвящении имени Св. Софии нескольких кафедральных храмов. По подражанию грекам, появились и на Руси храмы Св. Софии. Но богослужбное празднование [престольный праздник] было приурочено к праздникам в честь Пресвятой Богородицы, и Св. София истолкована была отчасти, и в иконоборческой трактовке, как образ Богоматери. Количество чудотворных и чтимых икон Богоматери исчисляется в России многими десятками, а богородичных храмов — тысячами. Любимыми службами и *акафистами** у русского народа являются преимущественно богородичные службы. Свои столичные национальные соборы русские посвящали Пресвятой Богородице: Киевской — Десятинный, Владимирский и Московский — Успенские, Санкт-Петербургский — Казанский. Что это — забвение Христа, искажение догматики? Ничуть. Это только своеобразное преломление догмата искупления в национальном духе. Русскому сознанию совершенно не

свойственно исторически-идиллическое отношение к евангельскому прошлому. Ни *Ренан**, ни *Штраус**, ни одна позитивистическая германская *Leben-Jesu* [«Жизнь Иисуса»] не могли бы родиться в русской голове. Созерцание от прошлого устремлено к грядущему. Для нас Христос грядет во славе судить живых и мертвых. У русских принят греческий иконный образ «Пантократора» — «Господа Вседержителя», Христа, Царя и Судии. Русский не дерзает в своем аскетическом самоосуждении просто предстать пред Праведным Судией. Он ищет заступника. По грешному опыту он знает, что есть одна естественная любовь, которая прощает все, которая милосердна беспредельно, это — любовь матери. И такой своей Матерью и Всемилосердной Матерью всего слабого, грешного рода человеческого русский признает Мать Божию, вместе с страданием за Сына Человеческого принявшую в ее раненую душу (Лк. 2: 35) всю скорбь людскую. Она сострадательно и любовно покрывает «честным своим покровом» несчастного кающегося грешника и этим спасет его на праведном суде Божиим от заслуженного наказания. Никогда русский не воображает и не изображает на иконах Пресвятую Богородицу одинокой, без младенца, и юной девой. Только на иконах Введения и Благовещения, по необходимости. Он видит ее только как мать с младенцем. Изображает часто зрелой, почти на границе старости женщиной — «старицей», с бесконечной скорбью на лице за весь род человеческий. В этом смысле материнского заступничества русский и повторяет часто в молитвенном смирении восточную формулу: «Пресвятая Богородица, спаси нас!» И фольклористически наблюдая это, могут сказать, что это не религия Христа, а религия Божией Матери. Разумеется, это неточно и в глубине совсем неверно.

Как и вся Восточная Церковь, русское христианство теоретически совершенно не интересуется мучительным для Запада вопросом о свободе и благодати. Он здесь кажется искусственным, даже как бы не христианским, поставленным как бы языческой гордостью. Вопрос предрешается для русского религиозного сознания психологически как самоочевидный. Восточному сознанию вообще чужда претензия какой бы то ни было личности сводить счеты с Богом, думать о каких-то своих силах и тем более «заслугах». Ему не надо было исканий *Августина**, мук *Лютера** и героизма *Кальвина**, чтобы познать всю глубину откровения Павлова о спасении только благодатью, даром даруемой за веру. Со своим оттенком и на своем психологическом языке русский называет эту благодать «милосердием», «милосердной любо-

вью Божией», выстраданной страданиями Первомученика за всех — Господа Иисуса.

Когда русская душа ставится перед вопросом о любви к Богу и ближнему, она опять чувствует опасность согрешить какой-то гордостью. Она почти не смеет помышлять о том, что «именно она» любит Бога. Нет, она сладостно думает, она непоколебимо знает и она бесконечно утешается, проливая потоки слез радости о том, что «мы возлюблены Богом», так что «Он и Сына Своего Единородного дал» за нас (Иоан. 3: 16), недостойных, грешных, окаянных. «Бог есть любовь» (1 Иоан. 4: 8) — вот что зачаровало русскую душу в писаниях возлюбленного ученика Христова. Не наша любовь к Богу интересуется ее, а любовь Божия к нам. Она так бесконечна и всемогуща, что и таинственный вопрос о вечных мучениях и диаволе, без справки с мнениями *Оригена*, без еретических раздоров, интимно, эзотерически, решается в смысле всеобщего *апокатастасиса** (1 Кор. 15: 28), конечного спасения всех в «объятиях Любви Отчей».

Наша любовь к Богу мыслится уже как естественный ответный отклик на этот бесконечный дар любви Божией к нам. А к ближнему? К ближнему тоже не в духе сильного, помогающего слабому, а в духе равно бессильного, грешного, ничтожного, страдающего страждущему брату. Любовь смиренная и сострадательная.

Здесь мы должны подчеркнуть новую особенность русского религиозного самочувствия. В нем на первом месте стоит не царственная добродетель любви, а добродетель смирения, точь-в-точь, как в аскетических руководствах восточных подвижников. И это не потому, что вычитано из них, а это так дано психологически, естественно и только подкреплено чтением отцов-пустыльников. Аскетическое сознание своей нечистоты пред святостью Божией здесь соединено с моральным и онтологическим ничтожеством твари пред Творцом. Простой русский монах говорит мирянину: «Помни, что Бог сделал мир из ничего. Так и ты сознавай до конца, что ты ничто пред Ним. Только тогда Он начнет творить из тебя нечто». Абсолютное смирение — это начало, корень, основание, источник всего христианского пути.

Смирение приводит к другой любимой русской душой добродетели — к терпению в страданиях. Исторические воспоминания русского народа полны памятью о перенесенных страданиях. Что жизнь есть страдание — это очень близко к русскому опыту и русскому вниманию. Идея сострадания привлекает русское сердце в Евангелии. Христос воспринимается как «закланый Агнец» (Ин. 1: 29), как агнец и уничиженный раб Иеговы пророка

Исаии (Ис. 53), как «зрак раба* приемший» (Фил. 2: 7). Смирнейший и Кротчайший в страданиях Первомученик. Несение креста за Ним, сомученичество ему и сострадание во имя Христа всем страждущим собратиям есть адекватная русской душе форма любви к ближнему. Это — не деятельная гуманитарная форма филантропии. Это — сочувственное разделение вместе с страдающим братом несомого им креста долготерпения.

Но вместе с тем русское христианство не есть «голгофское христианство», как пытались истолковать его некоторые. Его вершина в исключительно ликующем праздновании Пасхи. Не Голгофе, а Воскресению Христа придает восточная и русская душа, в частности, решающее значение. Рождество Христово не вызывает еще в ней полной радости. Впереди еще страдания всей жизни и Голгофа. Только с Пасхой приходит безоблачное ликование. Тут русская душа, тоскующая о преображении всего земного в небесное, действительно преодолщает это преобразование в необычайном радостном экстазе. Духовное и физическое ликование в эту святую ночь в богослужении и в душах верующих столь необычно, чудесно, что превосходит духовную радость других таинств и одним выдающимся русским иерархом истолковано, как именно таинство, как особая благодать. И это толкование понятно русской душе. Гениальный русский писатель Н. В. Гоголь пророчествовал, что еще будет момент, когда Воскресение Христово будет праздноваться в русской земле особенно и чрезвычайно, как нигде в мире.

Не случится ли это вскоре, когда Пилатова печать, приложенная III Интернационалом к трехдневному гробу «Святой Руси», бессильно спадет с нее?





М. ЛОТ-БОРОДИНА

Критика «Русского Христианства»

Изгнанным «правды ради» естественно идеализировать покинутый отчий дом, особенно, когда он стал поруганным храмом. Однако в этой идеализации кроется опасность и даже соблазн: опасность прельщения образом безвозвратного прошлого, зов назад, а не вперед, соблазн миража, т. е. самообман. Вот почему набросанная в «Пути» (№51) талантливym пером *А. В. Карташева* картина дореволюционной русской религиозности вызывает в нас невольный протест. В этой идиллической картине не видно теней и вся она сияет блеском потерянного рая. Беспристрастному взгляду реальная действительность (а не религиозная мысль) вчерашнего дня представляется, и с чисто церковной точки зрения, в ином свете и в иной перспективе.

Прежде всего, возражение принципиального характера. Если комплекс национального превосходства, столь резко ныне выраженный везде, для христианской совести едва ли приемлем, то тем менее национализм религиозный. Между тем лейт-мотив народа-богоносца звучит во всей статье Карташева — какой горькой иронией для нашего слуха! Автору кажется совершенно очевидным не простое признание русского стиля в Православии — против чего никто не спорит — а постулат незапятнанной чистоты и совершенства, пусть «абсолютно-относительных», как все человеческое, этого стиля. Карташев всеми силами пытается убедить нас, что высшая точка Православия есть Св. Русь, которую он проецирует и в послепетровскую духовно-обезглавленную Россию. Преемственность более чем спорная. Во всяком случае, подобный мессианизм, не существующий ни в одной из западных христианских церквей и на лоне едино-спасающего католицизма, явно противоречит тому смирению, которое будто бы величайшее достижение именно русской веры. Или это особый вид смирения «паче гордости», которому мы предпочитаем честную

скромность национально-коллективного сознания. Все та же, периодически восходящая на *славянофильской** закваске, горделивая идея народного избранничества. Казалось, кровавая волна революции, за которую все ответственные (а не один козел отпущения, III Интернационал) должна была навсегда смыть суетный миф, самодержавной Москвой взлелеянный, о третьем *Риме**¹. Казалось бы, более уместна в длительный час испытаний объективная, порой суровая критика былого: не как переоценка вечных ценностей, а как отречение от мессианских мечтаний, с ними под старым режимом неразрывно сросшихся.

Спешим оговориться. Мы отнюдь не отрицаем великого исторического значения русской духовной культуры и прежде всего русской церковности. Но мы не можем следовать за Карташевым, когда он либо выдает за особо русскую категорию о б щ е е д о с т о я н и е христианского мира, либо, напротив того, отождествляет национальные особенности народной веры с «метафизическим подвигом» Востока, на самом деле ею непонятым или отвергнутым.

Тонкий наблюдатель-историк верно схватил и ярко передал все основные черты нашего национального темперамента: *эсхатологизм**, как прирожденное свойство русской души, острием направленной к концу, к последней катастрофе, ее апокалиптическое мироощущение, столь далекое от рационализированной Европы. И еще то, что автор метко называет «обрядоверием», возвращающим нас, по его же замечанию, к «ветхозаветной, левитской чистоте». Подчеркнем здесь слово *в е т х о з а в е т н о й*, как весьма многозначительное. Этот тип уставного благочестия, действительно исконно-русский, был — и это надо помнить — единственным допускаявшимся для масс в синодальной России. В своей блестящей защите русского ритуализма А. В. Карташев выставляет следующий тезис: «Русский человек не любит в одиночестве подходить к Богу. Это ему кажется ложным героизмом и гордостью» (с. 24). Возможно. Но неужели надо приветствовать такой аперсонализм, такое отсутствие подхода к Богу и общения с Ним, личного молитвенного опыта? ² Ведь оно идет в разрез с духом Евангелия, которое прозревает и бесконечно ценит к а ж д о е человеческое сердце, и прежде всего с его заповедью интимно-тайной молитвы (Мф. VI, 6). Не приходится ли нам здесь открыто констатировать тот факт, что официальная Церковь, находясь под Кесаревым давлением, препятствовала развитию индивидуальной духовности внутри Православия?

Рядом с этим возникает другой вопрос, от которого нельзя просто отмахнуться: что делала православная царская Россия для

посвящения народных масс в ту литургическую, тайноводственную жизнь, которая одна была им доступна? ³ И далее: так называемое «оцерковление», не было ли оно явлением более бытовым, нежели истинно религиозным? Оба вопроса стягиваются в один узел, который необходимо распутать. Что вообще знал и понимал простолудин в церковной мистерии, помимо того, что смутно угадывала его интуиция? Чрезвычайно мало, увы. За редкими исключениями, миряне — и при том всех слоев населения — не ведали даже, где центр божественной литургии, и почему, например, нельзя ей предпочитать всенощное бдение, как оно само по себе ни прекрасно. Если все верные стояли на коленях во время пения «Отче Наш», а порой и *Херувимской**, то сколько человек, и в городских, и в сельских храмах, склонялись ниц в момент пресуществления Святых Даров? Само таинство *Евхаристии**, вечера Агнца, которая по учению *Кавасилы** («Жизнь во Христе») дает христианину все жизненные соки, его питающие, и должна поэтому непрестанно его поддерживать, давно утратила в русской церковности свою притягательную силу. В море обрядов — сакраменталий словно растворилось величайшее мистерион христианское, в нем же Дух Святой обновляет через непосредственное соприкосновение с Сыном все человеческое естество. И это ослабление кровной связи членов с Телом Христовым было тем опаснее, что иной путь — созерцательный — оставался закрытым для огромного большинства православных русских. — Как заперты были для них и двери храма вне торжественных служб. Одного паломничества ко святым местам «бродячей Руси» было недостаточно: оно не могло утолить жажды народа при его тяге к божественному, и он кидался, этот беспризорный, голодный народ, в темный омут сектантства, доньше его влекущий. Спасало аскетическое монашество, подвижничество для немногих избранных, «черные ризы» вне мира, а не мнимая соборность в миру. Спасала прежде всего действенная благодатная сила молитвы — «кадило перед Господом» — незримое предстательство близких и дальних угодников. И еще, светлое русское старчество, живая совесть народа православного.

В ответ Карташеву возразим твердо: гипертрофированный ритуализм был нашим злым роком, не побоимся сказать: усыпляющим опиумом. Он и корень исторической трагедии раскола, включая сюда не только *староверчество**, но и *хлыстовский** блуд всех видов вплоть до Распутинского кошмара, не говоря уже о всевозрастающем влиянии протестантских сект. Он же первопричина отрыва многих поколений интеллигенции от родной Церкви и внецерковных скитаний нашей духовной элиты, а, быть

может, и самой возможности бесстыдно-позорного истребления национальных святынь на глазах у «христианнейшего» народа. Мистицизм последнего, не утвержденный догматически, основанный на одном религиозном инстинкте, и тут потерпел фиаско: не сумел ни внутренне осмыслить, ни сохранить драгоценное свое сокровище. Ибо даже почитание икон и мощей — нерв от нерва Православия — глубинный смысл которого никогда не был вскрыт у нас за недостатком именно презируемой Карташевым «катехизации», носило суеверный характер среди масс. Оттого кощунственный большевизм так легко одержал над ним — пусть временную — победу⁴. И это несмотря на чудо «обновления» святых икон во всей Руси в первые годы революции.

Напрасно А. В. Карташев открывает в русском «богоматериализме» (Вл. Соловьев), где столько магического, «наиболее адекватное оправдание *исихастского** богословия». Последнее, совершенно по существу чуждое именно нашему Православию, никогда не было буквой, мертвящей или угашающей дух. О нем не может быть здесь и речи⁵. Как ни высоко мы чтим *теургический** элемент в Восточной Церкви (восходящий к *Ареопагиту** и уже действенный в начале VI века), однако, нельзя не признать его исключительное господство ущерблением целостного христианского сознания, в частности восточно-патристического. Сознание это обнимало все многообразие экспериментального богопознания, всю египетско-сирийско-византийскую мистику «сокровенного делания», которое для нашей отечественной традиции — зарытый в землю клад. В этом отказе от древнего предания-опыта отчасти повинен страх «*прелести**», столь распространенный (как страх пантеизма в католичестве) и среди нашего образованного духовенства. Подозрительно относясь ко всякому пневматическому дерзновению, оно не помнит более, как дивно цвело некогда в *оригеновском** Востоке чистое созерцание — *θεορία* — и как страстно, много позднее, в самом сердце иерархической Византии, в Студионе, *Симеон Новый Богослов** призывает всех и каждого к «ведению и видению»⁶. Весь этот боговдохновенный э н т у з и а з м греческого монашества, по выражению немецкого византиниста Нолл⁷ остыл и пеплом покрылся еще в патриаршей российской Церкви: серым пеплом аскетизма. Последний, в суженном понимании иноческого подвига, стал для него самоцелью, а не средством, не катарсисом, т. е. методом, очищающим все человеческое существо в ступенном восхождении ангельской лестницы. Оттого завет белого старца о «стяжании Духа Святого», завет идущий из позабытых глубин

истинного христианского гнозиса, кажется ныне православным неслыханно-чудесным, непостижимо-смелым откровением.

С другой стороны, примитивный народный адогматизм изначально перенес центр тяжести в мир чувственный, символически отражающий мир умопостигаемый — *νοερος κοσμος*. Он как бы застал на первичной стадии пассивно воспринятого сакрального обожения: на акте освящения материи тайнодействием божественных энергий. Между тем полнота чаемого преобразования — новая земля и новое небо — требует, в процессе космического теозиса, кооперации, живого, вечно творческого участия разумной твари, едино-созданной по образу и подобию Творца (*Максим Исповедник**). Микрокосм не тонет в макрокосме (как во всей школе германского философского оккультизма), а одухотворяет и преодолевает его косность. Вместе с тем космическая тенденция русского мистицизма в народном подсознании соприкасается, ею пронизываясь, с языческой стихией обожествления вещества, «матери сырой земли». Это сакрализация дебелий материи, «тела душевного». — Неизжитой и в наши дни, из хаоса растущий, паганизм самого, вероятно, по природе своей аморального народа: аморального по как бы органическому неприятию им всем социально-культурных норм этоса, но жадно, как никакой другой, ищущего правды Божьей.

Когда А. В. Карташев настаивает, как на специфической особенности «русского христианства», на присущем ему смирении, когда он противопоставляет этой жемчужине Евангелия «царственную добродетель любви», «точь-в-точь как на аскетических руководствах восточных подвижников» (с. 30), мы в искреннем недоумении. В о в с е м христианстве, равно на Западе и на Востоке, абсолютное смирение есть начало, корень, основание, источник. Но как и почему и с х о д н ы й п у н к т христианского пути может препятствовать достижению вершины — *αγαπη caritas*⁷ — для нас совершенно непонятно. Ничего подобного во всяком случае нельзя найти у «восточных подвижников», из коих назовем хотя бы *Иоанна Лествичника**, как одного из наиболее у нас известных. В его Лествице смирение, как синтез покаянных чувствований, занимает 25-ую ступень, любовь же стоит на самой высокой, 30-ой ступени, венчая и затмевая все добродетели, о чем столь пламенно говорит уже ап. Павел (1 Кор. XIII, 13). Следуя нашему автору, мы можем сказать лишь следующее: в о п р е к и, а не согласно идеалу святоотеческого Востока, создавшего на фоне Песни Песней (*Ориген**, *Григорий Нисский**, *Макарий Великий**) брачную мистику, *πνευματικος γαμος*⁸ харизматически-озаренной души с Небесным Женихом, — вопреки

этому идеалу, который унаследовал, эмоционально его окрасив, католический Запад, русский православный народ в религии своей Эроса не ведал. Именно в религии, в подлинном духовном опыте и даже в церковном его аспекте. Недаром слово «любовь» выпало у нас в возгласе диакона перед Чашей: «Со страхом Божиим и верою... приступите».

Экстаз «восхищенной Любви», которая, хотя и есть всегда отклик и отблеск Отчей, однако, имеет свои законы, свой ритм, не нашел ни воплощения, ни имени в русском христианстве (напомним непередаваемый греческий термин *φίλτρον*). И здесь его лицо не отражение, а преломление сквозь тусклую призму лика вселенского. Вода в вино так и не претворилась.

Что касается идеи «онтологического ничтожества» твари, то она, несомненно, сильнее в Западной антропологии⁹. Восточные Отцы, с их учением о виртуальной божественности умной иконы Божества на земле, возвели первозданного человека на такую предельную грань, что сделали для него *теозис** по причастию разрешающим аккордом бытия, а не только паки-бытия. Христианское смирение от этого умалиться не могло, благодаря ясному различению в роде Адамовом: с одной стороны, сверхнатуральной потенции, с другой, греховной реальности после падения. Вся прагматика аскетического земного борения заключается в том, чтобы вновь сделать оскверненный сосуд достойным вместилищем Духа, ему дарованного при крещении-помазании. Русское религиозное чувство с особенной интенсивностью восприняло именно покаянный мотив аскетической дисциплины: плач за грехи. Но слишком часто этот не до конца осмысленный плач — который мог бы стать «даром слезным» — прерывается бурными взрывами богоборческого инстинкта. — Вечный размах от самоуничтожения до самовозвеличения неслыханного. И в том и в другом очень много национального, но нет, само собою, ничего типически-православного.

То же самое относительно проблемы свободы и благодати. По мнению Карташева, эта проблема представляется «восточному сознанию как бы не христианской (?), поставленной языческой гордостью», ибо ему «вообще чужда претензия какой бы то ни было личности сводить счеты с Богом» (с. 29). Откуда сие? На самом деле весь этот вопрос, воистину трагический для *Августиновского** Запада, умалившего силу человеческого духа, был устранен или предупрежден в греческой патристике теорией *с и н э р г и з м а**: два возносящие горе крыла, по Максиму Исповеднику. Восточная Церковь осталась ей верна, за что иногда обвиняется западными теологами в *полу-пелагианстве**. Нельзя

однако не напомнить, что в данной теории, где понятие *χαρις*¹⁰ еще эмбрионально (оно разработано лишь в XVI веке в *Паламитовом** учении о «тысячеипостасной благодати»), свобода человеческой воли полагается независимо (по крайней мере, по искуплении) от *gratia praeveniens*: полярная противоположность ее скованности в Лютеровом *servum arbitrum*¹¹. Для аскезы-агонии «Христовых атлетов» эта автономия была чрезвычайно ценна, и мы видим в ярких повествованиях *Иоанна Кассиана**, как искусно ее умели использовать отцы-отшельники в пустынях Египта. Но и они твердили на каждом шагу, что без непрестанной помощи свыше борьба с искушениями бессильна. Вера в конечное спасение неисповедимым милосердием Божиим особенно дорога действительно русской душе, но скорее потому, что она мятежная, а не потому, что она наисмирненнейшая.

В том же свете Карташев видит и наше народное почитание Богородицы, как всемилосердной Заступницы. Однако и в нем мы находим лишь всеобщее упование «рода христианского». Непосредственно-радостное ощущение «предстательства» Марии, ее всепрощающей любви, согревает своим тихим пламенем все романо-германское средневековье, где она Царица неба и вся земля, Прибежище отчаявшихся. И тот же трепетный, робкий призыв слышится в заключительной мольбе латинской *Ave Maria*: ... «*Ora pro nobis, peccatoribus, nunc et in hora mortis nostrae*»¹². Не лучше ли было бы тогда, по-братски, признать, что почитание Присноблаженной и Пренепорочной есть сердце Вселенской Церкви?

Как некоторое отличие восточной концепции, здесь можно, правда, отметить преобладание мистики материнства над мистикой девства, распутившейся впервые на Западе в феодальной Франции, колыбели рыцарского культа Дамы. Но и там, особенно в представлении последних веков и под влиянием Лурдских чудес, *Notre-Dame* прежде всего Мать всех Скорбящих: *Mere de misericorde et refuge des pecheurs*¹³. Крещенная Русь, где мать, увы, никогда не была окружена пиететом, восприняла из Византии догмат владычественной *Родильницы* — *Θεοτοκος*¹⁴, оставив в тени воспетую там же «Невесту невестную», которую вся Церковь неизменно продолжает ублажать как таковую. Смягчив лирически очертания Державной, народ вложил в ее образ все томление души своей, на тернистом жизненном пути укрывающейся под Покровом Той, Которая «славнейшая без сравнения Серафим». Душа эта действительно почитает Богородицу более, чем прославляет Приснодеву¹⁵. Преображенной, единственной в мире женской судьбы, здесь нет по-

нимания, нет выражения. И все-таки нельзя утверждать, будто «русский н и к о г д а не воображает и не изображает Богородицу без Младенца и юной девой» (с. 29). Ибо первую мы встречаем в древнейших русских фресках, в согласии с ранней восточной иконографической концепцией, как одиноко-величавую фигуру Оранты, не Одигитрии (Старая Ладога и Нередица). А икона девственной Богоматери Умиления со сложенными на груди руками (напоминающая позднего происхождения западную *Immaculee Conception*)¹⁶ была, как известно, любимым образом преп. *Серафима Саровского**, пред которым он, по житию его, скончался коленапреклоненный.

В заключение два слова еще о прирожденном русскому христианству чувству со-мученичества, на которое указывает, недостаточно лишь его оттеняя, А. В. Карташев. Следование за Христом принимает здесь в самом деле несколько иную форму, чем на Западе, где оно пустило очень глубокие доктринальные корни: форму долготерпения, страстотерпчества, безропотной покорности воле Божьей. Трезвенное по своей духовной природе Православие, помимо соблюдения заповедей и церковных правил, вообще не требует от своих чад героизма и самоистязательства не поощряет. Карташев безусловно прав, замечая, что русское страдание идет по линии любовной помощи ближним в совместном несении креста. Запад иначе переживает и активно понимает соучастие человеческое в Страстях Господних. Его *Imitatio Christi*¹⁷, несравненно более драматическое с самого начала, одновременно зиждется на принципе *reparatio*¹⁸ и вытекает из *compassio*¹⁹, из адорации *sanctae humanitatis*²⁰, которая стала объектом настоящего культа с XII века: в лице св. *Бернарда**, и еще более с *Франциска Ассизского**, явившего миру первые видимые *стигматы**. Пафос добровольного сораспятия с Сыном Божиим, как п р о д л е н и я и с к у п и т е л ь н о й ж е р т в ы (Павлова мысль вместе с «язвами» за Христа) и неотъемлемой от него в западном средневековьи влюбленности в крестные муки лежит вне поля зрения и опыта ортодоксального Востока, несмотря на то, что самое понятие святости выросло из живой реальности «свидетельства» — *martyrium*²¹. Христоцентризм — не пан-христизм — правда не был Востоку чужд, но тайна грядущего Духа реяла над ним всегда, все озаряя своим чаянием. Церковь Вселенских соборов никогда, и в символе и в умонастроении своем, не отделяла человека во плоти Иисуса от божественного, вечносущего Логоса: теандрическое²² единство ипостаси соблюдалось им ревностно-строго. В русском Православии можно, быть может, подсмотреть легкий уклон в сторону протестантского *кено-*

зиса*», как особо-взволнованное внимание к зраку «уничуженнага раба Иеговы», о чем упоминает Карташев. Но главное, на это особо ударяет и он, Восточная Церковь орлиным оком провидит за смертной ночью Голгофы незакатную зарю Воскресения, солнца Славы. Совершенно верно, что Православие — однако не только русское — есть христианство не патетически-голгофское, а радостно-пасхальное, Воскресное. Но, для того, чтобы соборное таинство, могло праздноваться воистину как т о р ж е с т в о и з т о р ж е с т в, мало одного «снятия Пилатовой печати с трехдневного гроба Св. Руси» (с. 31). Мало и веры в то, что она восстанет, хотя так вероятно, что э т а Русь давно опочила смертным сном. Если будет — когда и чьей рукою? — воскрешен мертвец, которого нельзя уподоблять самовоскресающему Спасителю, то надо, уврачевав раны, язвы и струпы на теле его, оживотворить в нем дух бессмертный. — Дабы воплотилась на земле русской для новых откровений единой теофании²³ Церковь невидимая, та, которой не одолели и не одолеют врата адовы.





Н. А. БЕРДЯЕВ

Истина Православия

Христианский мир мало знает Православие. Знают только внешние и по преимуществу отрицательные стороны православной церкви, но не внутренние, духовные сокровища. Православие было замкнуто, лишено духа *прозелитизма** и не раскрывало себя миру. Долгое время Православие не имело того мирового значения, той актуальной роли в истории, какие имели католичество и протестантизм. Оно оказалось в стороне от страстной религиозной борьбы ряда столетий, столетия жило под охраной больших империй (Византии и России) и хранило вечную истину от разрушительных процессов мировой истории. Для религиозного типа Православия характерно то, что оно не было достаточно актуализировано и выявлено во вне, не было воинственно, но именно поэтому небесная истина христианского откровения наименее в нем исказилась. Православие и есть форма христианства, наименее искаженная в существе своем человеческой историей.

В Православной Церкви были моменты исторического греха, главным образом в связи с внешней зависимостью от государства, но само церковное учение, самый внутренний духовный путь не подвергались искажению.

Православная Церковь есть прежде всего Церковь *предания* в отличие от церкви католической, которая есть церковь авторитета, и церквей протестантских, которые суть церкви личной веры. Православная Церковь не имела единой внешне-авторитарной организации и она неизбежно держалась силой внутреннего предания, а не внешнего авторитета. Она оставалась наиболее связанной с первохристианством из всех форм христианства. Сила внутреннего предания в Церкви есть сила духовного опыта и преемственности духовного пути, сила сверхличной духовной жизни, в которой всякое поколение выходит из сознания само-

довольства и замкнутости и приобщается к духовной жизни всех предыдущих поколений вплоть до апостолов. В предании я имею один опыт и одно ведение с ап. Павлом, с мучениками, со святыми и со всем христианским миром. В предании мое знание есть не только знание личное, но и сверхличное, и я живу не в отдельности, а в Теле Христовом, в едином духовном организме со всеми моими братьями во Христе.

Православие есть, прежде всего, ортодоксия жизни, а не ортодоксия учения. Еретики для него не столько те, кто исповедует ложную доктрину, сколько те, кто имеет ложную духовную жизнь и идет ложным духовным путем. Православие есть, прежде всего, не доктрина, не внешняя организация, не внешняя форма поведения, а *духовная жизнь*, духовный опыт и духовный путь. Во внутреннем духовном делании видит оно сущность христианства. Православие есть наименее нормативная форма христианства (в смысле нормативно-рациональной логики и морального юридикзма) и наиболее духовная его форма. И эта духовность и сокровенность Православия нередко бывали источником его внешней слабости. Внешняя слабость и недостаток проявления, недостаток внешней активности и реализации бросились всем в глаза, духовная же его жизнь и духовные его сокровища оставались сокровенными и незримыми. И это характерно для духовного типа Востока, в отличие от духовного мира Запада, всегда актуального и выявляющегося во вне, но нередко в этой активности себя духовно истощающего. В мире нехристианского Востока духовная жизнь Индии особенно сокровенна от внешнего взора и не актуализируется в истории. Эта аналогия может быть проведена, хотя духовный тип христианского Востока очень отличается от духовного типа Индии. Святость в мире православном, в отличие от святости в мире католическом, не оставила после себя памятников письменности, но оставалась сокровенной. И это еще не причина, почему трудно извне судить о духовной жизни Православия.

Православие не имело своего века *схоластики**, оно пережило только век *патристики**. И православная церковь и донныне опирается на восточных учителей церкви. Запад считает это признаком отсталости православия, замирания в нем творческой жизни. Но факту этому можно дать и другое истолкование: в православии христианство не было так рационализировано, как оно было рационализировано на Западе в католичестве при помощи *Аристотеля** и воззрений греческого интеллектуализма. Доктрины никогда не приобретали в нем такого священного значения, и догматы не были прикованы к обязательным интеллектуаль-

ным богословским учениям, а понимались, прежде всего, как мистические факты. В богословском же и философском истолковании догматов мы оставались более свободными. В XIX веке в России была творческая православная мысль, и в ней было проявлено больше свободы и духовного дарования, чем в мысли католической и даже протестантской.

Духовному типу Православия принадлежит изначальный и нерушимый *онтологизм*, который представлялся явлением православной жизни, и затем уже и православной мысли. Христианский Запад шел путями критической мысли, в которых субъект был противопоставлен объекту, и была нарушена органическая целостность мышления и органичная связь с жизнью. Запад силен сложным развертыванием своего мышления, своей рефлексией и критикой, своим утонченным интеллектуализмом. Но тут была нарушена связь познающего и мыслящего с первобытием и первожизнью. Познание выводилось из жизни, мышление выводилось из бытия. Познание и мышление не протекали в духовной целостности человека, в органической связанности всех его сил. На этой почве Западом были сделаны великие завоевания, но от этого разложился изначальный онтологизм мышления, мышление не погружалось в глубину сущего. Отсюда схоластический интеллектуализм, рационализм, эмпиризм, крайний идеализм западной мысли. На почве Православия мышление оставалось онтологическим, приобщенным бытию, и это явлено всей русской религиозно-философской и богословской мыслью XIX и XX веков. Православию чужд рационализм и юридизм, чужд всякий норматизм. Православная Церковь не определена в рациональных понятиях, она понятна лишь для живущих в ней, для приобщенных к ее духовному опыту. Мистические типы христианства не подлежат никаким интеллектуальным определениям, они также не имеют признаков юридических, как не имеют и признаков рациональных. Подлинное православное богословствование есть богословствование духовно-опытное. Православие почти не имеет схоластических учебников. Православие сознает себя религией Св. Троицы; не отвлеченным монотеизмом, а *конкретным тринитаризмом*. В духовной жизни, в духовном опыте и духовном пути отображается жизнь Св. Троицы. Православная литургия начинается со слов: «Благословенно Царство Отца, и Сына, и Святого Духа». Все идет сверху, от Св. Божественной Троичности, от высоты Сущего, а не от человека и его души. В православном представлении нисходит сама Божественная Троичность, а не восходит человек. В западном христианстве гораздо меньше выражена Троичность, оно более

христоцентрично и антропоцентрично*. Это различие намечается уже в восточной и западной патристике, из которых первая — богословствует от Божественной Троицы, а вторая — от человеческой души. Поэтому Восток раскрывает главным образом тайны догмата тринитарного и догмата христологического. Запад же, главным образом, учит о благодати и свободе и об организации церкви. На Западе было большее богатство и разнообразие мысли.

Православие и есть христианство, в котором наиболее раскрывается Дух Святой. Православная Церковь потому и не приняла *filioque**, что видит в этом субординационизм в учении о Духе Святом. Природа Духа Святого наименее раскрывается догматами и доктринами, но по действию своему Дух Святой нам ближе всего, наиболее имманентен миру. Дух Святой непосредственно действует на тварный мир и преображает тварь. Это учение раскрыто величайшим русским святым *Серафимом Саровским**. Православие не только существенно тринитарно, но видит задачу мировой жизни в преображении по образу Св. Троицы, и по существу пневматично.

Я говорю о глубинах тайн в Православии, а не о поверхностных в нем течениях. *Пневматологическая** теология, ожидание нового излияния Духа Св. в мире легче всего возникают на православной почве. Это замечательная особенность Православия: оно, с одной стороны, консервативно и традиционно более, чем Католичество и Протестантизм, но, с другой стороны, в глубине Православия есть всегда великое ожидание религиозной новизны в мире, излияние Духа Св., явления Нового Иерусалима. Почти целое тысячелетие Православие не развивалось в истории; ему чужд был эволюционизм, но в нем таилась возможность религиозного творчества, которая как бы приберегалась для новой, еще не наступившей исторической эпохи. Это выявилось в русских религиозных течениях XIX и XX веков. Православие более резко разграничивает божественный и природный мир, Царство Божие и царство кесаря, и не признает тут возможных аналогий, к которым часто прибегает католическая теология. Энергия Божественная действует скрыто в человеке и мире. Про тварный мир нельзя сказать, что он есть божество, или божественен, нельзя и сказать, что он вне-божественен. Бог и божественная жизнь не похожи на мир природный и природную жизнь, тут нельзя проводить аналогии. Бог — бесконечен; природная жизнь органична и конечна. Но Энергия Божества переливается в природный мир, воздействует на него и просветляет его. Это и есть православное видение Духа Святого. Для православного созна-

ния учение *Фомы Аквината** об естественном мире, утверждающее его в противоположении миру сверхъестественному, есть уже форма секуляризации мира. Православие в принципе своем пневматично, и в этом есть своеобразие. Пневматичность и есть последовательный, до конца доведенный тринитаризм. Благодать не есть посредник между сверхъестественным и естественным; благодать есть действие Божественной Энергии на тварный мир, присутствие в мире Духа Святого. Именно пневматизм Православия и делает его наименее законченной формой христианства, выявляя в нем преобладание новозаветных начал под началами ветхозаветными. На вершине своей Православие понимает задачу жизни как стяжание, приобретение благодати Духа Св., как духовное преобразование твари. И это понимание существенно противоположно законническому пониманию, для которого мир божественный и мир сверхъестественный есть закон и норма для мира тварного и естественного.

Православие, прежде всего, литургично. Оно научает народ и развивает его не столько проповедями и преподаванием норм и законовещения, сколько самим литургическим действием, в котором дан прообраз преобразования жизни. Оно научает также народ образам святых и внушает культ святости. Но образы святых не нормативны; в них дано благодатное просветление и преобразование твари действием Духа Святого. Это не нормативность типа Православия делает его труднее для путей человеческой жизни, для истории, малоблагоприятным для всякой организации и для творчества культуры. Сокровенная тайна действия Духа Святого на тварь не была актуально переведена на пути исторической жизни.

Для Православия характерна СВОБОДА. Эта внутренняя свобода может не замечаться извне, но она всюду разлита. Идея свободы, как основы Православия, была выявлена русской религиозной мыслью XIX и XX веков. Признание свободы совести очень отличает православную церковь от церкви католической. Но понимание свободы в Православии отличное от понимания свободы в протестантизме. В протестантизме, как и во всей западной мысли, свобода понимается индивидуалистически, как право личности, охраняющей себя от посягательства всякой другой личности и определяющей себя автономно. Православию чужд индивидуализм, ему свойственен своеобразный коллективизм. Религиозная личность и религиозный коллектив не противостоят друг другу, как внешние друг для друга. Религиозная личность находится внутри религиозного коллектива и религиозный коллектив находится внутри религиозной личности. Поэтому рели-

гиозный коллектив и не является внешним авторитетом для религиозной личности, извне навязывающими личности учение и закон жизни. Церковь не находится вне религиозных личностей к Ней противопоставляемых; Она внутри их, и они внутри Ее. Поэтому Церковь не есть авторитет. Церковь есть благодатное единство любви и свободы. Православию чужда авторитарность, потому что эта форма порождает разрыв между религиозным коллективом и религиозной личностью, между Церковью и ее членами. Без свободы совести, свободы духа нет духовной жизни, нет даже представления о Церкви, так как Церковь не терпит внутри себя рабов, а Богу нужны лишь свободные. Но подлинная свобода религиозной совести, свобода духа раскрываются не в изолированной, автономной личности, самоутверждающейся в индивидуализме, а в личности, сознающей себя в сверхличном духовном единстве, в единстве духовного организма, в Теле Христовом, т.е. в Церкви. Моя личная совесть не внеположна и не противоположна совести сверхличной, совести церковной, она раскрывается лишь внутри церковной совести. Но без активного, духовного углубления моей личной совести, моей личной духовной свободы не осуществляется жизнь Церкви, ибо эта жизнь Церкви не может быть внешней для личности и навязанной ей. Пребывание в Церкви требует духовной свободы не только в первый момент вступления в Церковь, что признает и католичество, но и в течение всей жизни. Свобода Церкви в отношении к государству всегда была в опасности, но свобода внутри Церкви всегда была в Православии. В Православии свобода сочетается органически с *соборностью**, т. е. действием Духа Святого на религиозный коллектив, которое присуще Церкви не только во времена *Вселенских Соборов**, но и всегда. Соборность же в Православии, которая и есть жизнь церковного народа, не имела внешних юридических признаков, она имела лишь внутренние, духовные признаки. Даже Вселенские Соборы не обладали внешним непрекаемым авторитетом. Непогрешимость авторитета признавалась лишь за церковным целым, на протяжении всей ее истории, и носителем и хранителем этого авторитета являлся весь церковный народ. Вселенские Соборы обладали авторитетом не потому, что они соответствовали внешним юридическим признакам легальности, а потому, что церковный народ, вся Церковь признала их Вселенскими и подлинными. Лишь тот Вселенский Собор подлинный, в котором произошло изливание Святого Духа; изливание же Святого Духа не имеет внешних юридических критериев, оно узнается церковным народом по внутренним духовным свидетельствам. Все это указывает на ненормативный и неюри-

дический характер Православной Церкви. Вместе с тем православное сознание понимает Церковь наиболее *онтологически*, т.е. видит в Церкви прежде всего не организацию и учреждение, не просто общество верующих, а духовный религиозный организм, мистическое Тело Христова.

Православие *космичнее* западного христианства. Ни в католичестве, ни в протестантизме не была достаточно выражена космическая природа Церкви, как тела Христова. Западное христианство преимущественно антропологично. Но Церковь есть также охристовленный космос; в Ней подвергается воздействию благодати Духа Святого весь тварный мир. Явление Христа имеет космическое, космогоническое значение; оно означает как бы новое творение, новый день миротворения. Православию наиболее чуждо юридическое понимание искупления как разрешения судебного процесса между Богом и человеком, и более свойственно онтологическое и космическое его понимание как явления новой твари и нового человечества. Центральной и верной идеей восточной патристики была идея *Theosis'a*, *обожения** человека и всего тварного мира. Спасение и есть обожение. И обожению подлежит весь тварный мир, весь космос. Спасение есть просветление и преображение твари, а не судебное оправдание. Православие обращено к тайне ВОСКРЕСЕНИЯ, как к вершине и последней цели христианства. Поэтому центральным праздником в жизни православной церкви является праздник Пасхи, Светлое Христово Воскресение. Светлые лучи Воскресения пронизывают православный мир. В православной литургике праздник Пасхи имеет безмерно большее значение, чем в католичестве, где вершина — праздник Рождества Христова. В католичестве мы прежде всего встречаем Христа распятого, в православии — Христа Воскресшего. Крест есть путь человека, но идет он, как и весь мир, к Воскресению. Тайна Распятия может заслонить собою тайну Воскресения. Но тайна Воскресения есть предельная тайна Православия. Тайна же Воскресения не только человеческая, но и космическая. Восток всегда космичнее Запада. Запад же человечнее; в этом его сила и значение, но также и его ограниченность. На духовной почве Православия возникает стремление ко всеобщему спасению. Спасение понимается не только индивидуально, но и соборно, вместе со всем миром. И из недр Православия не могли бы раздаться слова Фомы Аквината, который сказал, что праведник в раю будет наслаждаться муками грешников в аду. Также на почве Православия не могло возникнуть учение о предопределении, не только в форме крайнего кальвинизма, но и в форме представлений бл. *Августином**. Большая часть вос-

точных учителей церкви, от *Климента Александрийского** до *Максима Исповедника**, были сторонниками *апокатастасиса**, всеобщего спасения и воскресения. И это характерно для (современной) русской религиозной мысли. Православная мысль никогда не была подавлена идеей божественной справедливости и она никогда не забывала идеи божественной любви. Главное — не определяла человека с точки зрения божественной справедливости, а из идеи преобразования и обожения человека и космоса.

Наконец, последнюю и важную черту в Православии нужно видеть в его сознании *эсхатологичности**. В недрах Православия более сохранилась первохристианская эсхатологичность, ожидание второго пришествия Христа и грядущего Воскресения. Эсхатологичность Православия означает меньшую привязанность к миру и земной жизни и большую обращенность к небу и вечности, т. е. к Царству Божьему. В христианстве западном актуализация христианства в путях истории, обращенность к земной устроенности и земной организации заслонили собой тайну эсхатологии, тайну второго пришествия Христова. В Православии, именно вследствие его меньшей исторической активности, сохранилось великое эсхатологическое ожидание. Апокалиптическая сторона христианства осталась наименее выраженной в западных формах христианства. На Востоке же, на православной почве, особенно на почве русского православия, возникли течения апокалиптические, ожидание новых излияний Духа Святого. Православие — наиболее традиционная, наиболее консервативная форма христианства, ибо охраняло древнюю истину, но в нем же заложена возможность наибольшей религиозной новизны, не новизны человеческой мысли, которая так велика на Западе, но новизны религиозного преобразования жизни. Примат всей целостной жизни над дифференцированной культурой был всегда особенно характерен для Православия. На почве православия не создано той великой культуры, которая создана на почве католичества и протестантизма. И, быть может, потому это так и было, что Православие устремлено к Царству Божьему, которое должно явиться не в результате последствий исторической эволюции, а в результате таинственного преобразования мира. Не эволюция, а преобразование характерно для Православия. Православие нельзя узнать по оставшимся теологическим трактатам; оно узнается в жизни Церкви и церковного народа, оно менее всего выражается в понятии. Но православие должно выйти из состояния замкнутости и изолированности, должно актуализировать свои сокровенные духовные богатства. Тогда только оно приобретает мировое значение. Признание исключитель-

ного духовного значения Православия как наиболее (чистой) формы христианства не должно порождать в нем самодовольства и вести к отрицанию значения западного христианства. Наоборот, мы должны узнать западное христианство и многому учиться у него. Мы должны стремиться к христианскому единению. Православие благоприятно для христианского единения. Но православное христианство наименее подвергалось секуляризации и потому оно может безмерно много дать для христианизации мира. Христианизация мира не должна означать обмирщения христианства. Христианство не может быть изолировано от мира и оно продолжает в нем движение, не отделяясь и оставаясь в мире, — должно быть победителем мира, а не быть им побежденным.





И. ИЛЬИН

Русскому народу необходимо духовное обновление

В самом деле, что же другое необходимо ему вместо того систематического насилия, которое именуется «социализмом»: или «коммунизмом», и вместо того пролганного хаоса, который представляет из себя в большинстве случаев так называемый «демократический строй»? Мы отвергаем и это насилие, и этот хаос. Мы говорим им «нет!» Но этого мало. Отвержение еще ничего не определяет... Человек творит, **утверждая**, а не отвергая. Мало отвергнуть мерзость коммунизма и удручающую, разлагающе-разорительную глупость социализма: надо **обосновать и утвердить частную собственность**... Мало вскрыть и доказать тот всенародный самообман, который обычно осуществляется в демократии: надо найти тот здравый исход, который не грозил бы государству ни тиранией, ни тоталитарным строем, ни разложением, идущим от «партийной демократии»... И пусть не говорят нам, что наши предложения фантастичны, утопичны, или неосуществимы! Пусть сами ищут, находят и предлагают **свое**, не «свое» скомпрометированное и губительное, а свое — новое, творческое, **жизненно верное**. Конечно, легче всего настаивать на провалившейся выдумке: и думать не надо и творчества не требуется; остается только твердить свое, завладеть явно и тайно аппаратом пропаганды, замалчивать или просто пачкать противника и... валиться в пропасть.

Но мы не желаем и не смеем этого: перед нами **великая Россия**, ее **погибель** или **возрождение**. И мы отлично знаем, чего именно хотят для нее провалившиеся выдумщики.

Итак, что же мы предлагаем и что мы будем пожизненно отстаивать?

Прежде всего мы не верим и не поверим ни в какую «внешнюю реформу», которая могла бы спасти нас **сама по себе**, независи-

мо от **внутреннего, душевно-духовного изменения человека**. Нет такой «избирательной системы», нет такого государственного устройства, нет такого церковного строя, нет такого школьного порядка, которые обещали бы человечеству, и в частности, в особенности России, обновление и возрождение, независимо от того, что будет созерцать его воображение и каков будет внутренний уклад его мысли и настроений и каковы будут дела его жизни... Невозможно, чтобы дрянные люди со злою волею обновили и усовершенствовали общественную жизнь. Жадный пустит в ход все средства; продажный все продаст; человек, в коем **Бога** нет, превратит всю жизнь в тайное и явное преступление. Внешнее само по себе не обеспечивает человеку ни духовности, ни духовного спасения; никакой государственный строй не сообщит человеку ни любви, ни доброты, ни чувства ответственности, ни честности, ни благородства. Истинное обновление идет не от внешнего внутрь, не от формы к содержанию, не от видимости к существу, а обратно. И странно, даже страшно доказывать это через 2000 лет после Рождества Христова; странно потому, что люди, по-видимому, **прошли мимо Христианства**; страшно потому, что мы не видим, чем и как восстановить и утвердить непринятое откровение.

Все великое и священное идет изнутри — от сердечного созерцания; из глубины — от постигающей и приемлющей любви; из таинственной духовности инстинкта; от воспламенившейся воли; от узревшего разума; от очистившегося воображения. Если внутри смутно, нечисто, злобно, жадно, скверно, то не поможет никакая внешняя форма, никакой запрет, никакая угроза, никакое «избирательное право», особенно всеобщее, равное и прямое. Знаем: не наше дело учить другие народы. Они сами тысячелетиями делали свою историю; сами уродовали свой духовный акт, содействуя его оскудению и формализации; они сами дошли ныне до духовной пустоты, до духовно-бессмысленной техники и самодовлеющего спорта, до так называемого «модернизма», в коем зло выдается за главное, а добро презирается как ненужная сентиментальность; они сами стали жертвою пустой формы — в науке, в политике, в искусстве, в культе машины и во всем прочем. Не нам их учить, не нам их исправлять. Да и самодовольство их сделало бы все наши попытки смешными. Послушайте только, что католические прелаты говорят о «Божией метле», выметающей Православие из мировой культуры...¹ Прислушайтесь к тому, как протестанты собираются «впервые» внести евангельский свет в «темные дебри восточно-русского язычества»... Вникните в то высокомерие, с которым европейские «цивилизованные» на-

роды обсуждают «совершенство своих конституционных форм», не усматривая ничего особенного ни в том, что кандидат в Северо-Американские президенты вытирает себе лицо, забросанное гнилыми томатами и тухлыми яйцами, ни в том, что составление работоспособного министерства во Франции становится неразрешимой задачей, ни в том, как парламентская полиция растаскивает побоище господ римских сенаторов, ни в том, какую деморализацию водворили господа английские социалисты в организации медицинской «помощи» больным... Было время, когда русская интеллигенция считала западный политический строй «образцом» для России. Это время прошло. Мы видели и наблюдали достаточно. Мы научились тому, что истинное строительство есть **творчество**, а не **подражание**. Мы увидели **истинное лицо Запада**: сначала в советском коммунизме, потом в европейском социализме и, наконец, в том, что называется «свободным строем», в действительности руководимом из-за кулисы. Верить в свободу этого строя могут только люди политически близорукие или наивно-доверчивые. Ибо свобода совсем не сводится к голосованию всех по всем вопросам; корни ее лежат гораздо глубже, и выражается она в гораздо более существенных проявлениях, духовных, творческих и житейских.

Итак, мы не можем верить, что возрождение и обновление России придет от водворения в ней какой-нибудь другой, некоммунистической, может быть, прямо антикоммунистической **формы правления**, как таковой.

Мне приходилось встречать людей, непоколебимо уверенных в том, что стоит в России «провозгласить **монархию**» — и все «пойдет гладко и станет все на место». Слушаешь таких людей и удивляешься: для них история как будто не существует. Ведь монархический строй не может, что называется, «повиснуть в воздухе»; необходимы, по крайней мере две предпосылки, две основы: во-первых, — **верное монархическое строение души в народе**, которое можно было бы точнее всего выразить словами: **надо уметь иметь Царя**; и, во-вторых, необходимы те **социальные силы**, которые понесли бы богоданного Государя — преданностью, верностью, служением, честью, честностью и в особенности тем **правдоговорением перед лицом Государя**, которое необходимо ему самому, как «политический воздух». Имеются ли эти предпосылки в России? Россия ведь имела счастье быть монархией и почему-то развалилась... Почему? Не от того ли, что она **разучилась иметь Царя**? Не от преобладания ли честолюбивой интриги над верностью и преданностью? Не от того ли, что **монархизм карьеры** вытеснил **монархизм служения**? Что же, дело

с тех пор усовершенствовалось? И притом значительно? Научились ли русские люди иметь Царя? Или они опять предадут его за свой частный прибыток на растерзание? — Вот о чем следовало бы подумать «провозглашателям». Монархия должна быть **подготовлена религиозно, морально и социально**; иначе «провозглашение» окажется пустым словом и началом нового разложения...

Но означает ли это, что можно ожидать большого успеха от «провозглашения» **республики**? Так могут думать только люди, не понимающие, что республика есть выражение особого душевного уклада; что необходимо **думать и чувствовать** по-республикански для того, чтобы республика возникла, окрепла и удалась? Где же учился и научился русский народ **так** думать и **так** чувствовать? У «временного правительства», заговорившего революционную толпу? Или у коммунистов, ловко поставивших революционную толпу на колени? Республиканец превыше всего ставит дело свободы. Где же учился русский народ этому свободолюбию? Не в коммунистических ли каторжных лагерях?.. Свобода есть умение сочетать **независимость с лояльностью**; а между тем, оба эти начала попираются в России уже четвертый десяток лет... республиканство есть политическое искусство строить государство при рыхлой, зависимой, подкопанной и нерешительной верховной власти. Можно себе представить, что начнется в «республиканской» России после сорока лет тоталитарного строя!..

«Провозгласить» в России республику — значит вернуться к пустому фразерству Временного правительства и повторить гибельный эксперимент того времени в новом, несравненно худшем виде. Государство есть не механизм, а организм; и всякая истинная и прочная форма жизни должна быть подготовлена в нем **органически**. Добавить к этому только, что в «органическую подготовку» всероссийской республики или многого множества малых республик — мы не имеем **никаких оснований** верить — ни исторических, ни географических, ни хозяйственных, ни культурных, ни духовных, ни религиозных. Надо совсем не знать или политически не постигать Россию, чтобы быть русским республиканцем.

Итак, русскому народу необходимо **духовное возрождение и обновление**.





И. А. ИЛЬИН

Церковь и жизнь

Казалось бы, что может быть для верующего человека естественнее и бесспорнее, чем приобщение человеческой жизни к церковности и введение Благодати, несущей и строящей Церковь, в самые недра жизни? Казалось бы, можно ставить не вопрос о желательности и драгоценности этого сближения, а лишь о формах и способах его осуществления... И тем не менее эта проблема гораздо труднее и сложнее, чем это кажется. Мало того, неверное разрешение ее таит в себе великие опасности и для Церкви, и для жизни; и люди, не продумавшие этих трудностей и сложностей, могут все исказить и навредить.

Прежде всего понятие «жизни» включает в себя необъятное множество людей (ныне жителей на земле считается около двух с половиной миллиардов), из коих множество принадлежит к **различным** церковным союзам, а другое множество, формально пребывающее в той или иной церкви («зарегистрированное»...), **утратило всякую веру**, а следовательно и церковную принадлежность. Как же возможно осуществить «оцерковление жизни» с такими людьми? Далее, кто желает «оцерковления», тот, наверное, имеет в виду **единый процесс** и единую «Церковь» и вряд ли будет склонен сочувствовать и содействовать подчинению **всей жизни всех людей** тем другим церковным обществам, которые отвергают его собственную «церковь» как ложную, еретическую и погибельную. Можно, конечно, закрыть себе глаза на это множество церковных обществ и объявить все иные «церкви» **мнимыми**, в сущности, не существующими, вредной или даже губительной фальсификацией; но такое намеренное невидение, такое отрицание несколько не разрешит проблему и не укажет никаких путей, ведущих к сближению церкви и жизни.

Статистические данные конца тридцатых годов (1937) исчислят, что католиков имеется около 400 млн., протестантов (всех

толков) 208 млн., греко-православных 165 млн., других христиан 14 млн., иудеев (до второй мировой войны) около 15 млн., магометан 310 млн., буддистов 227 млн., конфуцианцев и «предкопклонников» 300 млн., таоистов 30 млн., шинтоистов 20 млн., индуистов (Сикки и Джайны) около 280 млн., примитивных культов около 100 млн. и, наконец, свободомыслящих, атеистов и безрелигиозных людей (вне-церковных, вне-исповедных, «безбожников») по самому скромному подсчету около 60 млн. О каком же едином «оцерковлении» может идти речь? Кто будет сочувствовать и содействовать ему? И ради чего? А в эту статистику включены далеко не все религии! Что же, все «иные» религии и церкви следует упразднить и ввести одну единую? Которую? Скажем прямо, что те, кто ставят вопрос **так**, просто не знают истории человечества и не понимают самой глубокой сущности религии и религиозности... И так же наивно думать, что католики способны поставить идею «оцерковления вообще» выше идеи католичества...; или что протестанты будут содействовать оцерковлению жизни у магометан, православных и огнепоклонников...; или что шинтоисты захотят православного оцерковления всей жизни...

Итак, при первом же соприкосновении с жизнью идея единого оцерковления оказывается иллюзией, а соответствующая ей программа — заблуждением. **Не следует ставить этот вопрос в едином мировом масштабе.** Многообразие религиозного опыта, догматических учений и церковной организации таково, что эта проблема оказывается **мнимой и неразрешимой**: сами верующие не позволяют друг другу ни поставить, ни разрешить ее, ибо начнется всемирная религиозная резня.

Следовательно, говорить об «оцерковлении жизни» возможно **только в пределах отдельных религий и исповеданий.** Отдельное, своеобразное «оцерковление» может оказаться осуществимым (или неосуществимым) в пределах Джайнизма, отдельное — в пределах Лютеранства, особое в пределах Шинтоизма, своеобразное — в магометанстве, иное — в Католичестве, иное — в Православии. И поэтому нам, православным, следует оставить в стороне иные религии и исповедания и спросить себя о возможности и желательности оцерковления жизни у **православных народов.**

И вот, первое, что необходимо установить: при неверном понимании вопроса — и Православной Церкви, и жизни православных народов может грозить **опасность церковного тоталитаризма.**

В самом деле, когда мы говорим об оцерковлении жизни, то мы должны иметь в виду два пути: 1. Жизнь свободно воспримет

благодатный дух Церкви. 2. Церковь воспримет все, по существу **своему нецерковные** задачи жизни и вложится в их разрешение.

1. Первый путь кажется естественным и самоочевидным; чем больше религиозной благодати в жизни, тем жизнь будет качественно выше, тем ближе к совершению и осуществлению будет второе прошение молитвы Господней: «да приидет царствие Твое». Условием же этого пути является лишь одно: **сама церковь должна блюсти Дух свой и обретаться на высоте**. Нет этого — и останется одна церковная видимость, иллюзия, сущий соблазн и разложение. Люди будут называть «Церковью» то, что этого названия не заслуживает, и ожидать Благодати как бы из пустого сосуда. Утрата чистоты сердца и молитвенного горения, искажение христианского духа, порочность духовенства, всяческая продажность и интрига, «святокупство», явное или тайное торжество лжи и все другое соответственное, — все это может лишить церковную организацию Света, Силы и Благодати и помешать всякому «оцерковлению» человеческой жизни. Всемирная история знает целые эпохи такого упадка, и последствия его были уже не раз вскрыты и описаны.

Таков, в основных чертах, первый путь.

2. Но есть еще второй путь «оцерковления жизни». Он состоит в том, что церковь вступает в жизнь, как **властное и всеобъемлющее** начало и начинает осуществлять своего рода **церковный тоталитаризм**. История знает тому живые примеры (вспомним хотя бы *Савонаролу** во Флоренции и *Кальвина** в Женеве); но вряд ли удастся найти такой пример, который оправдал бы это посягание.

Начнем с того, что при строе церковного тоталитаризма, — все **нецерковные** и **иноцерковные** люди оказываются в положении жизненных «изгоев». Полноправными членами общества и государства являются только люди определенного исповедания и церковной приверженности. Вся власть в делах жизни принадлежит церкви; а церковь дает полноправие только одним **своим** членам и притом **покорным членам**. Церковно-верующие получают своего рода привилегию или даже монополию бытия; «церковность» — дает им жизненную «премию». Отсюда в истории человечества возникало **стремление неверующих симулировать веру**, чтобы не «остаться за бортом», готовность притворяться ради жизненной «премии»; и в результате возникало что-то вроде церковного «фашизма». Люди определенного исповедания образовывали как бы центральное и исключительное ядро общества и государства, клерикальную «аристократию», всемогущую и всеуправляющую «знать», быть может наполовину состоявшую

из лжецов и симулянтов. Путь вел **через религиозную ложь** к власти, и церковное разложение становилось неминуемым.

В то же самое время церковь становилась как бы «**всем во всем**»: она распространяла свою власть на **всю жизнь человека** и пыталась нести **совершенно неудобноносимое для нее бремя государственности**. Понятно, что тот, кто за что-нибудь берется, тот за то и отвечает, — за успех и за неуспех, за порядок и за хаос, за расцвет народного хозяйства и за его упадок, за подъем национальной духовности и за ее разложение. Тоталитарная церковь остается подчиненной этому **закону ответственности**. Вытесняя и заменяя свою власть государством, она берет на себя **все его функции и всю его ответственность**. Она должна не только вникать в вопросы политики и хозяйства, но разрешать их, **отвечая за все и всякие последствия**. Тоталитарная церковь должна содержать **армию и полицию** (внешнюю, уголовную и политическую); оружейные заводы, «разведку» и «контрразведку»...; она должна организовать суд, строить тюрьмы и совершать казни (вспомним Инквизицию и казнь *Сервета** у Кальвина); она должна вести войны и заключать мир, она должна усмирять беспорядки, собирать налоги, созидать флот, изощряться на всех кривых путях дипломатии; она должна прокладывать каналы и железные дороги, организовывать биржу, регулировать проституцию; мало того, ей придется подчинить себе науку (вспомним историю *Галилея*!*), искусство во всех его отраслях — от литературы до живописи (вспомним картины *Боттичели**, сожженные Саванаролою), от комедии до балета. Иными словами, тоталитарная церковь должна будет **окунуться с головой в тот поток мирских соблазнов и мирской грязи, в которых плывет человеческая жизнь**. Само собою разумеется, что она должна будет добиваться **успеха** в этих соблазнах и в этой грязи... Ибо всякий политический, хозяйственный и военный неуспех будет ударом по тоталитарной церкви, компрометирующим ее, в сущности, все еще Церковное дело...

И в результате всего этого — ее благодатное служение (служение Благодати и служение Благодатью) отойдет на дальний план, сократится или прекратится совсем.

Тоталитарная церковь есть нечто духовно-неверное и в высшем смысле противоестественное. Ибо дело церкви — есть дело любви и **свободы**, а не **принуждения**. Она призвана религиозно воспитывать людей **в свободе и к свободе**, умилять сердца, очищать их, радовать их добровольным и радостным обращением, а не побуждать людей к симулированию неиспытываемой ими веры. Она должна быть верна великому религиозному закону

«синэргии», т.е. свободного «сотворчества» Духа Божия и духа человеческого в жизни людей. Это неверно — заменять человеческую, лично-духовную жажду Божественного — «премиями» и принуждениями тоталитарной церковной власти. Это противоестественно — строить религию и религиозную жизнь людей не на любви, а на страхе и расчете.

Поэтому **тоталитарное тяготение совсем не должно иметь места в сердцах духовенства и в делах церкви.** Ибо **цельность веры и религии** — эта высшая драгоценность духа — должна распускаться, как цветок в душе человека, а не навязываться ему в качестве авторитарных велений, сопровождаемых угрозами и страхом: религиозная цельность не может быть предписана и навязана; она может быть только свободно выношена человеком под влиянием свободно воспринятой Благодати. Она подобно пению; и именно поэтому пение имеет такое большое значение и применение в церковном богослужении. Пение сердца **невынудимо.** И это необходимо всегда помнить.

Именно поэтому невынудимо и самое «оцерковление» жизни. Оно может расцвести только свободно и будет искажено и погублено всякими тоталитарными замыслами и попытками. Естественно, что **церкви есть до всего дело в жизни людей**, но это «дело» не есть дело принудительной власти, все равно — открыто выступающей с угрозами и казнями, или прикровенно организуемой интригами и закулисным нажимом. Церковь призвана молиться, совершать таинства, очищать души, беречь откровение и возжигать сердца. Но она отнюдь не призвана отнимать у людей свободу самостоятельного созерцания, выбора, решения и творчества.

Мало того: **она призвана отпускать людей в мир для мирского и мирового труда, излучать живую религиозность в этот труд, осмысливать его перед лицом Божиим и, предоставляя людям свободу вдохновения, наполнять это вдохновение духом христианской Благодати** (см. об этом в номере 114 «Наших Задач» — «Опасности и задания русского национализма», II).

И невольно вспоминается мне беседа моя с *Архиепископом Латвии Иоанном Поммером**, впоследствии священномучеником, человеком высокой мудрости и духовной силы. Он рассказывал мне, как один католический прелат публично спросил его, «почему это православная церковь не занимается благотворительностью, завещанною нам всем в Евангелии?» И как он ответил ему: «Дело Православной Церкви есть не дело стяжания и перераспределения земных благ, что ведет к ложному накоплению и ложному миссионерству, но дело пробуждения живых челове-

ских сердец к любви, милосердию и благотворительности... В России благотворительность цвела, как редко где; но исходила из личной живой доброты, пробужденной духом Православия»... — Ибо Церковь призвана излучать благодать в сердца верующих, а не участвовать в земных расчетах земной толкотни...

Именно в этом обнаруживается, что «оцерковление жизни» имеет более глубокий и таинственный смысл, чем это многие думают. «Оцерковление» не сводимо к «ритуализации». Оно есть больше всего и прежде всего **христианское одухотворение человеческого сердца**; а потом уже — все остальное. Церковь как носительница и хранительница Христова откровения, есть живое огнище, а не властное водительство; она есть источник любви и благодатного совета, а не педантический нажим на человеческую жизнь; она есть зов, а не приказ. Она не призвана отвращать людей от мира, как в Буддизме, но, напротив, **отпускать их в мир, как носителей преподанного им Духа для того, чтобы не мир «обмирщал» их, а чтобы они его одухотворяли.**

И в этом главное.

Таков был путь Православия в России за последние два века. Так, в особенности XIX век дал России дивный расцвет духовной культуры. И расцвет этот был создан людьми, «окормленными» духом Православия, но творившими совершенно свободно, «отпущенными» в мир для свободного созерцания и труда. Они уносили дарованный им дух в своих сердцах, но не ведали ни церковного тоталитаризма, ни даже непосредственного клерикального руководства, ибо поучения и советы великих русских Старцев (хотя бы Оптиной пустыни) очищали, углубляли и умудряли человеческие души, но никогда не претендовали на авторитарное руководство русским творческим талантом. И если мы пройдем мыслию от Пушкина к Лермонтову, Гоголю, Тютчеву, Л. Н. Толстому, А. К. Толстому, Достоевскому, Тургеневу, Лескову, Чехову, — то мы увидим гениальное цветение русского духа **из корней Православия**, но не под руководством церкви. И то же самое увидим мы в других ответвлениях русского искусства, в русской науке, в русском правотворчестве, в русской медицине, в русской педагогике и во всем. Православная церковь молилась, учила и благодатствовала, а в прочем оставляла русским людям инициативу труда и созерцания.

Думаем и надеемся, что так будет и впредь.





С. ВЕРХОВСКОЙ

Православие и современность

Православие есть христианство в его чистейшей форме. Католицизм прибавил к первоначальному христианскому учению многое, что ему по существу чуждо. Протестантизм отбросил многие драгоценные истины христианства. Одно Православие хранит и развивает апостольское христианство, ничего искусственно не прибавляя и не убавляя от него. Неповрежденная истина есть только в Православной Церкви; это не голословное утверждение, но то, что можно показать и доказать.

Однако, состояние самой Православной Церкви печально. Уже в древности торжество христианства над язычеством почти совпало с началом гибели Римской Империи; варварство одолело на Западе древнюю культуру, погубило многие церкви, оторвало Запад от Востока. С VII до XV века медленно гибнет под ударами магометан и крестоносцев Византия. И греческие и все Балканские Церкви едва в XIX освобождаются от турецкого ига, чтобы на наших глазах опять пережить великие бедствия. Русская Церковь после двух веков относительного мира в течение пяти веков проходит через татарское иго и страшную борьбу с воинствующим польским католицизмом. Если история Русской Церкви имела во все времена славные страницы, то всесторонний ее расцвет начинается только с конца XVIII века. XX век должен был бы стать эпохой величия и России и Русского Православия, но случилось иначе.

Ныне и Русская и все Балканские Церкви находятся под коммунистическим игом. Православное население Турции было почти все изгнано 30 лет назад. Палестинская Церковь подверглась бедствиям в последние годы. Александрийский и Антиохийский патриархаты крайне медленно выходят к новой жизни. Отраден факт появления Православной Церкви почти во всех странах Америки и Азии, но причины этого факта большей час-

тью печальны и, главное, эти новые церкви еще дезорганизованы и слабы... Одна Греческая Церковь живет полной жизнью.

В чем нуждается современное Православие?

Самое существенное, нам кажется, можно свести к 5 пунктам.

Прежде всего наша Церковь нуждается в свободе: в свободе от насилия и от мирского засилия. Мы верим, что Церковь не погибнет от гонений, но в гонениях невозможна нормальная жизнь. Конечно, сонм православных святых умножается мучениками, но какое страшное дьявольское давление испытывает народ и духовенство, сколько душ не выдерживают его, как суживаются возможности духовной и церковной жизни... Под мирским засильем мы разумеем то подчинение Церкви национальным, политическим, бытовым или психологическим задачам, которое мы слишком часто видим вокруг. Зло это тем более опасно, что двусмысленно. Верно, что Церковь служит народам и срастается с ними, что она может вдохновлять и благословлять всякую благую деятельность, в том числе и политическую, что она утешает наши личные скорби и украшает наш быт, но ложно, что Церковь для того только и существует и вне этих задач не нужна. Церковь есть Царствие Божие, начало совершенной, всеобъемлющей жизни, которая не должна знать никаких земных ограничений. Мы обесцениваем и искажаем церковную жизнь, когда всецело приспособляем ее к нашим земным задачам, вместо того, чтобы самую земную жизнь возвышать до христианского идеала. Иные думают, что Церковь есть не более чем общество людей, содержащих храмы и духовенство для удовлетворения своих религиозных потребностей! Свободная от мира, Церковь воистину служит ему; подчиненная мирскому, она в сущности бесполезна. Мы не язычники, чтобы удовлетворяться одной лишь формой религиозности, облакая в нее наше житейское, а то и низменное и суетливое.

Вторая нужда — оживление в широких кругах верующих подлинной христианской жизни. Нельзя думать, что быть христианином значит быть лишь порядочным человеком, ходящим в церковь. Христианин есть человек, обращенный к Богу через Христа; человек, живущий полнотой истины Христовой; живущий во внутреннем и внешнем единстве со всеми христианами; человек, покоряющий себя смирению и любви, стремящийся существенно преобразить и свою личную и общую жизнь и готовый ради этого на всякий труд и подвиг; человек, верный Христу и в церковной и в мирской жизни.

Третья нужда — единство. Православный мир разделен железным занавесом, национальным равнодушием и даже враждой,

отсутствием постоянного единения между поместными церквами, слабостью соборного начала во многих церквах, расколами, свирепствующими в Западной Европе и Америке. Самое ужасное, что многие относятся к этому разъединению вполне безразлично. Не от нас зависит уничтожить железный занавес, но возможно было бы преодолевать ту отчужденность, недоверие, подчас враждебность и презрение, которое так глубоко делят православных разных национальностей. Сколько мы слышим глупого хвастовства русским или греческим или иным православием, будто Православие создано не Богом и Христом, пророками, апостолами, отцами и святыми всех народностей, но русскими или греками! Что мешает поместным церквам быть в постоянном общении? Сколько есть общих, неотложных задач у Православия во внутренней жизни или в отношении инославия и внешнего мира! Как мало связи между приходами и епархиями, общепархиальной и общецерковной деятельности. Психология «своей колокольни» господствует во множестве приходов и епархий, да и в каком приходе мы находим истинно-христианскую общину? Причины современных церковных расколов очевидны: это, с одной стороны, националистические и политические страсти, с другой стороны — низкий уровень или извращенность церковного сознания. Принцип устройства Церкви прост: в каждой стране одна Церковь, одно возглавление, совершенное согласование всех церковных сил. У нас же, в Европе и Америке, один православный народ не хочет быть в той же церкви с другими, каждое политическое течение склонно иметь свою церковь и многие не находят во всем этом ничего противоестественного! В результате мы видим анархию, вражду, распыление сил и общую слабость церковной жизни. Поскольку в православном рассеянии сохраняется различие богослужебного и разговорного языка среди разных православных народностей, было бы, конечно, целесообразно сохранить особые приходы для каждой народности и объединить их в особые викариатства или благочиния, но нет никаких причин, кроме заблуждений и злой воли, чтобы эти приходы или викариатства не объединялись бы в общеправославные епархии и митрополии, в которых вся церковная жизнь была бы согласована для общего блага Церкви. Наконец, если покамест неизбежно сохранение отдельных епархий для верующих каждого языка (но не каждого идеологического направления!), то эти епархии должны были бы составлять в каждой стране единую Церковь с единым возглавлением. Даже таким образом был бы уже повсюду обеспечен порядок и согласованность церковной жизни.

Четвертое, что не хватает современной Церкви, есть церковная культура. Наша Церковь никогда не достигала того уровня культурности, который составляет такую силу католичества и протестантства. Но мы должны признать, что со времени русской революции и последующих бедствий этот уровень еще значительно понизился. Под коммунистическим игом церковная культура едва может теплиться. В свободных православных церквях всюду, кроме Греции, культуру приходится строить почти заново. Дело это крайне трудное, но слишком многие не видят в нем и нужды, хотя, казалось бы, легко понять, что Церковь не может быть сильной, если большинство мирян почти ничего не знает о вере и даже духовенство не имеет богословского образования. Число наших богословских школ ничтожно и они с трудом существуют; число ученых богословов не достигает и одной сотой того количества, которое имеют инославные. Наша литература ужасно бедна. Многие хотели бы ознакомиться с православием, но книг так мало, что часто нечего прочесть; старую русскую литературу нелегко достать, она не переведена на другие языки и во многом устарела. Храмы строят и украшают часто безвкусно, даже там, где есть достаточно средств для их построения и украшения. Церковно-хоровая культура стоит низко. Мы не говорим уж о том, что редкие христиане понимают богослужение и смысл таинств; большинство не считает нужным даже интересоваться этим. Церковно-общественные организации у нас малочисленны или малоцерковны; молодежь остается постоянно вне влияния Церкви. Мы сейчас не слышим ни о православных общеобразовательных школах, ни о госпиталях, ни о профессиональных союзах; самая мысль об этом кажется мечтой.

Последнее, что нужно современному Православию, — это миссионерство. Миссия трудна без культурных сил, но никакое вообще развитие православного общества невозможно без организованного миссионерского усилия. Наше духовенство часто пассивно, но даже активный священник не может все сделать. Нам необходима и внутренняя и внешняя миссия. В каждой епархии должна быть миссионерская группа и печатный орган; это вполне возможно всюду. Миссия среди неправославных, конечно, труднее: необходимы образованные миссионеры и православная литература. Но интерес к Православию очень велик и, главное, мир как никогда, нуждается услышать голос Истины.

Есть три истины, которые христианство должно утверждать во всем мире и которые могут быть приняты даже теми, кто не хочет войти в Церковь: это истины о человеке, об отношении его к Богу и о человеческом обществе.

Человек есть ценность: всякий человек, кто бы он ни был. Чтобы умалить ценность человека, надо доказать, что именно этот человек в чем-то порочен или виновен, и критерий вины или порока должен быть основан на законах общечеловеческой природы и справедливости... Но почему человек есть ценность? — потому, что он есть воплощенный дух. Надо, наконец, понять, что ценность человека ничтожна, если он есть не более чем сложно устроенный кусок материи¹. Многие (особенно ученые, доктора, психологи) не хотят признать себя материалистами, но фактически все объясняют из низшего. Надо быть последовательными: если человек есть вещь, смешно говорить о личности, свободе, нравственности, творчестве и вообще о каких бы то ни было духовных и культурных ценностях. Предельная ценность человека-вещи для окружающих может быть только его работоспособность. Сам же человек-вещь не может быть ничем связан, кроме законов физики: для него все одинаково бессмысленно и все одинаково позволено... Признание реальности духа имеет совершенно исключительное значение для человечества, ибо только на нем может быть основано признание всех тех ценностей, которые составляют смысл человеческого бытия... Только имея дух, человек может быть личностью и, следовательно, быть особым носителем жизни, неповторимым, незаменимым, для всех ценным и неприкосновенным. Только будучи личностью, человек может быть свободен и, следовательно, притязать на все те свободы, из-за которых ныне идет в мире смертельная борьба. Если мы бездушные животные, то чего ради мы будем бороться за свободу личности, совести, слова, творчества, за права «человека и гражданина»? Борьба за собственное существование — есть предел мудрости для материалиста! Миллионы сторонников свободы и достоинства человека не задумываются об этом и не обращают внимание, какой абсурд заключается в отстаивании духовных ценностей при утверждении, что человек есть бездушное животное.

Христианство противостоит и другому злу: убеждению, что достоинство человека заключается в абсолютном произволе. Дух не есть голая личность, самоопределяющаяся в пустоте: человек не только стоит перед реальностью общества и мира, но сам имеет свою природную сущность, которой он внутренне связан. Есть объективный закон добра, нарушение которого ведет к внутреннему разложению, страданию, духовной гибели и к разрыву с окружающим. Нравственность есть одна из сторон этого духовного закона... Разум в свою очередь есть способность нашего духа, и он имеет три основные функции — познание истины, правды и

красоты. Христианство всегда исповедовало существование истины, правды и красоты, единых для всего человечества. Это имеет огромное значение в наше время, когда господствует или полное отрицание их или признание их относительности и зависимости от вкусов и произвола. От этого происходит духовный развал и всего человечества и отдельных людей... Человек есть творец, потому что он свободен и разумен. Наше творчество должно быть всегда одушевлено истиной, правдой и красотой, без которых оно или бессмысленно или вредно.

Духовность человека никак не исключает значения нашей телесности и всей внешней жизни, к чему склоняются иные религиозные, философские и нравственные течения. Христианство признает, что тело принадлежит к сущности человека и, следовательно, вообще говоря, положительно и все потребности его законны. Естественно, что человек осуществляет свою жизнь во внешних формах и заботится о внешней жизни. Все дело лишь в том, в каком соотношении находится внешняя жизнь человека к духу: дух должен быть господствующим началом и высшей ценностью. Эта простейшая для христианства истина очевидно необходима современному миру. Материальное заполняет души, умы, науку; техника, производство, богатство стали богами. Капитализм и марксизм требуют господства хозяйства над всеми; мы видим, к чему это приводит. Нет другого выхода из хозяйственной анархии или тирании, кроме сознательного подчинения хозяйства общему благу и нравственным законам... Современное человечество все больше погружается в психоз корысти и роскоши и в то же время одержимо идеей, что похоть есть едва ли не сущность жизни. Человек болен корыстолюбием и сластолюбием и сам с удовольствием выискивает в себе темные страсти и «комплексы» и со сладким ужасом открывает, что он полон гнили и преступности. Сама плотская и внешняя жизнь человека должна быть спасена от извращения и грязи; она может быть и прекрасна и свята, но только в здоровом сочетании с духом².

Вторая истина, в которой нуждается все человечество, есть нерасторжимая связь между человеком и Богом. Мы подробно останавливаемся на ней в статье о христианстве и о Христе. Общая мысль проста: человек не только не мог бы существовать без Бога, но духовная жизнь человека необходимо обращена к Богу: Он есть Всесовершенный Дух, Праобраз нашего тварного духа, Он есть Источник и Идеал всей нашей жизни, ибо Он есть абсолютное Благо, Добро, Истина, Красота, Любовь и т.д. ... Только Абсолютное может быть началом, мерою и целью всего. Без Бога все неразумно, бесцельно, загадочно и относительно; если Бога

нет, все обречены выдумывать свои истины, правды, свою красоту, свои идеалы, при том с одинаковым правдоподобием; более того, поскольку духовная жизнь необходимо обращена к бесконечному совершенству, она бессмысленна, если нет Совершенного... Без Бога нет абсолютного Начала, которое могло бы соединить людей: распад и вражда неизбежны.

Третья истина как раз относится к единству людей между собой. Человек не создан одиночкой и одиночество по существу есть недостаток. Все люди связаны помимо их воли общей природой, происхождением, культурой, языком, государством и т.д.; духовная связь между людьми гораздо глубже, чем они обычно думают; но христианство настаивает также на том, что в единении с людьми заключается совершенство и полнота нашей жизни, ибо в нем мы находим удовлетворение любви и обогащаемся всем, чем обладают другие люди... Одна из величайших идей христианства есть, что никакие различия между людьми не должны разделять их, в том числе, ни классовые, ни национальные, ни расовые, ибо они незначительны и могут быть согласованы с высшим единством. Но это высшее единство не может, конечно, заключаться в схожести человеческих тел: только дух объединяет людей. Однако, и духовное единство должно иметь определенное содержание; оно может заключаться уже хотя бы в самом признании великой ценности любви, согласия, сотрудничества, общения, взаимопомощи; но оно должно быть углублено общим идеалом человека и всечеловеческой жизни, общим устремлением к единой истине, правде и красоте. Высочайшее единство человечества возможно только в Боге, ибо в Нем сходятся высшие устремления людей, Он есть совершенный Идеал, Источник и Цель жизни всех... Если человечество не найдет общего идеала, если оно не обратится к положительному единству, оно придет неминуемо к страшным бедствиям и внутреннему упадку. Единство в узости и лжи не спасет.

Перечисленные истины о Боге, человеке и человечестве доступны и необходимы всем, даже неверующим во Христа, но именно в Нем они находят свое осуществление: во Христе Бог соединился с человеком, открылась подлинная духовность, явлена совершенная истина, правда и красота, восстановлено равновесие между духом и телом; во Христе соединено все человечество, невзирая ни на какие земные различия между людьми. Христос есть Средоточие вселенной. В Нем открывается новый мир, Царство Божие, в который входят все христиане, поскольку приобретаются вере и жизни Христовой. Это Царство Божие есть завска, преобразующая весь мир, есть место спасения, уже здесь,

на земле, от всякого зла и несовершенства... Христос дарует нам Св. Духа, Источник божественной жизни, ибо христиане только те, кто живут силою Божьею. Христос делает нас детьми Божиими: если наша жизнь от Бога и мы стараемся во всем осуществлять Его Волю и быть Ему подобны, то Бог есть наш Отец, и Он бдит над нами, как над детьми Своими, и хранит нас от всякого зла... Церковь живет общением со Пресвятой Троицей. В жизни Троицы открывается нам несравненное значение и богатство личного бытия и необходимость сочетания его с совершенным единством; открывается также божественная высота любви и превосходство много-личного бытия над одиночеством... Нисхождение Сына Божия и Св. Духа в мир показывает нам и славу смирения Божия и возможность сочетания высшего и низшего в единой жизни.

Жить в общении со Христом, Св. Духом и Богом-Отцом, значит быть в Церкви. В ней соединены все те, кто соединены со Христом. Но Церковь есть и путь в Царство Христово. Церковь есть организованное общество, ведущее всех ко Христу. Для этого существует иерархия, Писание и Предание, церковное учение, богословие, богослужение, таинства и все, вообще, подлинноцерковное. Поэтому высшая задача христиан — привести всех в Церковь, где открыта для всех возможность совершенной личной жизни, богообщения и полного воссоединения с братьями во Христе. Только в Церкви ясно открывается истина, правда и красота... Из Церкви должно излучаться в мир всякое добро, потому что на пути добра мир приближается к Церкви и в ней к Царствию Божию...

Люди близоруки и косны. Христиане маловерны и малодушны. Всем кажется возможным только уже существующее и общепринятое. Людям нужна будто бы только сила и материальные блага, а не Бог, правда и любовь... Злым нужно злое, но миру нужно добро; не только отдельные люди живут добром, но и все человечество способно жить им; торжество добра и зла сменяется в мире... нам кажется невероятным, чтобы мир мог выйти из болота материализма; мы начинаем привыкать к тому, что часть мира стоит за грубую односторонность морали, выгодной для государства, а другая любит моральным разложением в мнимой утонченности. Человечество как будто обречено классовою, национальною и расовою борьбе. Но все это должно измениться, хотя бы ценой опыта новых катастроф... Однако отрицательный опыт недостаточен. Добро должно быть положительно явлено миру — и словом и жизнью. Это долг христиан.

Весь христианский мир должен объединиться во всем, в чем вероисповедные различия несущественны. Мы говорим не о сверхконфессиональных организациях, но о согласованности и о сотрудничестве в общехристианских задачах. Православию должно принадлежать особое место. Во-первых, потому что оно есть хранитель Истины на земле; во-вторых, потому что оно более других исповеданий способно соединить ясность, твердость и богатство проповеди с полным уважением к свободе и своеобразию каждого человека и общества. Протестантство беднее и неопределеннее Православия. Католичество не хочет отделить проповеди истины от подчинения Риму. Пусть каждый человек, общество или народ сохраняют свою самостоятельность на пути к Богу, добру и единству: важна правильность самого направления. В самой Церкви возможна свобода и многообразие, если нет противоречий, отчужденности, заблуждений и вражды. Государство, наука, искусство, хозяйство должны сами и прежде всего ради самих себя обратиться к истине.

Необходимо создание двух движений: внутри Православной Церкви объединение, всех, кому дорога глубина христианства и совершенство церковной жизни; во всем мире — движение всех, кто понял, что жизнь невозможна без утверждения духовности человека и духовной основы свободы, культуры и общественности, невозможна без признания Бога и единства человечества. Силы добра должны быть собраны и в Церкви и в мире.

Мы упоминали о возникновении православных церквей в Западной Европе, Америке и других странах рассеяния. Этот факт недооценивается самими православными. Вместе с тем, он может иметь огромное значение, если эти новые церкви упрочатся, потому что в таком случае Православие будет иметь опорные пункты по всему миру, и дальнейшая судьба Православия будет зависеть уже от энергии православных. Конечно, в том состоянии анархии и малой культурности, в котором находится Церковь рассеяния в настоящее время, она не может быть сильна и активна, но мы верим, что это состояние будет постепенно изжито. Тогда истина Православия сможет принести свой плод во всех странах мира.

Русская эмиграция составляет наиболее культурную часть православного рассеяния не только потому, что она состоит в значительной мере из интеллигенции, но и потому, что она несет с собой сильнейшую в наше время православную культуру. Значительная часть сил эмиграции уходит на борьбу за существование; свои духовные силы эмиграция тратит на национальное самосохранение и на малопродуктивную политическую деятельность.

Провиденциальное назначение эмиграции в распространении по всему миру Православия и русской культуры и в отстаивании престижа и интересов России перед лицом свободного человечества. До сих пор нами сделано в этом отношении слишком мало, а если сделано, то отдельными лицами или организациями. Мы видим в Церкви остаток старой России, а не начало преобразования всего мира, не огонь принесенный с Неба, но лампаду для нашего умиления. Много ли сделано эмиграцией за последние пятнадцать лет для распространения истинного знания о России и русской культуре? Наша молодежь, учащаяся за границей, должна была бы стать в первых рядах знатоков Православия и России и быть их голосом в иностранной среде... Россию за границей ныне соединяют с коммунизмом, но мы имеем право говорить о христианской России, хотя, конечно, не Россия создала христианство и слишком многое в ней не было христианским. Русская эмиграция призвана возвестить миру не только о зле коммунизма, но и о том, что всякий народ может стать жертвой зла и в каждом народе есть силы и добра и зла. Зло не национально; дело не в благонравии и культурности Запада и злонравии и варварстве Востока, но в безбожии, материализме, эгоизме и человеконенавистничестве, которые разъедают сейчас в большей или меньшей степени весь мир. Не народы должны теперь вести борьбу с народами, но сторонники добра со сторонниками зла, и нельзя отождествлять добро с одной только свободой, как это делает Запад. Свобода священна, но во имя чего? Говорят о христианской цивилизации, но каковы ее основы? Недостаточно осудить зло и кричать о его ужасе. Надо, чтобы добро было определено и конкретно и осуществление его последовательно. Запад, при всей своей доброй воле, крайне расплывчат в понимании добра и лицемерен в его осуществлении; его тянет свести всю трагедию мира к борьбе народов за земли и власть, тянет примириться с подлинным злом и терпеть его у самого себя. Есть даже миф, что коммунизм плох только, когда он русский, а расизм только, когда он немецкий, что материализм и безбожие могут быть невинны и т. д. Мы, русские, хорошо знаем, что зло не зависит от окраски и начинается с общих идей, а кончается всеобщим уничтожением; но мы часто так загипнотизированы злом, что в свою очередь не в силах ясно осознать в чем добро и положительный путь спасения.

Нет спасения вне Церкви: в ней источник и высшее осуществление добра. Вне Церкви добро частично и легко растворяется во зле. Гуманизм произошел из христианства, но, оторвавшись от него, перешел в материализм и стал «бестиализмом». Социальная

справедливость и равноправие народов — христианские идеи, но попав к безбожникам и фанатикам, они стали причиной кровавого человеконенавистничества... Сами христиане слабы, бездеятельны, лицемерны; церковное общество нецерковно по духу, по жизни и сознанию; от него слишком часто остается одна форма при полной готовности идти на всевозможные компромиссы, даже с большевизмом или расизмом. Уже начиная с средних веков, церковное общество болело всеми болезнями фарисейства, обрядоверия, схоластики, нечувствием ко злу, нежеланием внести свет христианства в самую толщу жизни. Поэтому осознание истинного смысла христианства и его жизненной силы и правды есть первая задача христианина; из нее же истекает сознание необходимости последовательного и всестороннего осуществления христианства, как в церковном обществе, так, по возможности, и во всем мире. Добро не должно быть преднамеренно ограничено ни в сознании, ни в жизни; такое ограничение есть начало его разложения. Церковная жизнь должна определяться идеалом Христа и Нового Завета во всецелом его раскрытии; взятые в отдельности, идеалы аскетического, литургического, культурного, бытового или социального христианства недостаточны для Церкви в целом. Так и весь мир не может жить одной свободой или патриотизмом или культурой и материальным богатством. Если сама природа человека духовна, связана с Богом и естественно обращена ко всечеловеческому единству, то нарушение этих основ человеческого бытия, хотя бы во имя частных благ, всегда пагубно.





Н. АРСЕНЬЕВ

Духовные силы в жизни русского народа

1

«Не хлебом единым жив будет человек»... Эти слова относятся к жизни не только отдельного человека, но и народов. Народы, как и отдельный человек, должны иметь тот источник вдохновения, который творчески орошает и оплодотворяет их жизнь и подымает их на высшую плоскость сравнительно с их природными данными, творчески расширяя их жизненные горизонты. Эти духовные начала есть самое ценное достояние в жизни народа; они его, и вместе с тем выше его, ибо они — те идеалы, согласно которым он стремится жить, и тот духовный масштаб, та духовная мерка, согласно которым он оценивает себя и свои действия и достижения, и нередко — в момент религиозного подъема и перелома — произносит суд над самим собой. Отрежьте эти корни духовной жизни, и нечем будет народу дышать духовно — задохнется в сутолоке повседневной жизни и ее страстей.

Для русского народа таким основным питающим фоном, таким источником духовной жизни было христианское благовестие, принесенное ему Православной Восточной Церковью и представленное в его истории и жизни этой Православной Восточной Церковью. Русский народ в своей вере, в своей духовной жизни — часто весьма несовершенной жизни — полон грехов и недостатков, — «ухватился», так сказать, тем не менее, за самый центр христианского благовестия: снисхождение милосердного Бога к недостойному грешнику, кающемуся и пораженному Его милосердием. Евангельская история полна таких повествований — притчи о Блудном Сыне, о Мытаре и Фарисее, покаяние жены-грешницы, обращение Закхея, разбойник на кресте. Они

нашли глубокий отклик в народной душе. Народная душа со всей силой сокрушенного чувства отзывается на такие слова из песнопений и молитв Великого Поста: «Покаяния отверзи ми двери, Жизнодавче», «Разбойника Благоразумного», «Откуда начну плакати окаянного моего жития деяния? кое ли положу начало, Христе, нынешнему рыданию?», «Помилуй мя, Боже, помилуй мя!»

Народ православный чувствовал себя недостойным грешником перед лицом Божиим и умилялся вместе с тем безмерному снисхождению спасающей любви Божией. С глубоким умилением следил он за словами и обрядами служб Страстной недели, рисующими это безмерное снисхождение — даже до мук и Креста и смерти — Единородного Сына Божия. «Жизнь во гробе положился еси, Христе, и ангельская воинства ужасохуся, снисхождение славяще Твое». — «Днесь висит на древе иже на водах землю повесивый; венцем от терния облагается иже ангелов Царь; в ложную багряницу облачается одевайя небо облаки».

Это созерцание двух, так сказать, «полюсов» — Божественного и человеческого, сочетание величия с бесконечным снисхождением, терпением и добровольным уничтожением Сына Божия, это созерцание, столь характерное для самых основ христианского благовестия («то, о чем мы слышали, что видели, что рассматривали своими глазами и что руки наши осязали», — это было «Слово Жизни», «Вечная Жизнь»), столь характерное для всего мирозерцания и литургического благочестия Православной Церкви, вместе с тем глубоко покорило и захватило глубины души русского народа. Образ страждущего Христа глубоко ему дорог и близок. Это была не *славянофильская** только восторженность и идеализация, заставившая *Тютчева** сказать эти слова:

Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, страна родная,
В рабском виде Царь Небесный,
Исходил благословляя.

Да, греховность — ее было много в русском народе — и вместе с тем как часто была сердечная обращенность к образу страждущего Спасителя и к лику Его Милосердной Матери. Снисходящая спасающая любовь Божия, спасающая как раз и грешника, и именно грешника, — вот что поразило раз и навсегда душу русского народа. В этом отношении Достоевский в одной из основных его тем — обращение грешника, прикосновение благодати к сердцу грешника — глубоко народен. Вот почему так популярен в народном предании образ кающегося грешника, резко осу-

дившего себя и меняющего свою жизнь (срвн. и в русской литературе, напр. образы Анания в «Горькой судьбине» Писемского, «Власа» Некрасова, кающегося Никиту и слова старика-отца во «Власти тьмы» Толстого).

Но не только страждущий Богочеловек, близкий к нам, к нашему страданию, не только благостный смиренный учитель, имеющий власть прощать грехи, допускать к себе мытарей и блудников, но не в меньшей степени и Воскресший Господь, Победитель ада и тьмы, и греха и смерти, навсегда покори́л душу русского народа. Об этом свидетельствует то огромное общенародное значение, которое в России имеет Светлый Праздник Воскресения Христова в народной, как и в церковной жизни. Это был «праздник из праздников» и «торжество из торжеств». Лучи победы освещали в нем жизнь, давали новый смысл жизни, понижывали ее отголоском Воскресения Христова. Победа Божия над силой ада и смерти — это то, под знаменем чего христианин совершает свой путь на земле и что дает ему отраду и надежду.

2

На самую ткань жизни ежедневной, наложило свою печать христианство там, где оно творчески воздействовало на народную душу. Русский человек нередко был склонен к эмоциональному беспорядку, к отсутствию дисциплины, к «размаху», который порою переходил в хаос, а в некоторых кругах интеллигенции (как и в бабах-кликушах) особенно в начале XX века, нередко порождал истерию, ярко представленную, например, писателями-«символистами». Православная Церковь, великая воспитательница народной души, насаждала в русском человеке дух трезвенности, внутренней меры, смирения, мужественности и духовного подвига, подчиняющего внешнюю эмоциональность просветленным законам духовной жизни. Великие старцы и наставники духовной жизни были живыми носителями и примерами этого подвига. Но этот идеал трезвенности, «благолепия», «благообразия» духовного захватывал и широкие круги народа. Соединение скромности, смирения с каким то внутренним достоинством человека-христианина было характерно для многих живых представителей христианского мирозерцания в народной среде. Примеров можно привести бесконечное количество. Но из литературных примеров, может быть, один из особенно ярких, это — сцена в «Декабристах» Л. Н. Толстого, как деревен-

ская старуха Тихоновна, в хлопотах о своем несправедливо заключенном муже, отправляется в Москву, в московскую усадьбу своих господ Чернышевых. Робко входит она в большую «людскую» избу. Это для нее — выход в большой незнакомый свет. Критические взоры столичной прислуги встречают ее. Но она так подлинна в своем деревенском правильном наряде, в своих белых онучах; так истово кланяется она сначала три раза перед иконой, а потом уже на все стороны присутствующим, что смешки смолкают. Есть внутренняя подлинность, внутреннее достоинство в этих смиренных, часто совсем простых людях, внушающее уважение. Это «благообразие» духовное предносилось как идеал многим крепким в вере и отцовском благочестии русским людям и осуществлялось многими из них. Оно наложило свою печать, напр., на патриархальные формы русского религиозно-укорененного семейного быта в самых различных слоях русского населения, начиная от крепких крестьянских семей, особенно, напр., *старобрядческих*, и кончая связанными с духовной традицией предков семьями купечества, духовенства и дворянско-аристократического класса. Стержнем благочестивой русской семьи является родительское благословение, о котором говорится уже в русских былинах об Илье Муромце, о Добрыне Никитиче, о Дюке и даже в былине о Ваське Буслаеве. Преподание родительского благословения новобрачным обставлялось особенно торжественно; ряд примеров, взятых из крестьянской среды различных русских губерний, собран, напр., у Терещенки в его книге «Быт русского народа», вышедшей более ста лет тому назад (1848 г.). Носительницей, особенно чтимым символом этого благословенного духовного наследия предков была дедовская икона, переходившая из поколения в поколение. Она представляла собой невидимое присутствие Божие в семье и нерушимую духовную связь с предками и благословение родителей.

Мать-христианка является часто духовным питающим центром христианской семьи. Ее воздействие на детей бывало огромно. Она часто была главным проводником религиозного начала в жизни семьи. Вспомним, напр., что говорили о своих духовно очень замечательных матерях такие выдающиеся русские люди, как *А. С. Хомяков** или философ князь *Е. Н. Трубецкой**, признававшие решающее, основоположное влияние своих матерей-христианок на всю свою духовную жизнь. Благодатная жизнь Церкви вливалась в семью особенно сильно через посредство матери (и в прежние времена и поныне).

Русская культура была глубоко и решающим образом оплодотворена религиозным началом, черпала свое творческое вдохновение в значительной степени из источников своего христианского опыта. Остановлюсь лишь на некоторых проявлениях этих христианских начал в русской культуре.

Через всю русскую классическую литературу XIX века красной нитью проходит проповедь жалости к страждущему брату и провозглашение великого достоинства человека, кто бы он ни был и к какой бы среде, к какому бы слою он ни принадлежал. Над русской классической литературой XIX века можно было бы надписать в виде эпитафии слова Пушкина: «Милость к падшим призывал». Вспомним галерею бедных, забытых «маленьких» страждущих людей в русской литературе, «Бедных людей», «Униженных и оскорбленных», людей из «Мертвого дома» Достоевского, всех этих преступников, блудниц, пьяниц, которых он изображает с сочувствующим состраданием, в которых он, среди грязи и разврата, находит затаенную, еще теплящуюся искру Божию. Вспомним мягкий, сострадательный юмор великого человеколюбца *Чехова**, любовь Толстого к простым людям. Русская классическая литература XIX века явилась и является великой учительницей христианской любви, из которой она почерпала свою великую, нравственнодвигающую силу, вылившуюся при этом не в сухих каких-либо прописях, а в великих живых произведениях искусства. Школа любви, школа признания ценности индивидуального лица каждого человека — как это абсолютно противоположно большевистской проповеди! И этому суждено одержать победу над ней. Недаром в Советской России так зачитываются русскими великими классиками XIX века. Здесь — один из прорывов в большевистском духовном фронте, уже осуществляющихся теперь прорывов.

Можно сказать, — и не без основания, — что и дух простоты и подлинности, столь характерный для русской великой литературы XIX века, имеет религиозные корни, вдохновлен духом, живущим в Православной Церкви, в ее великих святых и подвижниках. Трезвенность, сдержанность духовная, глубокое смирение и простота сердца, в которой сказывается истинное величие духа, как это характерно — мы уже видели — для ее духовной традиции, для высот ее религиозной жизни!

Не повлияло ли это на эту поразительную трезвенность и лаконическую сдержанность и внутреннюю целомудренность сти-

ля которые поражают нас в величайших лирических творениях Пушкина и Тютчева?

Воздействие Православной Церкви на все развитие русской культуры вообще многообразно, трудно поддается учету по своему богатству и многообразию. Не буду останавливаться на изумительных произведениях русского церковного искусства — на древних русских иконах и русском религиозном зодчестве. Но хочу сказать несколько слов о весьма ярком и оригинальном развитии русской религиозной мысли.

Русская религиозная мысль нового времени, особенно в лице Ивана *Киреевского** (1806—1856) и *А. С. Хомякова** (1804—1860), которых можно считать родоначальниками, представляет замечательный синтез между данными западной философии и традициями внутренней жизни восточного христианства. Недаром И. Киреевский в письме к Хомякову 1839 года называет *Исаака Сирина** величайшим христианским мыслителем. Истинное познание Божественного дается только при изменении моего внутреннего «я», при вращении моем в божественную действительность. Я должен сам измениться, сам переродиться, сам преобразиться, и только так становлюсь я способным постигать Истину не словами, а существенно. Познание Истины есть новая жизнь, жизнь обновленного духа, захватывающая всего человека, его волю и чувства и внутреннее познание, а не только логические схемы. Кто знает об Истине только понаслышке и не живет ею, подобен, согласно Исааку Сирину, человеку, желающему утолить свою жажду водой, нарисованной на стене. Все учение Киреевского о познании истины может рассматриваться как комментарий к этим словам апостола Павла во 2-ом Послании к Коринфянам: «Мы же с открытым лицом, взирая на славу Божию, мы сами преображаемся из славы в славу, как от Господня Духа» (3, 18). Воздействие Духа Божия в «соборности» братской любви, объединяющей нас друг с другом, силою Духа, причем принцип свободы личности органически соединяется с принципом братского общения, — вот основная тема Хомякова. Свобода морального развития личности и вместе с тем любовь, объединяющая нас воедино с братьями в великий живой организм единого Тела Христова, вот что, по убеждению Хомякова, есть смысл жизни и истории человечества. И национальная жизнь призвана служить этому великому объединению всех людей в Боге, в Истине Божией, в живом организме Тела Христова.

О вспомни свой удел высокий, —

— говорит он России,

Былое в сердце воскреси,
И в нем сокрытого глубоко
Ты Духа Жизни допроси!

Для Достоевского (который был не только великим художником, но одним из великих христианских мыслителей нового времени) ответ на обуревающие нас сомнения, на наши страдания, на несправедливость, царящую в мире, на нужду, нищету, на глубину нравственного падения человека, ответ на то, что мы в смысле жизни и в истине и правде Божией начинаем сомневаться, — дан только в одном, в образе Христа, который сам раскрывается нам, в глубинах сердца нашего, как Имеющий власть прощать, как безмерно Снисходящий к нашему страданию и падению, как Милующий и Восстановляющий нас, как Сам Свидетельствующий сердцу нашему о действительности Истины и Любви, которые Он есть Сам. В Любви Божией, снисходящей к нам во Христе, и в нашей непосредственной встрече с Ним (ибо другого доказательства нет, кроме этой встречи) раскрывается для болезненно-чуткого, для душевно взбудораженного и мятущегося Достоевского смысл и цель и жизни и страдания нашего, и освящение жизни и предчувствуемое уже теперь преображение мира (как у старца Зосимы в Карамазовых, или у странника Макара Ивановича в «Подростке»). Достоевский в своем мирозерцании глубоко христоцентричен и вместе с тем глубоко народен. Не закрывая глаза на всю мерзость падения, на которую способен русский народ, он продолжает любить его даже в падении его (хотя оно ему омерзительно) и верит в его восстановление силою Божией.

4

Ибо христианство, как мы знаем, влияло не только на эстетическую культуру, на литературу, на религиозную философию русского народа, не только на патриархальный быт благочестивых семей — оно оказывало воздействие на весь поток исторической жизни русского народа среди всех его падений и недочетов, оно часто было ему маяком среди мрака его страдания и собственного греха. То, что мы говорили о покаянной стихии, захватывающей русского человека, напр., в богослужениях Великого Поста и особенно ярко проявляющейся в отдельных случаях обращения тяжкого грешника к Богу, — это относится в значительной степени и к жизни и к судьбам русского народа в его совокупности.

Уже в летописи *Нестора** под 1093 годом, при описании страшного набега половцев и мук русских людей, особенно же отведенных в плен, усиленно проводится мысль, что это есть попущение Божие в наказание за грехи народа. Это чувство вины своей перед Богом и что Бог карает нас за грехи наши, часто пробуждалось в самых широких кругах народа в моменты кризисов или горя народного. Об этом свидетельствует, напр., то широко распространенное в Смутное Время сказание о некоем благочестивом человеке, который в видении был перенесен в какую-то большую церковь и видел, как Матерь Божия слезно молила Сына Своего простить грех заблудившихся и впавших в глубину греха русских людей¹.

То же сознание всенародного беззакония и необходимости покаяния проступает в известном видении 1521 года, которое имела (по свидетельству стольника Лызлова) некая слепая монахиня Вознесенского Монастыря в Кремле. Она видела, как через Спасские ворота выходили из Кремля все святые, почивающие в кремлевских соборах, унося с собой Владимирскую икону Божией Матери, чтобы предоставить Русь и Москву насылаемой на них каре Божией. Но навстречу им вышли *Сергий Радонежский** и *Варлаамий Хутынский** и умоляли святых вернуться и не отказываться от своего предстательства перед Богом за русский народ. Та же идея необходимости покаяния пророчески звучит в конце «Бесов» Достоевского. Под знаменем этого покаяния в своих грехах перед Богом только и мыслимо и в наши дни действительное возрождение России и избавление ее от темных сил, действующих в большевизме.

И активному служению ближним учила Церковь русских людей. Живым примером такого любвеобильного служения ближнему были, напр., *Оптинские старцы** XIX века. И был ряд предстоятелей Церкви, которые бестрепетно выступали за правду перед сильными мира сего и обличали их, не боясь смерти. Так *Феодосий Печерский** обличал великого князя Святослава* за незаконный захват им киевского престола. Так же мужественно обличали князей за неправду и другие печерские подвижники — Григорий Чудотворец* (князя Ростислава*) и игумен Иоанн* (великого князя *Святополка II**). Св. *Григорий Вологодский** в 1430 году мужественно выступает с обличением против *Димитрия Шемяки** за незаконно начатую междуусобную войну. «Князь Димитрий», говорит он ему, «разве ты не читал в Писании: Суд без милости не оказавшему милости?» Вспомним мужественный подвиг свидетельства о правде митрополита *Филиппа Московского**, запечатленный его мученической смер-

тью, и особенно близко нас касающийся и близко нас захватывающий подвиг бесчисленных мучеников и исповедников последних лет в Советской России.

Высший цвет человечества имеем в лице святых его. Они как бы теперь уже являются переходом, тут, среди нас, к высшей степени бытия и тем самым служат живыми свидетелями этой божественной действительности. Они вместе с тем и высший цвет нации, произведший их, но они не укладываются в рамки только национальные, как вообще все лучшие духовные и культурные ценности человечества. Истинные светильники подлинной христианской жизни — не словом, а делом и всем бытием своим — русские святые поэтому одновременно сверхнациональны, ибо из сверхнационального и Вечного черпают они силу свою, и вместе с тем они — высшее достижение русского народа. В них русский народ ощущал близость Божию. Они уходили в леса и пустыни и болота, на берега пустынных озер и рек, на далекие дикие острова, и народ шел к ним, ибо знал, что великие силы, великие возможности любви и горения духовного и помощи ближнему выработаны ими в этом их молитвенном уединении, и получал помощь от них. Имена их бесчисленны. А другие оставались в мирской обстановке и светили в ней. Вспомним, напр., уже Завещание *Владимира Мономаха** детям своим и характеристики его и других благочестивых и праведных князей в Древней Летописи.

Суровый подвиг личный, соединенный с любвеобильным служением ближнему, смирение и трезвенность и простота, детская простота сердца, сочетающаяся с великой мудростью духовной, с даром «различения», духовный такт и горение духа, просветляющее всю окружающую духовную атмосферу (как мы имеем, напр., в лице Серафима Саровского) — вот характерные черты высшего проявления в жизни русского народа этих творческих и при том свыше, из другой, сверхсубъективной области приходящих сил, свидетельствующих о другой, высшей действительности. Особенно же ярко и наглядно проявилось это свидетельство, как мы указывали, в подвиге мучеников и исповедников, бесчисленных, — причем имена только некоторых нам известны — пострадавших при большевиках за веру Христову. Вспомним, например, имена митрополита *Вениамина Петроградского**, митрополита *Арсения Новгородского**, Митрополита *Петра Крутицкого**, епископа *Дамаскина Глуховского**, архиепископа *Иллариона**, многочисленных Соловецких мучеников и исповедников, и многих, многих других...

Одной чертой русской религиозности хочу я закончить. В центре ее — как мы уже говорили — стоит радость о Воскресении Христовом, радость о победе Сына Божия — через распятие и воскресение Свое — над силами ада и тьмы и смерти. Вот эта вера в победу Божию, эта радость воскресения, этот дух первохристианской проповеди, живущий в ней («Сия есть победа, победившая мир — вера наша» — 1 Иоан. 5, 4), и есть тот стержень духовный, то знамя духовное, которое поможет русскому народу в его борьбе против темных сил Зла и Лжи за Правду Божию.





Архиепископ Сан-Францисский ИОАНН (ШАХОВСКОЙ)

Сектантство в православии и православие в сектантстве

Ошибочно думать, что все православные суть действительно не сектанты и что все сектанты суть действительно не православные. Не всякий православный по имени таков по духу, и не всякий сектант по имени таков по духу, и в настоящее время в особенности можно встретить «православного» — настоящего сектанта по духу своему: фанатичного, нелюбовного, рационально узкого, упирающегося в человеческую точку, не алчущего, не жаждущего правды Божией, но пресыщенного горделивой своей правдой, строго судящего человека с вершины этой своей мнимой правды — внешне догматически правой, но лишенной рождения в Духе. И, наоборот, можно встретить сектанта, явно не понимающего смысл православного служения Богу в Духе и Истине, «не признающего» то или иное выражение церковной истины, но на самом деле таящего в себе много истинно Божьего, истинно любвеобильного во Христе, истинно братского к людям.

И наличие таких смешений в христианском обществе не позволяет легкомысленно подойти к вопросу вероисповедных отношений. Сектанты грешат в непонимании Православия, но и мы, православные, не следуем своему Православию, не понимая их, сектантов, иногда удивительно пламенно и чисто устремленных к последованию за Господом, к жизни в Нем, Едином.

Человеческий узкий, гордый, большой разум не преображенный в Духе Божиим, одинаково стремится к разделению и ищет повода к нему, кому бы он ни принадлежал этот разум — православному или сектанту.

Мы, православные, веруем, духовно видим, что *имеем* полноту человечески выраженной истины. Но это совсем не значит, что

мы уже *следуем* этой полноте истины и что эта полнота наполняет нас. Мы иногда имеем ее только на языке, или думаем, что она у нас в глазу должна заменить бревно духовной лености нашей. Но все это далеко не так. Истину мы имеем, и полную, но жить в ней не хотим или не умеем, и просто часто не стремимся жить в ней, ибо она очень стеснительна для нашего «ветхого человека». А погордиться, повеличаться своей православностью мы не прочь.

Тогда как среди иновероисповедных христиан есть множество живущих в истине Православия — духом своим. Есть сектанты, которые горят духом и любовью к Богу и к ближним гораздо более, чем иные православные, и вот этот *дух горения любви к Богу и к человеку* есть *признак истинного жизненного Православия*. Кто его не имеет среди православных, тот не истинно православный, и кто его имеет среди неправославных, тот истинно православный. *По-человечески* он заблуждается, *по-человечески* он не понимает того или другого, не видит тот или иной цвет в природе мира (духовный дальтонизм; не видит, например, смысла икон, общений со святыми, ушедшими из этого мира), но по духу, по *внутреннему человеку* он — «верный и истинный», нелицемерной любовью преданный Живому Богу Воплощенному, Господу Иисусу Христу — до смерти. Наличие таких подлинно православных христиан замечается, как среди православных по умоисповеданию, так и среди римо-католиков, также среди протестантов всех оттенков, к каковым оттенкам принадлежат и русские сектанты, сектаризировавшиеся, т. е. отделившиеся умом и опытом от догматического исповедания Церкви, отчасти из-за непонимания этого исповедания в Духе, отчасти из-за дурных примеров осуществления этого исповедания в жизни. Всякому православному ясно, что православные по своему умоисповеданию люди часто являются не только не назиданием для общества, но прямым развращением этого общества. Не говорим о примерах политиков, общественных деятелей: они касаются, конечно, и в большой степени и нас, духовенства, не всегда стоящего на духовной высоте Православия, несмотря на ясное сознание истинности своей Церкви. А монастыри... сколько было глубокого неправославия, мирского, тленного духа подчас под смиренной одеждой монаха. И все «легковесное», гнилое, всплывало на поверхность церковной жизни и более бросалось в глаза, чем истинно смиренный, самоотреченный труд множества пастырей и иноков подлинного Православия, жизнью своею шедших за Христом и умиравших во Христе. Революция показала, обнажила слабый слой православного русского священства, но она же подчеркнула мученическое исповедничество православной жизни у

большинства священников. Кто-то сказал, что наличие сектантства показывает религиозность народа. Можно сказать и так: наличие сектантства показывает православность народа, его горение духа, его стремление к идеалу, его жажду не внешней религии, но внутренней, жажду *своего* сердечного завета с Богом. И это по существу есть Православие. В наличии сектантства, православный, а тем более священник, всегда более виноват, чем сектанты. Думать так — не является ли думать — по православному, *беря на себя вину и ответственность за отделившихся братьев*? Иначе не будет *Христовой правды* — если не взять на себя вину. Человеческую правду можно осуществить в признании виновными сектантов, но Христова правда иная, «безумная» для мира, мудрая лишь — для Бога.

Ни спорами, ни диспутами, ни препирательствами, ни грубыми обличениями нельзя показать ту положительную силу Духа Божьего, который живет в Православии, который есть *само Православие*. Этот дух можно выявить лишь в «безумном» по человечески отречении от своих разумных прав и предоставлении Суда — Духу.

В православной апологетике надо, прежде всего, делать ясное и твердое ударение на разъяснении смысла вероучения и на показании этого вероучения *в жизни*.

Надо ясно понять, что Православие есть страшный Огонь, как Святые Тайны. Принимающих полноту Православия этот огонь либо преобразит, либо сожжет. Православие создало дух русского народа, *но оно же и сожгло русский народ*. Неправда, что русский народ сожжен большевизмом; он сожжен Православием, он сделался недостойным причастником Святыни Полноты веры и эта Святыня опалила его. Здесь закон Божьего Духа, закон Церкви.

Сектантство, — это *неправославное искание путей Православия*. По немощи человека оно совершается не «вглубь», а «вбок», т.е. не в догмате, а *около* догмата. Догматическая (чистая) жизнь около догмата представляет собою, конечно, большее Православие, чем недогматическая (блудная) жизнь *в* догмате. Это надо понять со всею ясностью, со всею определенностью Божьего Слова, прямо указывающего на это хотя бы в притче о двух сыновьях¹, из которых один сказал, что не исполнит воли отчей, но исполнил ее, а другой сказал, что исполнит, но не исполнил. Исповедание Православного Символа веры есть запечатление Евангелия. Символ должен совершаться *в жизни*, стать *реальностью*. У одного человека он совершенно не реален в жизни, хотя этот человек произносит его каждый день на молитве; у другого

вера является в жизни любви его ко Господу Иисусу Христу, к Отцу Небесному и Духу Святому, и она отражается на лице его, на словах и всех поступках. Кто ближе к Царствию Божию? Ответ ясен. Конечно, второй, «неправославный» по имени, но православный по духу и истине, наученный самим Духом.

Православные по самоисповеданию, по самоутверждению должны понять, что Православие это отнюдь не привилегия и не повод к осуждению других, и не гордость. Православие, наоборот, есть смирение, есть исповедание полноты Истины, как *правды, так и любви*. Православие должно побеждать только сиянием своим, как Сам Господь, а отнюдь не пушкой — стальной или словесной, все равно. Православие не сияет в православном обществе, в том, которое гордится своим Православием. Оно сияет в том, кто смирен в своем Православии, кто *чистоту* веры понимает не разумом только маленьким своим, но духом, всей жизнью.

Красота Православия дана для спасения людей, а православные ее стали обращать для осуждения, для погубления людей. Можно сказать, что нет на земле *совершенно православных людей*, но что частично православны и сами *так называемые православные* и те, кто не считает себя в православии, но считает во *Христовой Церкви* и жизнь живет во Христе. Православие — солнечный свет, лежащий на земле. Светит для всех, но не все освещаются им, ибо кто в подвале, кто закрыл свои окна, кто закрыл свои глаза...

Но невольно возникает вопрос: не есть ли эти мысли, хотя бы в самой малой мере, отказ от чистоты православной веры, от той чистоты, ради которой столько было пролито крови и ревности святыми отцами?

О нет, это не только не отказ от чистоты православности, но это есть *защита и исповедание именно ее*.

Возьмем для примера почитание святых, молитвы к ним. Сектант — неразумно, не по духу — отрицает эту ветвь жизни духа. Мы утверждаем ее духовную реальность во Христе. Может ли спастись человек, не признающий этой реальности? Страшный вопрос. То, что должно служить как помощь спасения, может ли быть как *предлог осуждения*, если не воспользоваться этой помощью? Что святые ищут — прославления себя, или Бога? Конечно, Бога. И всякое истинное прославление святых есть *прежде всего* — прославление Бога: «Дивен Бог во святых Своих...» Значит, если мы прославляем «прямо» Бога и прославляем *действительно*, нелицемерно, — святые и ангелы, конечно, ликуют, радуются, духовно лобзают такого прославляющего. Наоборот, если

человек поет величание и *акафисты** святым, а в жизни своей *не имеет любви к их духу* — духу Христовой чистоты и правды, и любви, не является ли этот человек более поругателем святых, чем прославителем их? Благодаря ему, может быть, многие перестали прославлять святых, соблазнившись такими результатами его прославлений... О, сколь косо и грубо плотское мудрование человеческое, как распинается чистейший Дух Господень в людях!

Установления Православной Церкви суть школа духа, самая удобная, если проходится в духе. Все в Православной Церкви должно оживлять и одухотворять. Вина человека, если он оземляется. Мы, православные пастыри, — учителя во Христе. Учитель Един — Господь Иисус Христос, и никто — вне Его — не может быть учителем. Мы учим лишь, *как повиноваться Единому Учителю*. Мы не во имя свое, но во имя Христова учителя. Но вот мы видим, что кто-то *выучился быть учеником Христовым* без нас. Что же? Будем ли мы против него восставать, как хотели апостолы восстать против тех, кто «не ходит с ними» (Лук. 9, 49), но получили достойную отповедь Учителя, годную и для нас, православных пастырей. Мы радоваться должны, что человек силою Всемогущего Духа, Который «дышет, где хочет», чудесно преобразил свою жизнь и приносит Богу плод. Нам не ясен путь Духа в этом человеке? Но разве мы поставлены судить о путях Духа, если плоды Духа ясны нашим глазам? *От плодов велено узнавать*. Плоды же ясно определены у апостола (1 Кор. 13, 4—8).

Непрощаем грех один только — против Св. Духа, против любви к Нему. Любящий неправду, восхваляющий грех, наслаждающийся злобой, повинен в этом грехе, но никак не умственно «признающий» или умственно «непризнающий», т.е. видящий душою или невидящий душою — той или иной истины. Если я духовный дальтоник, не вижу того или иного цвета в природе духовного мира, но остальные цвета вижу так же, как видят все, неужели я отверженный? Я скорее должен быть предметом особых попечений, особого сострадания. Сектант, который верует в Пресвятую Троицу, в необходимость духовного рождения, в необходимость сознательного отношения к крещению, в необходимость верующим не стыдиться веры своей среди равнодушных, но исповедывать ее перед всеми, верует каждому слову Священного Писания и из ревности по этой вере считает лишним все иные проявления откровений Духа Святого в Церкви за 1900 лет (откровений, кои не противоречат, но разъясняют скрытое в Евангелии) — этот сектант неужели должен быть злобно гоним нами,

православными? В чем же тогда будет наше Православие? Не только сектантов, этих братьев наших по вере в Единого Спасителя и Искупителя мира, мы не должны злобно, раздражительно и грубо гнать и осуждать. Мы *никого* из людей не смеем злобно или раздражительно осуждать. Мы можем заметить ошибку, слабость, если сами чисты, но соболезнующе. Немилосердно мы должны только изгонять грубый дух мира сего из своего сердца. И тогда наше Православие засияет. Ибо средство немислимо оправдать целью. Нельзя Православие защищать по-язычески или по-иудейски. Чистота Евангельского Духа — Православие Святое — должно защищаться евангельски, бесстрастно, мудро, с великою любовью к той душе, за которую пролита Богочеловеческая кровь.

Кидать камнями очень легко. И ветхий наш человек только ищет дозволенных предлогов для камня. Предлог ревности по вере — самый удобный. Защищается великая святыня — чистота веры и духа! Именно здесь, у защиты святыни должен человек облечься в святыню, подпоясать свои чресла постом и милостынею духа. В этом и будет Православие его жизни.

Надо открыто признать тот несомненный факт, что среди всех исповеданий веры в истинное Боговоплощение, на земле совершившееся в Господе Иисусе Христе, Альфе и Омеге спасения, среди всех призывающих Его Святое Имя — *есть духовно рожденные люди*. И среди православных, и среди римо-католиков, и среди протестантов разных направлений и оттенков. Обратный факт таков, что среди и первых, и вторых, и третьих есть люди, не родившиеся духом во Христе, не возненавидевшие зла, не возлюбившие Бога всем сердцем, всем помышлением. Все те, коих Православная Церковь принимает без крещения, все те суть *христиане* — братья православных во Христе, и отношение к ним должно быть особенно братское, любовное. Говорим, особое, ибо братское отношение должно быть у человека ко всем людям. Как может православный обратить кого-либо к вере, если не будет у него для этого человека любви? Как узнает этот человек ту веру любви, если не увидит любви у тех, кто ее проповедует?

Гордость мерзка пред Богом, и мы, православные, вразумляемся сейчас не только за грехи своей плоти, но и за грехи своего духа. «Ты говоришь: Я богат... (право-славен!), — а ты жалок и нищ, и слеп, и наг» (Откр. 3, 17), — говорит Господь гордящемуся нелюбовному православному человеку.

Придет ли то благословенное время, когда засияет подлинное Православие в тех, кто носит Его имя?! Засияет кротость, милосердие, чистота, любовь нелицемерная о Христе к каждому че-

ловеку, к каждой твари. В наши дни сияет вера православная в мученичестве русских людей. Но и в некоторых сектантах-мучениках и исповедниках, как и в католиках, изгоняемых и мучимых за веру Христову, — *прославилось Православие*, истинное, нелицемерное, гораздо более чистое и святое, чем в тысячах теплых-холодных, боязливых, имеющих только имя, «будто живых» (Откр. 3, 1), но на самом деле мертвых последователей нашего чистого догматического учения.

Наше Православие здесь лишь отблеск, лишь отзвук Православия небесного, его вечной истины, вечных совершенств. Догматически оно чисто отражается в учении Православной Церкви, но оно есть дух и жизнь и имеет *плодом* своим — только жизнь. Православие есть *добрый плод*, и о дереве надо судить только по плодам, по результатам его цветения. Пусть цвет некрасив, пусть листья колючи и сухи, пусть дерево низкоросло и неказисто, пусть даже поломано... Но если плод сладкий, чистый и питательный — то дерево православно в плодоносности своей. И, наоборот, пусть пышны цветы и листья, пусть огромно и чудно дерево, если плод несъедобно горек, ядовит или ничтожен, то ничто не явит истину Православия этого на вид выделяющегося дерева. И жалко будет оно, если само станет выделять себя и превозноситься над другими деревьями.

Но в чем практически состоит *дух сектанства*, против которого надо вооружаться молитвою и трезвением? Дух этот есть дух *душевной (не духовной) ревности*. Это — рационализация веры, *блюдене чистоты* веры и *потеря глубины*. Это ущерб любви. Некоторые православные по-сектантски защищают свое Православие, орудуя текстами Писания или канонами, как палками, браня сектантов, или своих же православных (примеры древних и новых расколов), защищая веру свою без надежды на Бога, без любви к человеку. И наоборот, в некоторых сектантах проявляется православный дух в отношении того или иного вопроса. Например, в отношении непонимания общения с Небесною Церковью (святыми) все сектанты будут «не признавать» этого общения, и не желая приобщаться к его опыту Духа, горделиво отвергать это общение, но один сектант будет обличать православных за их «идолопоклонство», другой «отдаст суд Богу» и лишь кротко помолится о просвещении братьев православных светом истины. И тот, и другой будут вне опыта православного общения с Небесною Церковью, но один будет неправославно настроен (первый), другой — *православно*, и несмотря на свое неправославное исповедание веры, может быть, окажется пред Богом более православным, чем иной православный, общающийся со святыми

чисто внешне — обрядно, но не поступающий в жизни по заповедям Евангельским, не стремящийся сердцем к духу святых.

Все повинны. «Нет праведного ни одного» (Рим. 3, 10) — это надо понять. И не осуждать друг друга, но *помогать друг другу*, учиться правде друг у друга. Сколько перегородок тогда падет!

Если бы Господь ограничил Себя теми законами спасения, которые понятны нашему человеческому уму, нам бы всем пришлось погибнуть. К безмерному счастью человеческому — это не так. Законы спасения Божьего шире наших пониманий, вернее сказать — глубже. Ибо Спаситель — Господь, а мы — люди, тварь ничтожная и окаянная пред Богом. И «вся наша праведность — как запачканная одежда» (Ис. 64, 6)... Вся православность наша действительно «как запачканная одежда»... И сознание этого только выявляет, только подчеркивает безмерную истину, глубину и величие Православия.





Н. О. ЛОССКИЙ

Религиозность русского народа

Основная, наиболее глубокая черта характера русского народа есть его религиозность и связанное с нею искание абсолютно-го добра, следовательно такого добра, которое осуществимо лишь в Царстве Божием. Совершенное добро без всякой примеси зла и несовершенств существует в Царстве Божием потому, что оно состоит из личностей, вполне осуществляющих в своем поведении две заповеди Иисуса Христа: люби Бога больше себя, и ближнего, как себя. Члены Царства Божия совершенно свободны от эгоизма, и потому они творят лишь абсолютные ценности, — нравственное добро, красоту, познание истины, блага неделимые и неистребимые, служащие всему миру. Блага относительные, т. е. те, пользование которыми для одних лиц есть добро, а для других — зло, не привлекают к себе членов Царства Божия. Погоня за ними составляет главное содержание жизни лиц с эгоистическим характером, т. е. лиц, которые не обладают совершенно любовью к Богу и предпочитают себя своему ближнему, если не всегда, то, по крайней мере, в некоторых случаях.

Так как члены Царства Божия совершенно свободны от эгоизма, то тело их — не материальное, а преображенное. В самом деле, материальное тело есть следствие эгоизма: оно получается как завоевание некоторой части пространства путем актов отталкивания, создающих относительно непроницаемый объем. Такое тело доступно ранениям и разрушению, оно полно несовершенств и связано необходимо с борьбою за существование. Преображенное тело состоит из творимых небожителями процессов света, звука, тепла, ароматов и служит выражением их духовного творчества, создающего абсолютные ценности. Такое духовно-телесное целое обладает идеальной красотой. Не содержа в себе актов толкания, преображенное тело не может быть подвержено отталкиванию; поэтому оно способно проникать через все мате-

риальные преграды, оно недоступно никаким ранениям и ничем не может быть разрушено. Телесной смерти члены Царства Божия не подвержены. Вообще никаких несовершенств и никакого зла в этом Царстве нет¹.

Искание абсолютного добра, конечно, не означает, что русский человек, напр., простолюдин, сознательно влечется к Царству Божию, имея в своем уме сложную систему учений о нем. К счастью, в душе человека есть сила, влекущая к добру и осуждающая зло, независимо от степени образования и знаний его: это сила — голос совести. Русский человек обладает особенно чутким различием добра и зла; он зорко подмечает несовершенство всех наших поступков, нравов и учреждений, никогда не удовлетворяясь ими и не переставая искать совершенного добра.

Религия и философия всех народов задолго до христианства установила, что человек и даже все мировое бытие влечется сознательно или бессознательно ввысь к абсолютному совершенству, к Богу². Различие между людьми и народами состоит в том, в какой форме и в какой степени осуществляется у них это стремление вверх, и каким соблазнам они поддаются при этом. Значительная часть моих заметок о русском народе посвящена вопросу о характере его искания абсолютного добра.

Возьмем грандиозный труд *С. М. Соловьева** «История России с древнейших времен». В нем мы находим тексты летописей, сношений князей друг с другом, сношений дружин с князьями, влияние духовенства, сношения бояр с князем, доклады дипломатов, полководцев. Все эти документы полны упоминаний о Боге, мыслей о воле Божией и повиновении Ему. Князья перед смертью, обыкновенно, постригались «в иноки и в схиму». Примером может служить поведение *князя Димитрия Святославича Юрьевского**. Ростовскому епископу, постригшему его в схиму, он сказал: «Господин и отец, владыка Игнатий, исполни, Господь Бог, твой труд, что приготовил меня на долгий путь, на вечное лето, снарядил меня воином истинному царю Христу, Богу нашему»³.

В XVIII веке, когда среди русского дворянства появилось много вольтерьянцев, широко развилась во второй половине века деятельность *масонов**, стремившихся углубить понимание истин христианства и осуществлять их в личной и общественной жизни. В XIX веке религиозность русского народа выразилась в великой литературе, проникнутой исканием абсолютного добра и смысла жизни, а также в расцвете религиозной философии.

Перечисленные проявления религиозности русского народа относятся к поведению высших слоев его. Что же касается низов

народа, особенно крестьян, религиозность их обнаруживается с не меньшей очевидностью. Вспомним русских странников, паломников ко святым местам, особенно к таким прославленным монастырям, как Троице-Сергиевская лавра, Киево-Печерская лавра, Соловки, Почаевский монастырь, и за пределы России — на Афон, в Палестину. Жажда поклонения чудотворным иконам Божией Матери и смысл паломничества к различным иконам Богородицы кажется идолопоклонством людям, не имеющим конкретного религиозного опыта. Эти явления глубокомысленно разъяснил *о. Павел Флоренский** в своей книге «Столп и утверждение истины». «Каждая законная икона Божией Матери, — говорит он, — явленная, т. е. ознаменованная чудесами и, так сказать, получившая одобрение и утверждение от Самой Девы-Матери, засвидетельствованная в своей духовной правдивости Самою Девою-Матерью, есть впечатление одной лишь стороны, светлое пятно на земле от одного лишь луча Благодатной, одно из живописных имен Ее. Отсюда искание поклониться разным иконам. Наименования некоторых из них отчасти выражают их духовную сущность» (369 с.).

До какой высокой духовной жизни могут доходить простые, малообразованные люди, примером служит книга «Откровенные рассказы странника своему духовному отцу»*. Достоевский находит синтез и завершение всех добрых свойств русского народа в его христианском духе. «Может быть, единственная любовь народа русского есть Христос», думает Достоевский (Дневник писателя, 1873, V). Он доказывает эту мысль так: русский народ своеобразно принял Христа в свое сердце, как идеального человеколюбца; он обладает поэтому истинным духовным просвещением, получая его в молитвах, в сказаниях о святых, в почитании великих подвижников. Его исторические идеалы — святые *Сергий Радонежский**, *Феодосий Печерский**, *Тихон Задонский**⁴. Признав святость высшею ценностью, стремясь к абсолютному добру, русский народ, говорит Достоевский, не возводит земные относительные ценности, например, частную собственность, в ранг «священных» принципов. В романе «Бесы» Достоевский высказывает устами Шатова свою мысль, что русский народ есть «народ-богоносец» (ч. II, гл. 1).

Исследователь русской религиозности *Г. П. Федотов** в своей книге «Russian religious Mind. Kievan Russia» показал, что христианство попало в Русь на благодатную почву: уже в Киевской Руси до монгольского ига оно было усвоено, по крайней мере, высшими слоями народа в своей подлинной сущности, именно как

религия любви. *Владимир Мономах**, великий князь Киевский (умер в 1125 г.), в своем «Поучении» детям осуждает гордость и суету, высказывается против смертной казни, видит в природе красоту и славу Божию, высоко ценит молитву. «Если, езда на коне, вы не занимаетесь делом, — пишет он, — то, при незнании других молитв, постоянно повторяйте: Господи, помилуй. Это лучше, чем думать о пустяках» (мыслить безлепицу). Ко всем людям он советует быть доброжелательным: «не идите мимо человека, не приветивши его, а скажите ему доброе слово». Митрополит Киевской Руси *Никифор** в своем «Послании» Мономаху говорит, что он любит готовить другим пышные обеды, а сам служит гостям; «подвластные ему едят и пьют до отвалу, а он только сидит и смотрит, довольствуясь малой пищей и водою». При этом надо заметить, что Владимир Мономах был человек мужественного характера, проявлявший выдающуюся храбрость и на войне, и на опасной охоте.

В дальнейшей истории Руси вслед за высшими слоями общества и благодаря влиянию великих святых также низшие слои населения усвоили христианство настолько, что идеалом народа стала не могучая, не богатая, а «Святая Русь». «В древнерусской святости, — говорит Федотов, — евангельский образ Христа сияет ярче, чем где бы то ни было в истории»⁵.

Русские святые особенно осуществляют в своем поведении «кенозис»* Христа, его «зрак раба»*, бедность, смирение, простоту жизни, самоотвержение, кротость (с. 128). Героическое человеколюбие и чудеса св. *Николая** так полюбились народу, что он стал национальным русским святым (44). Проповеди св. *Иоанна Златоуста** и св. *Ефрема Сирина** стали любимым чтением; в первых привлекал призыв к милосердию, а во вторых — к покаянию.

Лев Толстой, жизнь и произведения которого служат ярким примером искания абсолютного добра и смысла жизни, хорошо знал русский народ. В статье «Песни на деревне» он говорит, что русский народ — «кроткий, мудрый, святой». За два года до своей смерти в «Предисловии к альбому «Русские мужики» Н. Орлова» он говорит о русских крестьянах, что это — «смиранный, трудовой, христианский, кроткий, терпеливый народ. Мы с Орловым любим в этом народе его мужицкую смиренную, терпеливую, просвещенную истинным христианством душу». Смотря на картины Орлова, Толстой переживает сознание «великой духовной силы народа».

*С. Л. Франк** в своей превосходной статье «Die Russische Weltanschauung» говорит: «Русский дух насквозь проникнут ре-

лигиозностью»⁶. *Бердяев** часто повторял в своих рассуждениях о России, что русские не интересуются среднею областью культуры. «Русская идея, — говорит он, — не есть идея цветущей культуры и могущественного царства, русская идея есть *эсхатологическая** идея Царства Божьего». «Русское православие не имеет своего оправдания культуры, в нем был нигилистический элемент в отношении ко всему, что творит человек в этом мире. В православии сильнее всего была выражена эсхатологическая сторона христианства». «Мы, русские, апокалиптики или нигилисты»⁷.

Историк и философ *Лев Платонович Карсавин** находит, что существенный момент русского духа есть религиозность, включая и воинствующий атеизм. Русский идеал есть взаимопроникновение Церкви и государства. Но, к сожалению, говорит он, у русского православия есть серьезный недостаток, — его пассивность, бездейственность. «Уверенность в будущем *обожении** обеспоживает настоящее». К тому же идеал недостижим «путем частичных реформ и отъединенных усилий»; между тем, русский человек хочет действовать «всегда во имя чего-то абсолютного или абсолютированного». Если же русский усомнится в абсолютном идеале, то он может дойти до крайнего скотоподобия или равнодушия ко всему; он способен придти «от невероятной законопослушности до самого необузданного безграничного бунта». Стремясь к бесконечному, русский человек боится определений; отсюда, по мнению Карсавина, объясняется гениальная перевоплощаемость русских⁸. Вальтер Шубарт, прибалтийский немец, знавший, вероятно, русский язык и русскую культуру так интимно, как сами русские, написал замечательную книгу «*Europa und die Seele des Ostens*», переведенную на русский и английский языки. Шубарт противопоставляет друг другу главным образом два типа человека: прометеевский, героический человек, и иоанновский, мессианский человек, т. е. человек, следующий идеалу, данному в Евангелии от Иоанна. Представителями иоанновского типа он считает славян, особенно русских. Прометеевский, «героический человек видит в мире хаос, который он должен оформить своей организующей силой; он полон жажды власти; он удаляется все дальше и дальше от Бога и все глубже уходит в мир вещей. Секуляризация — его судьба, героизм — его жизненное чувство, трагика — его конец». Таковы «романские и германские народы современности»⁹.

Иоанновский «мессианский человек чувствует себя призванным создать на земле высший божественный порядок, чей образ он в себе роковым образом носит. Он хочет восстановить вокруг

себя ту гармонию, которую он чувствует в себе. Так ощущали первые христиане и большинство славян». «Мессианского человека одухотворяет не жажда власти, но настроение примирения и любви. Он не разделяет, чтобы властвовать, но ищет разобщенное, чтобы его воссоединить. Им не движут чувства подозрения и ненависти, он полон глубокого доверия к сущности вещей. Он видит в людях не врагов, а братьев; в мире же не добычу, на которую нужно бросаться, а грубую материю, которую нужно осветить и освятить. Им движет чувство некоей космической одержимости, он исходит из понятия целого, которое ощущает в себе и которое хочет восстановить в раздробленном окружающем. Его не оставляет в покое стремление к всеобъемлющему и желание сделать его видимым и осязаемым» (5 с.). «Борьба за вселенскость станет основной чертой иоаннического человека» (9). В иоанновскую эпоху центр тяжести перейдет в руки тех, кто стремится «к сверхземному в качестве постоянной черты национального характера, а таковыми являются славяне, в особенности русские. Огромное событие, которое сейчас подготавливается, есть восхождение славянства, как ведущей культурной силы» (16).

Целью своей книги Шубарт ставит повлиять на «европейское самопознание путем контраста» (25). «Запад, — говорит он, — подарил человечеству наиболее совершенные формы техники, государственности и связи, но он лишил его души. Задачей России является вернуть ее людям» (26). «Только Россия способна одухотворить человеческий род, погрязший в вещности и испорченный жаждой власти», и это несмотря на то, что в настоящий момент «сама она мучится в судорогах большевизма» (26 с.). Поток прометеевского мироощущения тремя волнами разливался в России, говорит Шубарт: «он шел через европеизаторскую политику Петра Первого, затем через французские революционные идеи и, наконец, атеистический социализм, который захватил власть в России в 1917 году» (56). Реакция русской души на этот прометеевский дух — иногда аскетизм, но больше мессианская: он хочет оформить внешний мир «согласно небесному внутреннему образу», его идеал «не чистая посюсторонность, как у прометеевского человека, а Царство Божие» (58 с.).

Большевистский режим есть пародия на прометеевский дух. Судя по сведениям, доходящим из России, он вызывает в русском народе ужас, отвращение и рост религиозности. Поэтому можно надеяться, что после падения большевистской власти, иоанновский дух русской культуры восстановится и будет иметь благотворное влияние на все человечество.

Книга Шубарта свидетельствует о его глубокой любви к русскому народу и русской культуре. Любящему взору открываются идеальные глубины любимого существа, даже и такие, которые далеки от полного осуществления и требуют дальнейшего развития. Такой характер прозрения в глубины и возможности, таящиеся в духе славян и особенно русских, имеет вся книга Шубарта. Поэтому читать ее полезно особенно нам, русским, чтобы просить помощи Божией для совершенного развития тех духовных свойств, которые нашел в славянах Шубарт, и для знания отклонений на этом пути, которых следует опасаться.

Важнейшее выражение характера религиозности русского народа осуществлено в Русской православной церкви. Прав Бердяев, что русское православие сосредоточено на эсхатологии, на стремлении к Царству Божию, т. е. к сверхземному абсолютному добру. Этот характер православия ярко выражен во всем богослужении и в годовом цикле церковной жизни, в котором «праздников праздник» есть Пасха, Воскресение Христово, знаменующее победу над смертью в форме Преображения, т. е. жизни в Царстве Божием. Иконы Русской православной церкви, подобно Византийским иконам, глубоко отличаются от религиозной живописи Итальянского Возрождения: красота их — не земная миловидность, а сверхземная духовность.

Православное монашество ведет жизнь, посвященную молитве о своей душе и о всем мире. Занимаясь аскетическими подвигами и монастырским трудом, оно мало принимает участия в земной жизни. Живое представление об этом характере русского монашества можно получить из недавно изданной в Париже книги иеромонаха Софрония «Старец Силуан»¹⁰. Опираясь на живое молитвенное общение с Господом Богом и Царством Божиим при почитании святых, православный человек руководится в своей религиозной жизни и в богословских трудах не ссылкой на авторитеты и не сложными умозаключениями, а живым религиозным опытом¹¹. О том, что православная Церковь при выработке догматов и основ церковной жизни не подчинена внешнему авторитету, весьма ценны соображения *Хомякова**. Занимаясь вопросом о том, как сочетать в церковной жизни два трудно соединимых принципа — свободу и единство, Хомяков выработал замечательное, оригинальное понятие соборности. Он говорит, что в Католической авторитарной Церкви есть единство без свободы, а в Протестантской есть свобода без единства. Согласно его учению, принципом строения Церкви должна быть соборность, разумея под этим словом единство многих лиц на основе общей любви их к Богу, к Богочеловеку Иисусу Христу и к

правде Божией. Любовь свободно объединяет верующих людей в Церкви, как Телу Христа.

Хомяков упускает из виду, что и Католическая Церковь, будучи сверхгосударственной и сочетая в одно целое европейских, азиатских, американских и т. п. католиков, сохраняет единство тоже благодаря соборности, т. е. благодаря любви католиков к одним и тем же высоким ценностям. Но высокое достоинство Православия состоит в том, что принцип соборности в нем осознан, как более высокая основа Церкви, чем какие бы то ни было земные авторитеты. Хомяков признает, что принцип соборности не осуществлен в православии во всей полноте, что высшее духовенство нередко бывает склонно к деспотизму, однако такое явление понятно в условиях земной грешной жизни и хорошо уже то, что принцип любви, а, следовательно, и свободы провозглашен в Православии.

Понятие соборности, выработанное Хомяковым, так ценно и своеобразно, что перевод его на другие языки невозможен и слово «соборность» уже принято в немецкой и англо-американской литературе. Содружество (*fellowship*) англиканских и православных христиан, существующее в некоторых городах Великобритании и Соединенных Штатов Америки, издает даже журнал под названием «*Sobornost*».

Юридическое учение о спасении отвергается Православною Церковью. Духу ее соответствует учение о том, что поведение, руководимое совершенною любовью к Богу и ближнему, само по себе, без всяких внешних наград, есть блаженство. обстоятельный труд об этом вопросе «Православное учение о спасении» написал в конце XIX века архимандрит (будущий патриарх) *Сергий**.

Дух Православной церкви, в основе которой лежит любовь, выражается в «благостном» характере и даже внешности многих русских духовных лиц. Эту черту русского духовенства хорошо подметил Шубарт. Он пишет: «Гармонический дух живет во всем древнейшем русском христианстве». «Гармония лежит в образе русского священника. Мягкие черты его лица и волнистые волосы напоминают старые иконы. Какая противоположность иезуитским головам Запада с их плоскими, строгими, цезаристскими лицами». «По сравнению с деловым, почти театральным, поведением европейцев *Киреевский** отмечает: смирение, спокойствие, сдержанность, достоинство и внутреннюю гармонию людей, выросших в традициях Православной церкви. Это чувствуется во всем вплоть до молитвы. Русский не выходит из себя от умиления, но, напротив, особое внимание обращает на

сохранение трезвого рассудка и гармонического состояния духа» (51). Те же самые свойства русского священника отмечает и Толстой в «Войне и мире». В Москве в воскресенье 12 июля 1812 года получен был манифест Государя о начале войны с Наполеоном и прислана была молитва из Синода о спасении России от вражеского нашествия. Священник в церкви, «благостный старичок», — пишет Толстой, — читает молитву: «Господи Боже сил, Боже спасения нашего, начал священник тем ясным ненапыщенным и кротким голосом, которым читают только одни духовные славянские чтецы и который так неотразимо действует на русское сердце» (том II, ч. V, гл. 18).

О благостном характере русского православия вообще говорит *Владимир Филимонович Марцинковский** в своей замечательной книге «Записки верующего». Марцинковский, став религиозным проповедником, изъездил всю Европейскую Россию, встречался со множеством людей и на основании своего богатого опыта говорит о глубокой религиозности русского народа во всех его слоях и о его жажде религиозного просвещения. Свои лекции он бесстрашно продолжал и при большевистском правительстве, пока оно не выслало его из России в 1923 году. Заключение в Москве в Таганскую тюрьму он познакомился с иеромонахом о. Георгием, который исполнял в тюрьме должность санитаря. «Большим приобретением для меня, — пишет он, — было знакомство с этим типом истого русского православия, или просто русского христианства, при всей простоте вмещающем и мудрость, и крепкую волю, а главное, удивительную мягкость, широту и любовь, любовь без конца...»

О. Георгий был сначала послушником у оптинского старца *Амвросия**. Со слов его Марцинковский дает удивительное сообщение о Льве Толстом.

«О. Георгий видел и Л. Н. Толстого, как он приходил в Оптину, покинув Ясную Поляну. Не попав на прием к старцу *Иосифу**, который лежал тогда тяжело больной, Лев Николаевич пошел по лесной дорожке, в раздумье. Видит два монаха идут, несут лукошки с грибами. Поздоровались. — “Хорошо у вас здесь!.. Хотел бы я тут избушку построить и с вами жить”. “Что ж, это можно”, — ласково ответил один из иноков. Затем Лев Николаевич после вторичной неудачной попытки попасть к о. Иосифу, отправился в Шамордино к своей сестре, монахини Марии Николаевне. Он очень любил ее. О. Георгий уверяет, что Лев Николаевич сказал тогда сестре: “Машенька, я раскаиваюсь в своем учении об Иисусе Христе”... Разговор этот пресекался с приездом *Черткова** и *Маковицкого**, которые увезли Льва Николаевича

из Шамордина»¹². Очень трудно доказать, имел ли о. Георгий достоверное сведение о беседе Льва Толстого с сестрою во время последнего свидания их. Под конец своей жизни Толстой перестал грубо нападать на традиционные учения и обряды Церкви. Поэтому есть некоторая вероятность правильности сообщения о. Георгия. Но одна важная неточность имеется в его рассказе. Когда Толстой покинул Ясную Поляну, его все время сопровождал доктор Маковицкий. В Шамордино к ним присоединилась Александра Львовна Толстая. Черткова в Шамордине не было, он присоединился к Толстому уже после его отъезда из Шамордино, откуда Толстой поспешил уехать, боясь, что его настигнет там жена его София Андреевна. Надобно также заметить, что слова «Я раскаиваюсь в своем учении об Иисусе Христе» не были сообщены самой сестрою Льва Николаевича другим членам его семьи. Неизвестно, кто передал их отцу Георгию, и точно ли передал¹³. Поэтому нет оснований уверенно утверждать, что Лев Толстой в конце жизни признал Богочеловечество Иисуса Христа, но нет сомнения в том, что он стал воздерживаться от грубых нападений на христианство.

Религиозность русского народа и кроткая благостность духовенства, казалось бы, должна была выразиться в проповеди социального христианства, т. е. в учении о том, что принципы христианства следует осуществлять не только в личных индивидуальных отношениях, но и в законодательстве и в организации общественных и государственных учреждений. *Леруа-Болье** в третьем томе своего обширного труда о России говорит: оригинальность России может проявиться в реализации евангельского духа, именно «в применении этики Христа в общественной не менее, чем в частной жизни» (III, 506). Православное духовенство в XIX веке пыталось выступать в литературе с этою идеею, однако правительство систематически подавляло такие стремления его и содействовало укреплению мысли, будто цель религиозной жизни есть только забота о личном спасении души. В труде *о. Георгия Флоровского** «Пути русского богословия» можно найти в главе «Историческая школа» много сведений о том, как правительство стесняло литературную деятельность духовенства и ко вреду Церкви и общества мешало развитию религиозной идеологии. Низводя Церковь на степень слуги государства, правительство превращало духовных лиц в чиновников. Сущность такой политики хорошо выразил в романе *Лескова** «Соборяне» мошенник Термосесов: «Религия может быть допускаема только, как одна из форм администрации. А коль скоро вера становится серьезной верой, то она вредна и ее надо подобрать и под-

тянуть» (ч. II, гл. 10). Потрясающим примером «смирения» епископов, членов Синода, подчиняющихся против веления своей совести требованию государственной власти, служит история поставления во епископы монаха Варнавы, рассказанная *Милюковым** в «Очерках по истории русской культуры». Подчинение высшего (черного) духовенства верховной власти и ее представителю обер-прокурору Синода даже усилилось в правление *Саблера**, продолжавшего традицию *Победоносцева**, говорит Милюков. Чрезвычайно характерным эпизодом из эпохи этого подчинения является история кощунственного посвящения в епископы ставленника *Распутина** монаха *Варнавы**, рассказанная непосредственным участником митрополитом *Антонием Храповицким** в частном письме к митрополиту *Флавиану** от 11 августа 1911 года: «Уже омокается трость, и завтра государь подпишет о бытии архимандриту Варнаве епископом каргопольским; хиротония его в Москве. Как это произошло? А вот как. Вл. К. Саблер заявил, что государь желает видеть его епископом. Преосв. Дмитрий сказал: “А потом и Распутин придется хиротонисать”. Я начал предлагать разъяснить неудобства сего желания; тогда В. К. вынул из портфеля всеподданнейшее прошение свое об отставке и пояснил, что в отказе Синода он усмотрит свою неспособность быть посредником между государем и Синодом и предоставит это дело другому. Тогда я от лица иерархов сказал: “Для сохранения вас на посту, мы и черного борова посвятим в архиереи, но нельзя ли его отправить в Бийск, посвятить в Томске и т. п.”. Вечером 8 августа мы собрались тайно у преп. Сергия и, вознеся немало воздыханий, решили из двух зол избрать меньшее» (том II, ч. 1, с. 183).

С огорчением думая о приниженном состоянии той Церкви, которую можно назвать «официальной», нужно помнить, что в России сохранялась все же в глубине и настоящая христианская Церковь в лице почитаемых народом подвижников, живших в тиши монастырей, и особенно в лице «старцев», к которым прибегали для поучения и утешения тысячи людей из всех слоев русского народа. Художественное изображение того, как действует «старец», известно всему миру из романа Достоевского «Братья Карамазовы», где дан образ старца Зосимы.

О действительно существовавших старцах можно получить сведения из книги о. Сергия *Четверикова** «Оптина Пустынь».

Духовенство, подчиненное специальной духовной цензуре, не могло разрабатывать идею социального христианства, но зато светские люди много поработали над этой проблемой. *Славянофилы** *Хомяков**, *К. Аксаков** были сторонниками этой идеи,

насколько можно было пытаться выразить ее при режиме государя Николая I. Разносторонне разработано учение о социальном христианстве в трудах *Вл. Соловьева**, особенно в его «Оправдании добра» и в трудах *С. Н. Булгакова**, *Н. А. Бердяева**.

Не надо забывать также участия России в попытках применить принципы христианства к международным отношениям. Вспомним участие России в *Священном союзе** при Александре I и предложение, исходившее от императора Николая II в конце XIX века об учреждении международного трибунала для решения споров между государствами не войною, а судом. Самую замечательную мысль о нормальном отношении народов друг к другу высказал *Вл. Соловьев*: заповедь Иисуса Христа: «люби ближнего, как самого себя» он применил и в отношении народов друг к другу: «люби все другие народы, как свой собственный».

О русской интеллигенции второй половины XIX века говорят, что она была наиболее атеистической. Это неверно: она была действительно наиболее внецерковною, но это не значит, что она была атеистической. Отпадение от Церкви обусловлено было отчасти ложною мыслью, будто догматическое содержание христианства несогласимо с научным миропониманием, но еще в большей степени виною охлаждения к Церкви была нелепая политика правительства, стеснявшего свободное развитие религиозной жизни. Приведу один пример из замечательной книги о Георгии Флоровского «Пути русского богословия»: «Блестящая книга московского профессора *М. Д. Муретова** против *Ренана** была остановлена цензурой, так как для опровержения нужно было изложить опровергаемое «лжеучение», что не представлялось благонадежным. Ренана продолжали читать втайне, а книга против Ренана опоздала лет на 15. И создалось впечатление, что причина запретов в бессилии защищаться» (421).

Отшедшие от Церкви образованные люди утратили христианскую идею Царства Божия, однако многие из них сохранили стремление к совершенному добру и мучаются неправдою нашей грешной земной жизни. Это настроение обнаруживается, например, в искании социальной справедливости. Характерным явлением общественной жизни России было то, что *Михайловский** назвал словами «кающийся дворянин» и *Лавров** выразил мыслью о необходимости уплатить «долг народу». Это настроение русских людей, принадлежащих к привилегированным классам общества, хорошо выразил Достоевский: он говорил в «Дневнике Писателя», что никогда не мог понять такого строя, при котором одна десятая народа пользуется многими жизненными благами, а девять десятых лишены их.

Даже в среде крупной буржуазии, среди богатых промышленников и купцов, были настроения, показывающие, что они как бы стыдятся своего богатства и уж, конечно, сочли бы кощунством называть право собственности «священным». Среди них было много меценатов и жертвователей больших сумм на различные общественные учреждения. Вспомним, например, такие имена, как Третьяковы, Морозовы, Мамонтов, Шанявский, Серебряков, Щукин, Рябушинские. Были и такие богатые промышленники, которые давали деньги революционерам, борющимся против капитализма.

Н. И. Астров, последний выборный голова города Москвы, сообщает данную *Кобылинским-Эллисом** характеристику брата его Павла Ивановича Астрова, члена Московского Окружного Суда. Идеалом П. И. Астрова было примирение трех начал, — цельной религиозности, общественности в духе мирной и гуманной эволюции, творческой культуры. Идя с *Андреем Белым** и Кобылинским, он сказал однажды: «наш идеал будущего — лик культурного праведника, святого будущего»¹⁶.

Я приведу пример одного такого культурного праведника. Это был учитель народной школы Вячеслав Яковлевич Аврамов, помещик Костромской губернии. Он получил высшее образование в Горном институте, однако решил посвятить свою жизнь не инженерному делу, а просвещению низов народа. Он стал учителем в народной школе в Петербурге вблизи Волкова кладбища. Его уроки русской грамоты и даже уроки арифметики были чем-то вроде художественного спектакля. В его школу приезжали педагоги всего Петербурга учиться искусству преподавания. В молодости он полюбил одну девушку, желавшую получить высшее образование и поехать для этой цели в Швейцарию. Родители не давали ей разрешения. Она не отвечала чувству Вячеслава Яковлевича, но вступила с ним в фиктивный брак, как это часто делалось в шестидесятых годах, и тотчас уехала за границу. Так Аврамов и остался на всю жизнь холостяком. Имение свое он продал и на вырученные деньги устроил в Костромской губернии несколько земских народных школ.

У русских революционеров, ставших атеистами, вместо христианской религиозности явилось настроение, которое можно назвать формальной религиозностью, именно страстное, фанатическое стремление осуществить своего рода Царство Божие на земле, без Бога, на основе научного знания. Об этом характере русской интеллигенции написал ряд статей С. Н. Булгаков и перепечатал их в сборнике «Два града». Он говорит, что правительственные преследования вызвали в революционной интеллигенции

«самочувствие мученичества и исповедничества», а насильственная оторванность от жизни развила «мечтательность, утопизм, вообще недостаточное чувство действительности» (180). Будучи депутатом второй Государственной думы и наблюдая ее политическую деятельность, «я ясно видел, — пишет Булгаков, как в сущности, далеко от политики, т. е. повседневной прозаической работы починки и смазки государственного механизма, отстоят эти люди. Это психология не политиков, не расчетливых реалистов и постепенцев, нет, это нетерпеливая экзальтированность людей, ждущих осуществления Царства Божия на земле, Нового Иерусалима и притом чуть ли не завтра. Невольно вспоминаются *анабаптисты** и многие другие коммунистические сектанты средневековья, апокалиптики и *хилиасты*, ждавшие скорого наступления тысячелетнего Царства Христова и расчищавшие для него дорогу мечом, народным восстанием, коммунистическими экспериментами, крестьянскими войнами; вспоминается *Иоанн Лейденский** со свитой своих пророков в Мюнстере» (135).

Далее Булгаков показывает, как страстная жажда осуществления Царства Божия на земле без Бога и, следовательно, без абсолютного добра ведет к замене идеи Богочеловека человекобожием, а вслед за этим и к бестиализации человека, или точнее, сказал бы я, к осатанению человека, встречающемуся в СССР.

Не только русские писатели, также и иностранцы, внимательно наблюдавшие русскую жизнь, в большинстве случаев отмечают выдающуюся религиозность русского народа. Я сошлюсь на несколько иностранцев и о тех из них, которых мнения буду сообщать также в дальнейшем, сообщу вкратце, кто они такие и как познакомилась с русским народом.

Замечательное по своей обстоятельности исследование о России и русском народе выполнил французский ученый Леруа-Болье (Leroü-Beaulieu, 1842—1912). Он был в России четыре раза в 1872—1881 гг. и опубликовал свой труд в трех больших томах «L'Empire des Tsars et les Russes» (1881—1889). Народные массы русских, говорит он, не утратили чувства связи «с обитателями невидимого мира» (т. III, кн. I, гл. II, с. 11). У простого русского народа он находит своеобразное сочетание реализма и мистицизма, почитание креста, признание ценности страдания и покаяния (45). Он обращает внимание на то, что литературные труды даже и неверующих русских имеют религиозно-христианский характер. Оригинальность России, думает Леруа-Болье, может проявиться в реализации евангельского духа, именно в применении этики Христа в общественной не менее, чем в частной жизни (кн. III, гл. XI, с. 568).

Англичанин Стивен Грэм (Stephen Graham) много раз ездил в Россию; он познакомился со всеми слоями русского общества, особенно с крестьянами. Хорошо овладев русским языком, одеваясь просто, чтобы быть в толпе принятым за русского рабочего, он исходил пешком многие сотни километров и наблюдал русскую жизнь от Архангельска до Владикавказа. Вместе с паломниками он ходил на поклонение угодникам в монастыри, ездил на русском пароходе вместе с паломниками в Палестину. Странствуя пешком на севере России вблизи Белого моря, он ночевал в крестьянских избах¹⁷.

В книге «Путь Марфы и путь Марии» Грэм говорит, что с англичанами разговор кончается беседою о спорте, с французом — беседою о женщине, с русским интеллигентом — беседою о России, а с крестьянином — беседою о Боге и религии (54, 72). Русские могут беседовать о религии шесть часов подряд. Русская идея — христианская идея; на первом плане в ней — любовь к страдающим, жалость, внимание к индивидуальной личности (93—96). Нашу смертную жизнь русский считает не подлинною жизнью и материальную силу не действительною силою (111). Иными словами, Грэм хочет сказать, что русское христианство сосредоточено на идее Царства Божия и абсолютного совершенства в нем. Восточная Церковь, говорит он, идет путем Марии. Русский окружен в Церкви «свидетелями истины», ликами святых, смотрящими на него с икон; от них исходит свет Преображения; войдя в Успенский собор в Москве, человек вступает в «иной мир» (201—203).

В книге «Неизвестная Россия» Грэм с восхищением говорит о теплящейся перед иконой лампадке, излучающей покой, о том, что такую лампаду перед иконою можно увидеть везде в России, и на вокзале, и в бане; поэтому везде чувствуется близость Бога. «Я люблю Россию, — говорит он. — Она для меня в некотором смысле есть нечто большее, чем моя родная страна. Иногда мне кажется, что я счастливый принц, нашедший Спящую Красавицу» (7).

Англичанин Морис Бэринг (Maurice Baring, 1874—1945), поэт и журналист, познакомился в Копенгагене с семьею русского посланника графа Бенкендорфа, жена которого была высококультурная русская интеллигентка. С 1901 г. он часто ездил в их имение Сосновку в Тамбовской губернии. Во время русско-японской войны он был в Маньчжурии при русской армии, как корреспондент газеты «Morning Post». В 1905—1906 гг. он наблюдал русскую революцию¹⁸.

Живя в имении и находясь при армии, Бэринг наблюдал религиозность русского народа, посты, молебны, свечи перед иконами, подъем духа во время праздника Пасхи, но среди образованных русских людей, говорит он, больше атеистов, чем в Западной Европе (Русский народ, с. 72). В книге «Главные основы России» он говорит, что русский крестьянин глубоко религиозен, видит Бога во всех вещах и считает ненормальным, неумным человека, не верующего в Бога (с. 46). Стихотворение Пушкина:

Я пережил свои желанья,
Я разлюбил свои мечты.
Остались мне одни страданья,
Плоды сердечной пустоты.

Бэринг перевел в совершенстве, передав не только содержание его, но и музыку стиха.

Англичанин Гарольд Вильямс* (Willams), муж Ариадны Владимировны Тырковой*, благодаря связи с ее высококультурною семьей и жизни в имении ее родителей на берегу Волхова, хорошо познакомился с характером и бытом русских крестьян. В своей книге «Russia of the Russians» он говорит о высокой религиозности русского народа. Народ, — говорит он, — не только получает эстетические эмоции от богослужения, но и приобретает религиозные убеждения благодаря Евангелию, читаемому в церкви, а также почерпая их из жития святых и легенд. Вильямс знает о том, что с начала XX века у русской интеллигенции пробудился интерес к религии и начался возврат к Церкви.

Профессор Бернард Пэрс (Pares), бывший директором школы славистики в Лондонском университете и редактором журнала «Slavonic Review», много раз с 1890 года ездил в Россию, жил не только в городах, но и в деревне, например, в имении Машук Ивана Ильича Петрункевича в Новоторжском уезде Тверской губернии. В книге «Russia» он с любовью говорит об идеализме русского народа (25).

Р. Райт (R. Wright) в книге «The Russians» (1917) говорит, что религия есть основа жизни России, пульс ее: забота не о теперешней, а о небесной жизни (11).

Профессор Сорбонны Жюль Легра (Jules Legras) написал книгу «L'ame russe» (1934).

В ней он говорит о свободе русских ходить или не ходить в церковь, о том, что русские наименее дисциплинированный народ в Европе, но народ этот отличается смутным влечением к высшему и, по-своему это — глубокая религиозность, более мистиче-

ская, чем во Франции. Православное богослужение, говорит он, производит глубокое впечатление (167-179).

Немец *К. Онаш** (Onasch) в книге «Geist und Geschichte der Russischen Ostkirche» (1947) указывает на то, что неправильно понимал православную церковь известный протестантский богослов *Адольф Гарнак**, считавший веру в таинства и почитание икон проявлением варварства (8). Русское жизнепонимание и религиозность, говорит Онаш, отличается замечательной цельностью (7): в основе его лежит страсть к абсолютным ценностям и преображению мира (34); иконы русские свидетельствуют о преодолении земного бытия (32).

Ганс фон Экардт (Eckardt) в книге «Russisches Christentum» (1947) считает характерною чертою русской религиозности стремление освободиться от временного материального бытия и влечение к преобразенной жизни в Царстве Божиим (14 и след.).

Приведенных примеров достаточно, чтобы показать, что даже иностранцы, хорошо познакомившиеся с Россией, отмечают глубокую религиозность русского народа. Считаю основным свойством русского народа христианскую религиозность и связанное с нею искание абсолютного добра, осуществимого лишь в Царстве Божиим, я буду в следующих главах пытаться объяснить некоторые другие свойства русских людей связью с этою существенною чертою их характера.





Протоиерей Г. ФЛОРОВСКИЙ

Этос Православной Церкви

I

В 1872 г. *Вильгельм Гасс** издал свой труд «Символика греческой Церкви». Гасс был серьезным ученым, особенно компетентным в области византологии. Его монографии «Геннадий и Плетон» (Бреславль, 1844) и «Мистика Николая Кавасилы» (Грейфсвальд, 1849) были ценным вкладом в изучение поздне-византийского богословия, мало известного в то время. Также и его «Символика» была толковой книгой, хорошо написанной и хорошо документированной. Однако его изложение поставило вопрос о методе. И именно в методологическом отношении Гассу резко возражал другой видный немецкий ученый, *Фердинанд Каттенбуш*¹.

Дело в том, что Гасс сознательно основывал свое изложение греческого учения главным образом на принятых Восточной Церковью «символических книгах»*, и в частности на «Православном Исповедании» *Петра Могилы** (в его пересмотренной, греческой версии) и на постановлениях Иерусалимского Собора 1672 г. Каттенбуш оспаривал правильность такого подхода. По его мнению, так называемые «символические книги» Восточной Церкви не могут считаться подлинным источником: они не являются непосредственным выражением православной веры. Это случайные полемические произведения, написанные главным образом в связи с разными вопросами, поднятыми в споре между Римом и Реформацией, и не касавшимися непосредственно христианского Востока. Каттенбуш утверждал, что XVII век не был творческим периодом в истории Восточной Церкви. Чтобы постичь подлинный дух православной Церкви, нужно, по его мнению, вернуться к решающей эпохе (*Gründungsepoche*), когда фор-

мировалась специфически греческая традиция в богословии и богослужении, т.е. к периоду великих христологических споров в древней Церкви. Для того, чтобы понять православную Церковь в самой ее основе, нужно обратиться к отцам, к св. *Афанасию**, к *Каппадокийцам**, даже к псевдо-Дионисию*, а не к *Могиле** или *Досифею**. Более того, православную традицию можно понять по-настоящему только исходя из ее собственного основного умозрения. Каттенбуш правильно подчеркивал центральность христологической темы во всей структуре греческой богословской системы в целом: *der Inbegriff aller Themata*². Именно этот метод, синтетический и обобщающий, Каттенбуш и применил в своем собственном изложении восточного Православия, изданном несколько лет спустя³.

Каттенбуш был прав. Так называемые «символические книги» православной Церкви не обладают обязывающим авторитетом как бы часто ими ни пользовались отдельные богословы в разное время. Авторитетность их относительна и производна. И во всяком случае они авторитетны не сами по себе, а лишь постольку, поскольку они согласны с непрерывным Преданием Церкви. В нескольких же пунктах в них видно явственное западное влияние. Это влияние было характерным для некоторых стадий позднего православного богословия, но ни в каком смысле не характерно для *самой православной Церкви*. Здесь мы можем привести меткое суждение покойного профессора *Николая Глубоковского**: «По существу в Православии нет “символических книг” в техническом смысле слова. Все разговоры о них крайне условны и соответствуют лишь западным вероисповедным схемам, в противоречии с природой и историей Православия. Оно считает себя правильным и подлинным учением Христа во всей его первоначальности и неповрежденности; но тогда — какое же особое, отличительное учение может оно иметь кроме учения Евангелия Христова? Сама православная Церковь, вплоть до нынешнего времени не употребляет каких-либо особых “символических книг”, удовлетворяясь общими традиционными памятниками, имеющими веро-определяющий характер»⁴.

На Гасса не подействовали аргументы Каттенбуша. Ответ его был тверд и резок. В древние времена не было «греческой Церкви», т.е. отдельной греческой Церкви (*damals noch gar keine Griechische Kirche gab, d. h. keine Griechische Partikularkirche*)⁵. Отцы Церкви, по мнению Гасса, совершенно не имеют отношения к пониманию современного Православия. Для Гасса нынешняя греческая Церковь не тождественна с древней Церковью: она

далеко ушла и сильно отклонилась от своих первооснов. Эту мысль Гасс сильно подчеркнул в своей «Символике». Правда, Каттенбуш также говорил о греческой особой Церкви (*Griechische Partikularkirche*). Но у него это было скорее констатирование факта. В его глазах все отличительные признаки этой *Partikularkirche* были установлены уже во время *Халкидона** и *Юстиниана**. Некоторые отличительные, но не непременно разделяющие черты развились как на Востоке, так и на Западе уже в первые века христианской истории и можно справедливо говорить об «особых» преданиях: восточных и западных, карфагенских и римских, александрийских и антиохийских. Так или иначе, со времени окончательного разрыва с Римом, «греческая Церковь» фактически существовала как *Partikularkirche*, так же как и «римская Церковь». Но Гасс шел гораздо дальше. По его мнению, Восточная Церковь настоящего времени, а вероятно уже и византийская Церковь, являлась в действительности «новой церковью», новой «вероисповедной формацией», отделенной от древней Церкви долгим и сложным процессом упадка и отклонения. Другими словами, она всего лишь отдельное «вероисповедание» среди других и характеризовать ее надлежит как таковое. А для этой цели пригодны лишь «символические книги» нового времени⁶.

Спор (*Auseinandersetzung*) между Гассом и Каттенбушем был гораздо более, чем простой эпизод в истории современной науки⁷. Несогласие их было не просто методологическим. Гасс, кроме того, не был одинок в своих взглядах. Для западной науки, как римской, так и протестантской, до сих пор еще типично характеризовать Православие на основании документов нового времени и современных нам, без всякого различия между авторитетными высказываниями и писаниями отдельных авторов, а также без надлежащей исторической перспективы. Достаточно упомянуть разные труды таких авторов как *М. Жюжи** и *Т. Спасиль**. С римо-католической точки зрения это логично: Православная Церковь, «схизма» должна отличаться схизматическими чертами и не может быть тождественной с древней католической Церковью, хотя бы и в ее восточной версии. Основной вопрос, поэтому — вопрос богословский. Является ли современная православная Церковь *той же самой Церковью*, что во времена отцов, как сами православные это всегда и заявляли? Является ли она законным продолжением древней Церкви? Или же она — не более как новая «отдельная» церковь (*Separatkirche*)? Этот вопрос имеет решающее значение для современных экуменических разговоров, в особенности для разговоров между протестантами

и православными. Действительно, православные не могут не утверждать, что существенная тождественность православной Церкви с Церковью всех веков, и в частности с «древней Церковью», (*die Urkirche*) есть ее единственная «специфическая» или «отличительная» черта в «разделенном христианстве». Другими словами, она не одна из церквей, а сама Церковь, как таковая. Это утверждение громадно⁸, но справедливо и правильно. Здесь более чем ненарушенная *историческая непрерывность*, которая, конечно, совершенно очевидна; здесь прежде всего полная *духовная и онтологическая тождественность*, одна и та же вера, один и тот же дух, один и тот же этос. Это и является отличительной чертой Православия. «Сия вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера православная, сия вера вселенную утверди»⁹.

II

Последуя святым отцам... Такими словами было принято в древней Церкви начинать вероучительные постановления. Великое *определение Халкидонского Собора**¹⁰ начинается именно этими словами. *Седьмой Вселенский Собор** начинает свое постановление о святых иконах еще более ясно и выразительно: *последуя богодухновенному учению отцов и Преданию кафолической Церкви (Денцингер, 302)*¹¹. Это была явно не просто ссылка на «древность». Церковь постоянно подчеркивает тождественность своей веры в течение веков. И действительно эта тождественность и постоянство еще от апостольских времен, является наиболее ярко выраженным признаком правой веры. Как говорится в знаменитой фразе св. Викентия Лиринского*: «*Ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*»¹² (*Commonitorium* с. 2, 3). Однако, «древность» сама по себе еще не является достаточным доказательством правой веры. Архаичные формулы могут быть и совершенно ошибочными. Сам св. Викентий прекрасно это сознавал. Древность обычаев, как таковая, еще не гарантия истины. Как выразился св. *Киприан**, *antiquitas sine veritate vetustas erroris est** (Epist. 74). Или: *Dominus, Ego sum, inquit, veritas. Non dixit, Ego sum consuetudo** (*Sententive episcoporum* № 87, с. 30). Подлинное Предание есть только предание истины, *traditio veritatis*. И это «истинное Предание», согласно св. *Иринею**, основано и гарантируется той *charisma veritatis certum*¹³, которая была с самого начала заложена в Церкви и сохранена в непре-

рывном преемстве апостольского служения: *qui cum episcopus successione charisma veritatis certum acceperunt*. (Adv. haeres. IV. 40, 2). Таким образом «Предание» в Церкви не просто непрерывность человеческой памяти или постоянство обрядов и обычаев. «Предание», в конечном итоге, есть непрерывность божественной помощи, пребывание, присутствие Духа Святого. Церковь не связана «буквой»; она постоянно движима «духом». Тот же Дух, Дух Истины, «глаголющий пророки», который наставлял апостолов, просвещал евангелистов, до сих пор живет в Церкви и наставляет ее на более полное понимание божественной истины, от славы в славу.

Последуя святым отцам... Это не ссылка на отвлеченное предание, на формулы и предложения. Это прежде всего обращение к лицам, к *святым свидетелям*. Свидетельство отцов внутренне и всецело входит в самую структуру православной веры. Церковь одинаково связана с *киригмой** апостолов и с догматами отцов. То и другое неразрывно едины. Церковь действительно «апостольская»; но Церковь также и «святоотеческая». И только тем, что она святоотеческая, она и постоянно апостольская. Отцы свидетельствуют об апостоличности предания. В провозглашении христианской веры две основные стадии: *Наша простая вера должна была получить некий чин, быть высказана*. Было внутреннее побуждение, была внутренняя необходимость в том, чтобы от *киригмы* перейти к догме. И действительно, догматы отцов по существу та же «простая» киригма, которая была однажды передана и дана апостолами, однажды и навсегда. Теперь же, та же самая *киригма*, надлежащим образом высказанная, развита в единое упорядоченное целое, состоящее из взаимосвязанных свидетельств. Эта апостольская проповедь не только хранится в Церкви; она в ней *живет* как *depositum juvenescens*¹⁴, говоря словами св. Ириней. В этом смысле святоотеческое учение есть постоянная категория христианской веры, неизменное и высшее мерило или критерий правой веры: Отцы таким образом не только свидетели древней веры, *testes antiquitatis*, но и, превыше и прежде всего, свидетели правой веры, *testes veritatis*. Следовательно, когда мы теперь ссылаемся на отцов, это гораздо более, чем историческая ссылка на прошлое. Ссылка на «мудрование» отцов — непрременная принадлежность православного богословия, ничуть не менее чем ссылка на слово Священного Писания; и во всяком случае одна от другой никогда не отделяются. Сами отцы всегда были служителями Слова, и их богословие было внутренне экзегетическим. Таким образом правильно было то, что недавно было сказано: «Кафолическая Церковь всех веков не

только чадо Церкви отцов, но она есть и остается Церковью отцов»¹⁵.

Основным отличительным признаком святоотеческого богословия была его «экзистенциальность»; отцы богословствовали, по выражению св. Григория Богослова*, «по-апостольски», а не «по-аристотелевски» (Слово XXIII, 12). Их учение было «посланием», *киригмой**. Их богословие продолжало быть «киригматическим богословием», даже когда оно было логически упорядочено и подтверждалось рассудочными аргументами. Оно обращалось в конечном итоге к вере, к духовному пониманию. Достаточно назвать в этой связи св. Афанасия*, св. Григория Богослова, св. Максима Исповедника*. Их богословие было свидетельством. Вне жизни во Христе богословие не несет в себе никакой убедительности и, если его отделить от жизни веры, оно легко может выродиться в пустую диалектику, в суетное многословие, не имеющее какого-либо духовного значения. Святоотеческое богословие всегда коренилось в решающей определенности верой. Оно не самодовлеющая «наука», могущая быть изложенной при помощи аргументов, т. е. по-аристотелевски, вне предварительной духовной отдачи себя ей. Это богословие может только «проповедываться» или «провозглашаться», но никак не просто «преподаваться» по-школьному; проповедываться с амвона, провозглашаться также и в словах молитв и в священнодействиях и, конечно, проявляться во всем строе христианской жизни. Такого рода богословие неотделимо от молитвенной жизни и делания добродетелей. «Вершина чистоты есть начало богословия», говорит св. Иоанн Лествичник* (Лествица, 30). Но с другой стороны, богословие есть и как бы только «пропедевтика», поскольку его конечная цель и задача — свидетельство в слове и в деле о тайне живого Бога. «Богословие» не является самоцелью; оно всегда только путь. Оно представляет лишь своего рода «рассудочное очертание» откровенной истины, умственное свидетельство о ней. Только действие веры наполняет это очертание живым содержанием. Тем не менее, «очертание» это все же необходимо. Христианские формулы в действительности наполнены смыслом только для верующих, для тех, кто встретив живого Христа, признал Его Богом Спасителем, для тех, кто живет верой в Него, в Его Телe — Церкви. В этом смысле богословие никогда не является самообъясняющей наукой. Оно постоянно требует видения веры. «О том, что мы видели и слышали, возвещаем вам». Вне этого «возвещения» богословские формулировки не имеют значения. Поэтому формулировки эти никогда и нельзя выделять из их духовного контекста. Выделять те или иные дог-

матические или доктринальные положения, извлекать их из всей перспективы в целом, которая одна только наполняет их смыслом и содержанием, значит совершенно заблуждаться. Оперировать «цитатами» из отцов и даже из Священного Писания вне общего здания веры, — опасная привычка, так как в нем одном они истинно живут. «Следовать отцам» не значит просто цитировать их выражения. Это значит *стяжать их ум*, их «мудрование». Православная Церковь утверждает, что она сохранила это «мудрование» и что она богословствует *ad mentem patrum*¹⁶.

Здесь может возникнуть серьезное сомнение. Наименование «Отцы Церкви» обычно применяется лишь к учителям *древней Церкви*. При этом принято считать, что их авторитет, в случае если он вообще признается, зависит от их «древности», т.е. от их большей или меньшей хронологической близости к «первоначальной Церкви», к апостольскому «веку» христианской истории. Однако уже св. *Иерониму** пришлось оспаривать это положение: конечно, Дух дышит во все времена; и действительно нет в течение церковной истории прогрессивного уменьшения «авторитета» и непосредственности духовного ведения. Но ведение это, естественно, всегда под контролем первоначального свидетельства и откровения. К сожалению, это представление об «уменьшении», а то и о явном «упадке» стало одним из обычных видов исторического мышления. Сознательно или бессознательно, широко принято считать, что ранняя Церковь была как бы теснее связана с источником истины. В порядке времени это конечно очевидно и верно. Но значит ли это, что ранняя Церковь действительно «лучше» или «полнее» *знала и постигала* откровение, чем все последующие периоды, так что для грядущих веков не осталось уже ничего кроме «повторения»? Как признание нашей собственной неключимости и недостаточности, как акт смиренной самокритики, восхваление прошлого, действительно, может быть здравым и полезным. Однако опасно делать из этого отправной пункт нашего богословия церковной истории, или хотя бы нашего богословствования о Церкви. Обычно принято считать, что «святоотеческий период» окончился и что его поэтому следует рассматривать просто как «древнюю формацию», архаическую и устаревшую. Граница этого «святоотеческого периода» определяется различно. В большинстве случаев считается, что св. *Иоанн Дамаскин** был «последним отцом церкви» на Востоке, а св. *Григорий Великий** или *Исидор Севильский** на Западе. Этот привычный взгляд оспаривался уже неоднократно. Не следует ли, например, считать среди святых отцов также преподобного *Феодора Студита**? На Западе же еще *Мабийон** говорил, что

*Бернард Клервосский**, *Doctor Melifluus*¹⁷, был по существу «последним из святых отцов и несомненно не ниже более ранних»¹⁸. С другой стороны, можно утверждать и то, что «святоотеческий период» закончился на самом деле гораздо ранее, чем св. Иоанн Дамаскин. Достаточно только напомнить знаменитую формулу *consensus quinquesaecularis*, которая ограничивала «авторитетный» период церковной истории *Халкидоном**. Правда, это была протестантская формула. Однако восточная формула о «Семи вселенских Соборах» не многим лучше, когда она стремится, как это часто бывает, *ограничить* духовный авторитет Церкви восемью веками, как будто бы «золотой век» Церкви уже прошел и мы теперь живем в веке железном, который гораздо ниже в смысле духовной силы и авторитета. Психологически такое отношение вполне понятно, но оно никак не может быть оправдано богословски. Действительно, отцы IV и V веков производят гораздо более сильное впечатление, чем более поздние, и их единственное величие неоспоримо. Однако Церковь продолжает жить полной жизнью и после Халкидона. Черезмерное подчеркивание «пяти первых веков» в действительности даже опасно искажает богословское видение и мешает правильному пониманию и самого Халкидонского догмата. В таком случае и постановление Шестого Вселенского Собора* рассматривается как своего рода «приложение» к Халкидону, решающий же взнос св. *Максима Исповедника** в богословие вообще совершенно не принимается во внимание. Придавать чрезмерное значение «восьми первым векам» значит неизбежно затушевывать то, что оставила нам Византия. До сих пор еще существует тенденция смотреть на «византизм» как на низшего сорта продолжение или даже как на упадочный эпилог святоотеческого века. Вероятно, теперь в большей мере, чем раньше, мы готовы признать авторитет святых отцов. Но «византийские богословы» еще не включены в их число. Однако в действительности византийское богословие было гораздо более, чем рабским «повторением» святоотеческого. Оно было органическим продолжением святоотеческого подвига. Достаточно назвать св. *Симеона Нового Богослова** в XI и св. *Григория Паламу** в XIV веке. *Ограничение семью* вселенскими Соборами в действительности противоречит основному принципу *живого Предания* в Церкви. Да, *все семь. Но не только семь.*

Семнадцатое столетие было критическим веком в истории восточного богословия. В ту эпоху преподавание богословия отклонилось от традиционного святоотеческого образца и подпало западному влиянию. От Запада заимствовались богословские приемы и схемы, и притом без большого разбора, как от римо-

католической схоластики *пост-тридентинского периода**, так и от разных богословских систем *Реформации**. Эти заимствования сильно повлияли на богословие упомянутых «символических книг» Восточной Церкви, и их нельзя считать подлинным голосом христианского Востока. Изменился *стиль богословствования*. Это, однако, не означает изменения вероучения. По существу то было печальным и двусмысленным лже-образованием (*псевдоморфозой**) восточного богословия и оно не изжито еще и в наше время. Оно означало своего рода *трещину в душе* Востока, выражаясь одним из любимых изречений *Арнольда Тойнби**. В действительности Предание отцов в жизни Церкви никогда не прерывалось. Вся структура восточного богослужения, в широком смысле слова, до сих пор всецело святоотеческая. Молитвенная и созерцательная жизнь продолжает следовать древнему образцу. *Добротолюбие**, знаменитая энциклопедия восточного благочестия и аскетизма, включающая писания отцов многих столетий, начиная со св. *Антония Египетского** до *исихастов XIV века**, все более и более становится руководством для всех тех, кто в наше время хочет *жить Православием*. Авторитет собирателя этих писаний, св. *Никодима Святогорца**, недавно был вновь подкреплён его официальной канонизацией греческой Церковью. В этом смысле можно утверждать, что «век Отцов» до сих пор продолжает жить в «молящейся Церкви» («*worshipping Church*»). Не следует ли ему продолжать жить и в *учебных заведениях*, в области богословских изысканий и преподавания? Не надлежит ли нам вновь стяжать «ум отцов» также и в нашем богословском мышлении и исповедании? Стяжать не как архаическую позу или манеру и не только как почтенную реликвию прошлого, а как жизненную позицию, как духовную направленность. Мы уже фактически живем в век возрождения и восстановления. Однако недостаточно сохранять «византийскую литургию», восстанавливать «византийский стиль» в иконописании и церковной архитектуре, или придерживаться византийского способа молитвы и самодисциплины. Нужно вернуться к самым корням того традиционного «благочестия», которое мы всегда берегли как драгоценное и священное наследие. Нужно вновь обрести святоотеческий ум. Иначе всегда есть опасность внутреннего разлада между «традиционным характером» «благочестия» и не традиционным характером ума. В своей молитвенной жизни православные люди всегда пребывали в «предании отцов». В том же предании должны они стать и в своем богословствовании. Для сохранении гарантирования полноты православной жизни нет иного пути.

В этой связи достаточно вспомнить о дискуссиях, происшедших на съезде православных богословов в Афинах в конце 1936 года. Это было представительное собрание: представлены были восемь богословских факультетов из шести различных стран. В программе особенно выделялись два основных вопроса: во-первых, «Влияния извне на православное богословие со времени падения Константинополя»; во-вторых, «Авторитет Отцов». Откровенно был признан и основательно проанализирован факт существования западных «приращений». С другой стороны, и авторитет отцов был заново подчеркнут и подтверждена была необходимость «возврата к отцам». Но возврат этот поистине должен быть *творческим*. В него должен войти и элемент самокритики. Это подводит нас к понятию «неопатристического синтеза», как задаче и цели современного православного богословия. *Наследие отцов* — вызов нашему поколению, как внутри православной Церкви, так и вне ее. Возрождающая сила святоотеческого наследия, за последние десятилетия, все более и более признается в разных местах разделенного христианства. Наше время особенно отмечено все возрастающим тяготением к святоотеческому Преданию. Для православных вопрос этот особенно важен и неотложен, потому что все Предание Православия всегда было святоотеческим. Как проблемы, стоявшие перед отцами, так и их разрешение нам надлежит заново оценить. При их изучении выяснится жизненная сила святоотеческой мысли и ее постоянная современность; *Inexhaustum est penu Patrum*, как правильно сказал *Людовик Томассэн**, французский ораторианец XVII века, один из замечательных ученых своего времени в области патристики¹⁹.

Синтез должен исходить из центрального умозрения христианской веры: Христос Иисус, как Бог и Искупитель, униженный и прославленный, жертва и победитель на кресте.

«Христиане постигают прежде всего Личность Христа, Господа нашего, воплощенного Сына Божия, а за завесой Его плоти они созерцают Троиединого Бога». Эти слова епископа *Феофана**, великого учителя духовной жизни в России прошлого века, могли бы служить подходящим эпиграфом к новому отделу нашего нынешнего исследования.

Несомненно, православная духовная жизнь, по существу своему, в самой основе своей, христоцентрична и христологична. Эта христоцентричность проходит красной нитью через весь строй православной молитвенной жизни: сакраментальной, общинной и частной. Христологическое же строение явственно в крещении, евхаристии, покаянии, а также в браке. По существу все таин-

ства являются таинствами жизни верующего во Христе. Хотя евхаристическая молитва, анафора, обращена и приносится Богу Отцу и построение ее, особенно в *Литургии св. Василия Велико-го**, явственно троично, вершиной таинства является все же присутствие Христа, включая сюда и Его священническое присутствие («яко Ты еси Приносяй и Приносимый») и личная встреча верующих с живым Господом, как участников Его «Тайной Вечери». Предельная реальность этой встречи с силой подчеркивается в молитвах перед причащением, а также в благодарственных молитвах после него. Подготовка к причащению есть именно подготовка к встрече со Христом в таинстве, встрече личной и теснейшей. Несомненно встреча со Христом может быть только в общении Церкви. Однако во всех этих молитвах преобладает и доминирует подчеркнута личный аспект. Личная встреча верующих со Христом — вот самая сердцевина всей духовной жизни православного человека. Здесь достаточно упомянуть о делании *Иисусовой молитвы**, которая является внутренним общением кающихся грешников с Искупителем. В этой же связи следует упомянуть и *акафист** «Иисусу Сладчайшему». С другой стороны, и весь чин евхаристии является всеохватывающим образом *всего* искупительного домостроительства Христова, как это настойчиво подчеркивалось в византийских комментариях Литургии вплоть до великолепного *Изложения Божественной Литургии Николая Кавасилы**. В другом своем труде, *Жизнь во Христе*, Кавасила толкует всю духовную жизнь с христологической точки зрения. Это было, вкратце изложенное, все византийское учение о духовной жизни²⁰.

Тайна Христова — центр православной веры; она также и ее отправной пункт, и ее цель и вершина. Тайна бытия Божия, Святая Троица, была явлена и раскрыта Им, «Единым от Святыя Троицы». И тайна эта может быть постигнута только через Христа, через посредничество Его Личности. Только тот, кто «знает» Его, может «познать» Отца и Духа Святого, «Духа усыновления», усыновления Отцу через воплотившегося Сына. Таков был традиционный путь и святоотеческого богословия, и святоотеческого благочестия. *Lex credendi* и *lex orandi* взаимно связаны. Основное построение несомненно одно и то же в обоих. Цель человеческой жизни — «видение Бога» в поклонении Триединому Богу. Но цель эта может быть достигнута только через Христа и в Нем, так как Он одновременно и «совершенный Бог», и «совершенный Человек» по выражению халкидонского догмата. Главной темой святоотеческого богословия всегда была тайна Личности Христа. Богословие и св. Афанасия? и Каппадокийцев было в ос-

нове христологическим. И все богословское мышление древней Церкви было проникнуто христологическим попечением. Оно и теперь является руководящим принципом современного православного богословия. В этом, конечно, нет ничего специфически «восточного». Это просто *общий этос* древней Церкви. Но он, вероятно, вернее сохранился в восточном Предании. Весь состав православной веры можно вывести из халкидонского догмата.

В святоотеческом богословии тайна Христова всегда излагалась и истолковывалась *в перспективе спасения*. Это не был просто умственный вопрос; скорее это была экзистенциальная проблема. Христос пришел, чтобы разрешить вопрос судьбы человека. *Сотериологическая** перспектива ясно проступает в мышлении св. Иринея, св. Афанасия, Каппадокийцев, *св. Кирилла Александрийского**, св. Максима, св. Симеона Нового Богослова, вплоть до св. Григория Паламы. Однако и сама «соте­риология» кульминирует в понятии «новой твари». Это одновременно тема и Павла, и Иоанна. Все измерение христологии раскрывается только в учении о *всецелом Христе* — *totus Christus, caput et corpus*, как любил говорить *бл. Августин**. Учение о Церкви не есть «прида­ток» к христологии, или экстраполяция «христологического принципа», как это часто считается. Здесь гораздо более, чем «аналогия». В православном воззрении эк­клезиология является неотделимой частью христологии. У греческих отцов нет разработанной «эκκλεзиологии» а только лишь разбросанные намеки и случайные замечания. Главной причиной этого было то, что Церковь всецело включена в Тайну Христа. «Тело Христово» не «прида­ток». Конечной целью боговоплощения и было, в самом деле, то, чтобы у Воплощенного было «тело», которым и является Церковь, новое человечество, искуп­ленное и вновь рожденное в своей Главе. Это особенно сильно подчеркивается у *св. Иоанна Златоуста** в его всенародной проповеди, обращенной ко всем и вся. В таком истолковании, хрис­тологии придается ее полное жизненное значение, она связы­вается с конечными судьбами человека. Христос никогда не один. Он всегда — Глава Своего Тела. Как в православном богословии, так и в благочестии, Христос никогда не отделяется от Своей Матери, *Богородицы*, и от Своих «друзей», святых. Искупитель и искупленные неотделимы друг от друга. По смелому выраже­нию св.Иоанна Златоуста, внушенному ему посланием к Ефеся­нам (I, 23). Христос только тогда будет исполненным, когда Тело Его *будет исполнено*.

Обычно принято считать, что, в отличие от Запада, восточное богословие сосредоточено на боговоплощении и воскресении и что

«богословие креста», *theologia crucis*, на Востоке осталось недоразвитым. Действительно, православное богословие главным образом «богословие славы», *theologia gloriae*, но это только потому, что оно прежде всего «богословие креста». Сам крест есть знамение славы. Крест рассматривается не столько как крайняя степень уничижения Христа, сколько как раскрытие божественной силы и славы. «Ныне прославися Сын человеческий и Бог прославися в Нем». Или: «прииде крестом радость всему миру», как говорится в воскресном песнопении. С одной стороны, все домостроительство искупления как бы суммируется в едином, все в себе заключающем умозрении: в победе Жизни. С другой стороны, это домостроительство связано с основным фактом падшего состояния человека, с тем его жизненным положением, которое кульминирует в его смертности и «последний враг» отождествляется со «смертью». Именно этот «последний враг» был побежден и упразднен на древе крестном. Господин жизни сошел в темную пропасть смерти и «смерть» была уничтожена блистанием Его славы. Это главная тема пасхального богослужения православной Церкви: «смертию смерть поправ». Само это выражение уже значительно: сама смерть Христова есть победа, эта смерть устраняет человеческую смертность. Воскресение Христово не было, согласно отцам, лишь славным завершением печальной катастрофы распятия, которым «уничижение» было божественным вмешательством обращено и «переоценено» в «победу». Христос был победителем именно на кресте: *сама крестная смерть была проявлением жизни*. Страстная Пятница в Восточной Церкви не является днем печали. Конечно, она — день благоговеющего молчания, в который Церковь воздерживается от совершения святой Евхаристии. Христос почивает во гробе. Но это и благословенная Суббота, *requies Sabbati Magni*, по слову св. Амвросия*. Или же, говоря словами восточного песнопения, «Сия есть благословенная Суббота, сей есть упокоения день, в онь же Единородный Сын Божий почи от всех дел Своих». Сам крест понимается как дело Божие. Дело творения завершается на кресте. По святым отцам, крестная смерть Спасителя была действительной не как смерть неповинного, не просто как знак самоотвержения и долготерпения, не только как наказание человеческого послушания, но прежде всего как *смерть воплощенного Бога*, как раскрытие Господства Христа. Прекрасно выразил это св. Иоанн Златоуст: «Я называю Его Царем, потому что вижу Его распятым, так как царю свойственно умирать за своих поданных» (*in Crucem et latronem, hom. I*). Или в смелых словах св. Григория Богослова: «Нам нужен был воплощенный Бог, нам нужен был

Бог умерщвленный, чтобы мы могли жить» (Слово 45, 28). В толковании тайны Креста нужно тщательно избегать двух опасностей: *докетической** и *кенотической**. В обоих этих случаях нарушается и искажается парадоксальное равновесие халкидонского определения. Несомненно, смерть Христова была *подлинной смертью*. Воплотившийся действительно томился и страдал в Гефсимании и на Лобном месте: «язвою Его мы исцелихомся». Необходимо должным образом признавать и подчеркивать предельную действительность страданий; иначе Крест растворится в фикции: *ut non evacuetur crux Christi*. Однако Умиравший был Господом твари, воплощенным Сыном Божиим, «Единым от Святыя Троицы». Ипостасное единство природ не было ни разрушено, ни даже уменьшено смертью Христовой. Можно и уместно говорить, что на кресте умер Бог, но умер в Своем человечестве. «Се бо в мертвецах вменяется в вышних Живый и во гроб мал странноприемлется» (Служба Великой Субботы, Канон, песнь IX). Смерть Христова — подлинно человеческая смерть, но эта смерть в Ипостаси Слова, воплощенного Слова. И поэтому смерть эта воскрешающая, она — откровение жизни. Только в этой связи можем мы правильно понять все сакраментальное строение Церкви, начиная с таинства крещения: крещаемый восходит со Христом из купели именно потому, что купель эта — образ гроба Христова, «живоносного гроба», как обычно говорят о нем православные. Тайну креста можно понять только в контексте христологического умозрения. Тайна нашего спасения может быть должным образом постигнута лишь в контексте правильного понимания Лица Христова: *единое Лицо в двух природах*. Одно Лицо, — и поэтому нужно строго следовать построению Символа Веры: Сшедший с небес, вочеловечившийся, страдавший, погребенный и воскресший был Сыном Божиим. Только одно божественное Лицо действовало в истории нашего спасения, но Лицо это было воплощенным. Только исходя из этого халкидонского умозрения, можем мы понять веру и благочестие восточной православной Церкви²¹.

III

В заключении обратимся к той непосредственной цели, для которой мы встретились. Мы собрались здесь в экуменической обстановке. Что же по существу является той почвой, на которой мы собрались? Христианская любовь? Или глубокая уверенность, что все христиане так или иначе связаны друг с другом, и надеж-

да, что «разделенные христиане» в конце концов воссоединятся? Или предполагаем мы, что некоторое «единство» нам уже дано, или скорее, что оно никогда не было утеряно? А если так, то какое это «единство»? Так или иначе, мы встречаемся теперь такими, каковыми являемся, т. е. именно *разделенными*, в сознании этого разъединения и разделенности. И однако уже сама «встреча» является неким родом «единства».

Не так давно было высказано мнение, что основным разделением христианского мира является не разделение между «католиками» и «протестантами», а именно разделение между Востоком и Западом. «Противуположность здесь не догматического характера: ни Запад, ни Восток нельзя суммировать в единую систему догматов, относящуюся к ним как к целому... Различие между Востоком и Западом в самой природе их богословского мышления, в самой той почве, из которой вырастают их догматические, литургические и канонические развития, в самом стиле их религиозной жизни»²². В этом заявлении есть доля истины. Однако нам не следует упускать из вида тот факт, что эти различные «блоки» взглядов и убеждений в действительности выросли из одной *общей* почвы и были продуктами утраты единства христианского сознания. Следовательно, и самая проблема христианского примирения не вопрос взаимного сопоставления параллельных преданий, а именно *восстановление* единства искаженного предания. Два предания могут казаться совершенно непримиримыми, если сравнивать и сопоставлять их такими, каковы они теперь. Но самые различия между ними, в большей мере, просто результат разложения: они как бы *различия*, затвердевшие в *противоречия*. Восток и Запад могут встретиться и обрести друг друга, только если они вспомнят о своем первоначальном родстве, о своем *общем прошлом*. Первое, что надлежит сделать, это понять, что, несмотря на все свои особенности, Восток и Запад органически связаны в единстве христианства.

Арнольд Тойнби, в своем «Изучении истории», утверждает, что «Западная Европа», или, как он сам выражается, «западное христианское общество», является «самопонятной», т. е. «самообъясняющейся» областью для изучения. Оно «самодавлеющее». Очевидно есть и некоторые другие области изучения, т. е. другие «общества», но все они также «самообъясняющие» и «самодовлеющие». Одной из таких областей является христианский Восток — восточное христианское общество, как называет его Тойнби. Несомненно, все эти «общества» «существуют» в одном и том же историческом отрезке времени. И однако все они «самообъясняющие». Это утверждение Тойнби в высшей степени важ-

но для нашей задачи. Принадлежим ли мы действительно к двум разным «самообъясняющим» мирам, как он предполагает? Действительно ли «самообъясняющи» эти миры? Правда, христианство болезненно разделено. Но «самообъясняющи» ли в действительности его разделенные части? Здесь-то и находится существо вопроса.

Основной порок в построении Тойнби то, что он просто игнорирует *трагедию* разрыва христианства. В действительности Восток и Запад не самостоятельные единицы, и потому не «понимаемы сами по себе». Они — *осколки* единого мира, единого христианства, которые, по божественному замыслу, не должны были быть разорванными. Трагедия разделения — главная и основная проблема христианской истории. Попытка взглянуть на историю христианства как на единое и общее целое, уже в известном смысле является шагом к восстановлению нарушенного единства. Когда «разделенные христиане» поняли, что они связаны друг с другом и потому должны «пребывать вместе», это было уже важным экуменическим достижением. Следующим шагом будет понимание того, что у всех христиан «общая история», что у них была общая история, общие предки. Это то, что я пытался назвать «экуменизмом во времени». На пути к исполнению этой задачи у Православной Церкви особое назначение. Она — живое воплощение непрерывного Предания как в мысли, так и в благочестии. Она стоит не за какое-либо «частное» предание, а за Предание вековое, за Предание неразделенной Церкви.

«Всякий книжник, наученный Царствию Небесному, подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое» (Мф. XIII, 52).





Протоиерей Иоанн МЕЙЕНДОРФ

Православное богословие в современном мире

В истории христианства одним из значительнейших явлений представляется преодоление в нашем веке лингвистических, культурных и географических границ между христианами Востока и Запада. Всего пятьдесят лет назад общение между нами было возможно лишь на техническом научном уровне, или же в таких областях, где православные и римо-католики настолько отождествляли свою церковную принадлежность с национальной, что это делало осмысленный богословский диалог невозможным. В настоящее время картина коренным образом изменилась в двух основных отношениях:

1. Как восточное, так и западное христианство может теперь считаться представленным повсюду в мире. В частности, интеллектуальное свидетельство русской диаспоры в период между двумя войнами и постепенное созревание американского Православия после второй мировой войны в большой мере способствовало тому, что православная Церковь оказалась в основном течении экуменических событий.

2. Все христиане стоят перед вызовом единого и в корне расцерковленного мира. Этому вызову нужно смотреть в лицо, как таковому, как проблеме, нуждающейся в богословском и духовном ответе. Для молодых поколений, где бы они ни были, не существенно, от какой именно духовной генеалогии зависит этот ответ — западной, восточной, византийской или латинской, — лишь бы он прозвучал для них *истиной* и *жизнью*. Поэтому православное богословие будет либо подлинно *«кафолическим»**, т. е. действительным для всех, либо оно не будет богословием вообще. Оно должно определить себя как «православное богословие», а не как «восточное» и это оно может делать, не отказываясь от своих исторических восточных корней.

Эти явственные факты нашего современного положения совсем не означают, что мы нуждаемся в том, что обычно именуется «новым богословием», которое порывает с Преданием и преемственностью; но Церкви неоспоримо необходимо, чтобы богословие разрешало *сегодняшние* вопросы, а не повторяло старые решения старых вопросов. Отцы *Каппадокийцы** были великими богословами потому, что они сумели сохранить содержание христианского благовестия, когда ему был брошен вызов эллинистическим философским мировоззрением. Без их частичного приятия и частичного отвержения этого мировоззрения — и прежде всего без *их понимания* его — богословие их было бы бессмысленным.

В настоящее время наша задача состоит не только в том, чтобы остаться верными их мысли, но и в том, чтобы им подражать в их открытости проблемам своего времени. Сама история отнесла нас от культурных ограничений, провинциализма, психологии гетто.

I

Каков тот богословский мир, в котором мы живем и с которым мы призваны вести диалог?

«Против *Паскаля** я говорю: Бог Авраама, Исаака и Иакова и Бог философов — тот же самый Бог». За этим центральным заявлением Пауля *Тиллиха**, отражающим стремление перебросить мост через пропасть, отделяющую библейскую религию от философии, следует, однако, признание границ человеческой силы в познании Бога. Тиллих пишет также: «(Бог) есть и личность и отрицание Себя как личности». Вера, которая в его глазах не отличима от философского знания, «включает одновременно и себя и сомнение в себе. Христос есть Иисус и отрицание Иисуса. Библейская религия является и отрицанием, и утверждением онтологии. Жить несмущенно и мужественно среди этих напряжений и раскрывать в конце концов их конечное единство в глубинах наших собственных душ и в глубине божественной жизни — вот задача и достоинство человеческой мысли»¹.

Хотя современные радикальные богословы и часто критикуют Тиллиха за то, что является по их мнению чрезмерной озабоченностью библейской религией, он выражает то основное гуманистическое течение, к которому они также принадлежат: высшая религиозная истина находится «в глубине каждой души».

То, что мы видим в современной западной христианской мысли, есть реакция против старого августиновского раздвоения между «природой» и «благодатью», определившего всю историю западного **христианства**, начиная со средних веков. Хотя сам блаженный *Августин** и сумел заполнить онтологическую пропасть между Богом и человеком, прибегнув к платонистической антропологии, приписав *sensus mentis* особую способность познавать Бога, однако то раздвоение, созданию которого он так сильно способствовал, господствовало как в *схоластике**, так и в *реформации**. Человек понимаемый как автономное существо — притом человек падший — оказывался неспособным не только спастись сам, но и производить или творить что-либо положительное без помощи благодати. Он нуждался в помощи благодати, которая создала бы в нем «состояние» или *habitus* и только тогда его действия получали характер «заслуг». Таким образом взаимоотношения между Богом и человеком понимались как внешние им обоим. Благодать могла даваться на основании «заслуг» Христа, Который Своей искупительной жертвой удовлетворил божественное правосудие, в силу которого человек был перед этим осужден.

Отбросив понятия «заслуг» и «добрых дел», реформаты остались верными исходному раздвоению между Богом и человеком. Они даже еще сильнее его подчеркнули в своем понимании Евангелия как свободного дара Бога, противопоставлявшегося совершенному бессилию падшего человека. Конечная судьба человека определяется одной благодатью (*sola gratia*) и о спасении мы знаем только через Писание (*sola Scriptura*). Таким образом, дешевые «средства благодати», раздававшиеся средневековой церковью, заменяются провозглашением милости от всемогущего **трансцендентного Бога**.

Протестантская «**нео-ортодоксальность**» *Барта** дала новый толчок этой в существе своем августиновской интуиции реформаторов. Но нынешнее протестантское богословие резко реагирует против августинизма. Сам Карл Барт в последних томах «Церковной догматики» резко изменяет своей первоначальной позиции, выраженной лучше всего в его «Послании к Римлянам», и снова утверждает присутствие Божие в твари, независимо от Воплощения. Так он сам отражает новое богословское настроение, которое мы находим у лиц столь различных, как *П. Тиллих** и *Тейар де Шарден**, и от которого происходит более радикальное и менее серьезное американское «новое богословие» *Хамильтона*, *Ван Бюрена* и *Алтайзера*.

Ниже мы вернемся к онтологии твари, предполагаемой поздним Бартом и Тиллихом. Отметим здесь лишь ее очевидный параллелизм и с основными интересами, и с заключениями русской «софиологической»* школы. Если, как отмечалось, некоторые части «Догматики» Барта могли бы быть написаны о Сергиием Булгаковым², то то же самое можно сказать, например, о христологии Тиллиха, которая, как и христология Булгакова, часто говорит об Иисусе как выражении вечного «Богомужества»³. Параллель с русской софиологией, а также общее основание обоих школ в немецком идеализме, совершенно очевидны: если бы *Флоренский** и Булгаков были на поколение моложе или если бы просто труды их были более известны, они бы конечно разделяли и влияние, и успех Тиллиха и Тейяра де Шардена.

«Софиология» в настоящее время вряд ли представляет интерес для молодых православных богословов, которые предпочитают преодоление раздвоения между природой и благодатью на путях христоцентрических, библейских, святоотеческих. Но в протестантстве философский подход к христианскому откровению является преобладающим. Он проявляется одновременно с другой революцией, произошедшей в области, совершенно решающей для протестантства: библейской *герменевтики**.

*Бультманновское** и послебультманновское подчеркивание различия между христианской первоначальной проповедью и историческими фактами является другим путем субъективизации Евангелия. В глазах Бультманна христианская вера, вместо того, чтобы быть вызванной, согласно традиционному взгляду, свидетелями, видевшими *воскресшего Господа* своими глазами, является наоборот настоящим *источником* «мифа» о Воскресении. Таким образом, ее нужно понимать лишь как естественную субъективную функцию человека, знание (гнозис) без объективного критерия. Если же, с другой стороны, на основании предположения, что всякий факт, который невозможно научно проверить (как, например, Воскресение), тем самым является историческим мифом, признать тварный порядок совершенно неизменным, даже Самим Богом, то это по существу постулирует обожествление тварного порядка, детерминизм, обязательный даже для Самого Бога и потому согласный Его желанию. В таком случае Откровение может осуществляться только через этот самый тварный порядок. Бог может лишь подчиняться законам и принципам, Им Самим установленным и знание откровения качественно не отличается от любой другой формы человеческого знания. Христианская вера, по выражению Тиллиха, в таком

случае лишь «озабоченность Безусловным», или «глубиной» тварного Бытия.

В глазах Тиллиха, также как и Бультманна, конечно, исторический Иисус и Его учение остаются в центре христианской веры: «В настоящее время существенная норма систематического богословия», пишет Тиллих в «Систематическом богословии», «есть Новое Бытие в Иисусе, как Христе, нашей предельной заботе». Но дело в том, что в общей структуре их мысли Иисус может быть избран в качестве «предельной заботы»⁴ лишь произвольно, ибо нет никаких объективных принудительных причин, чтобы мы избрали Его на это место. Если христианство определяется лишь как ответ на естественные и вечные человеческие чаяния Предельного, то ничто не может помешать нам находить ответ и в другом.

Такая замена со всей очевидностью имеет место, например, у Вильяма Хамильтона. «Богослов, пишет он, склонен иногда подзревать, что Иисуса Христа лучше всего можно понять не как объект или основу веры, не как лицо, событие или общину, а просто как место, где можно быть, как точку зрения. Место это, конечно, рядом с ближним, бытие ради него»⁵. Таким образом, христианская любовь к ближнему, превращенная в послегегелианскую постмарксистскую «социальную настроенность», становится «предельной заботой» Тиллиха, практически неотличимой от левого крыла гуманизма.

Конечно, крайние радикалы типа Алтайзера, Хамильтона и Ван Бюрена представляют среди современных богословов лишь небольшое меньшинство и уже выявляется реакция на то, что они представляют. Однако по природе своей эта реакция далеко не всегда здоровая. Иногда она заключается в простой ссылке на традиционный авторитет: *magisterium* для римо-католиков, Библию, понимаемую фундаменталистически, для протестантов. По существу и то и другое требует *credo quia absurdum*, слепой веры, не связанной с разумом, наукой или социальной действительностью нашего времени. Очевидно, что такое понимание авторитета перестает быть богословским и по существу выражает иррациональный консерватизм, обычно связанный в Америке с политической реакцией.

Таким образом, парадоксально, обе крайности в богословии согласны в том, что каким-то образом отождествляют христианскую проповедь с эмпирическими причинами действительности (социальной, политической, революционной) *этого мира*. Очевидно, что старая антиномия между «благодатью» и «природой» до сих пор не разрешена; она скорее подавлена будь то простым

отрицанием «сверхприродного», или отождествлением Бога с неким небесным *Deus ex machina*, главной функцией которого является сохранение в неприкосновенности доктрин, обществ, структур и властей. Место православного богословия, очевидно, ни в одном из этих двух лагерей. Главная его задача в настоящее время может быть в том, чтобы восстановить основное библейское богословие о Святом Духе как присутствию Бога среди нас, присутствию, которое не подавляет эмпирического мира, но спасает его, которое всех объединяет в одной и той же истине, но раздает разнообразные дарования, как высший дар жизни, и в то же время Подателя, всегда пребывающего превыше всего творения, как Хранителя церковного Предания и преемственности и в то же время Того, Кто самым Своим присутствием делает нас подлинно и окончательно *свободными* чадами Божиими. Как сказал этим летом в Упсале митрополит *Игнатий Хазим*⁶, «без Духа Бог далеко; Христос принадлежит прошлому, Евангелие мертвая буква, Церковь всего лишь организация, авторитет — господство, миссия — пропаганда, богослужение — воспоминание, а христианская деятельность — рабская мораль»⁷.

II

Учение о Святом Духе многое теряет, если его рассматривать отвлеченно. В этом по-видимому одна из причин, почему так мало пишется хороших богословских работ о Святом Духе и почему даже отцы почти исключительно говорят о Нем или в обусловленных обстоятельствами полемических трудах, или же в писаниях о духовной жизни. Тем не менее ни святоотеческую христологию, ни экклезиологию **ранних** веков, ни самое понятие спасения невозможно понять вне основного пневматологического контекста.

Я попытаюсь иллюстрировать эту точку зрения пятью примерами, представляющимися мне также теми именно вопросами, которые делают православное свидетельство имеющим значение для современного богословского положения. Эти пять примеров являются основными утверждениями святоотеческого и православного богословия:

- 1 — Мир не божествен и нуждается в спасении.
- 2 — Человек есть существо теоцентрическое.
- 3 — Христианское богословие христоцентрично.
- 4 — Подлинная экклезиология персоналистична.
- 5 — Подлинное понятие Бога троично.

1 — *Мир не божествен*. В Новом Завете, и притом не только в писаниях апостола Иоанна, постоянно противопоставляется «Дух иже от Отца исходит» (Иоан. 15, 26), «Его же мир не может прияти, яко не видит Его, ниже знает Его» (Иоан. 14, 17), и «духи», которые подлежат испытанию «аще от Бога суть» (1 Иоан. 4, 1). В Послании к Колоссянам весь мир описывается как подвластный силам и господствам, «стихиям мира», противостоящим Христу, хотя «всяческая Тем и о Нем создашеся» (Кол. 1, 16; 2, 8). Одним из наиболее характерных новшеств христианства было то, что оно демистифицировало или, если хотите, секуляризировало космос: идея, что Бог **обитает** в стихиях, в воде, источниках, звездах, императоре, была изначала и всецело отброшена апостольской Церковью. Но в то же время эта же самая Церковь осуждала всякое *манихейство**, всякий *дуализм**: мир не плох сам по себе; стихии должны провозглашать славу Божию; вода может быть освящена; над космосом можно властвовать; император может стать слугой Божиим. Все эти стихии мира не являются целью сами в себе и видеть в них цель означает именно то, что означало их обожествление в древнем дохристианском мире; но они определяются, в самой глубине своего существа, своей связью со своим Творцом, а также с человеком, образом Творца в мире.

Поэтому все чины освящения, которые так любит православное византийское богослужение (также как и все остальные древние богослужения), обязательно включают в себя:

а) элементы заклинания, *экзорцизма** («Ты сокрушил еси главы тамо гнездящихся змиев» в чине великого водоосвящения в праздник Богоявления);

б) Призывание Духа «исходящего *от Отца*», т. е. не от мира, и

в) Утверждение, что в своем новом, освященном существовании, материя, реориентированная к Богу и восстановленная в своем первоначальном отношении к Творцу, будет теперь служить *человеку*, которого Бог поставил господином вселенной.

Таким образом, акт благословения и освящения любой стихии мира *освобождает* человека от зависимости от нее и ставит ее на службу человеку.

Так древнее христианство демистифицировало стихии материального мира. Задача богословия нашего времени демистифицировать «Общество», «Секс», «Государство», «Революцию» и другие современные кумиры. Наши современные пророки секуляризации не совсем неправы, говоря о секуляризаторской ответственности христиан: секуляризация космоса была с самого

начала христианской идеей; но проблема в том, что они секуляризуют Церковь и заменяют ее новым идолопоклонством, поклонением миру; человек этим снова отказывается от свободы, данной ему Духом Святым, и подчиняет себя заново детерминизму истории, социологии, *Фрейдовской** психологии, или утопического прогрессизма.

2 — *Человек — существо теоцентрическое.* Чтобы понять, что такое «свобода в Духе Святом», вспомним прежде всего очень парадоксальное утверждение святого *Иринея Лионского**: «Совершенный человек состоит из соединения и сочетания души, получающей Дух Отчий, и смешения этой телесной природы, которая также сформирована по образу Божию» (Против Ерес. 5, 6, 1). Эти слова Иринея, так же, как и несколько параллельные им места его писаний, должны оцениваться не согласно уточнениям, внесенным позже посленикейским богословием (с таким критерием они порождают много проблем), но согласно своему положительному содержанию, которое, в других выражениях высказывается также всей совокупностью святоотеческого предания: то, что делает человека подлинно человеком, — это присутствие Духа Божия. Человек не есть автономное и самодовлеющее существо; его человечество состоит прежде всего в его открытости Абсолюту, бессмертию, творчеству, по образу Творца и, затем, в том, что Бог, когда творил человека, пошел навстречу этой открытости и поэтому общение и причастие к божественной жизни и славе ее для человека *естественно*.

Позже святоотеческое предание постоянно развивало идею святого Иринея (но не обязательно его терминологию) и развитие это особенно важно в связи с учением о человеческой свободе.

Для Григория Нисского грехопадение человека состояло именно в том, что человек подпал под власть космического детерминизма, тогда как изначально, когда он участвовал в божественной жизни, когда сохранял в себе образ и подобие Божие, он был *подлинно свободен*. Таким образом, свобода не противопоставляется благодати, а благодать, т. е. сама божественная жизнь, не есть ни средство, которым Бог принуждает нас к повиновению, ни дополнительный элемент, налагаемый поверх человеческой природы для придания большего веса человеческим добрым делам. Благодать — та *среда*, в которой человек совершенно свободен: «но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается. Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода. Мы же все, открытым лицом взирая на Славу Господню, преображаемся в тот же образ от славы в славу» (2 Кор. 3, 16—18).

Это место из апостола Павла, также как антропология святого Иринея и святого Григория Нисского, предполагает основное утверждение: природа и благодать, человек и Бог, человеческий дух и Дух Святой, человеческая свобода и присутствие Божие *не исключают друг друга*. Наоборот, истинная человечность, в своей подлинной творческой способности, в своей истинной свободе, первоначальной красоте и гармонии, является именно в причастности к Богу или когда, как возвещают и апостол Павел и святой Григорий Нисский, она восходит от славы в славу, никогда не исчерпывая ни богатств Божиих, ни возможностей человека.

Теперь стало уже общим местом утверждение, что в наше время богословие должно стать антропологией. Православный богослов может и даже должен принять диалог на такой базе при условии, чтобы с самого начала было принято *открытое* воззрение на человека. Современные догматы секуляризма, автономии человека, космоцентричности или социоматематизма должны быть прежде всего отброшены в качестве догматов. Многие из этих современных догматов имеют, как мы уже говорили, очень глубокие корни в древнем страхе западного христианства перед идеей «причастности» (обычно приравниваемой к эмоциональному мистицизму), в его склонности рассматривать человека как существо автономное. Но догматы эти ложны в самой своей основе.

Даже теперь пророки «безбожного христианства» прежде всего ложно толкуют *человека*. Наше младшее поколение не склонно к секуляризму, оно отчаянно пытается удовлетворить свою естественную жажду «другого», трансцендентного, Единого Истинного, прибегая к таким двусмысленным средствам, как восточные религии, наркотики, или психоделические лозунги. Наш век, не только век секуляризма, он также век возникновения новых религий или суррогатов религий. Это неизбежно потому, что человек существо теоцентрическое: когда его лишают истинного Бога, он создает ложных богов.

3 — *Христоцентрическое богословие*. Если святоотеческое понимание человека правильно, то богословие должно быть христоцентричным. Христоцентрическое богословие, основанное, как это часто случалось, на идее внешнего искупления, «удовлетворения», оправдывающей благодати, добавляемой к автономному человеческому существованию, часто противопоставляется пневматологии. И действительно в нем нет места действию Духа. Но если наша богоцентрическая антропология истинна, если присутствие Духа есть то, что делает человека истинно че-

ловеком, если судьба человека заключается в восстановлении общения с Богом, тогда Иисус, новый Адам, единственный человек, в Котором проявилось подлинное человечество потому, что Он был рожден в истории «от Духа Свята и Марии Девы», является несомненно центром богословия и центральность эта ни в какой мере не ограничивает места Духа Святого.

Богословский христоцентризм в наше время находится под сильными нападками Бультманновой герменевтики. Если всякое явление является мифом, поскольку оно не следует законам эмпирической науки и опыта, то «явление — Христос» теряет свою абсолютную единственность, потому что единственность эта на самом деле субъективизируется. Тем не менее христоцентризм все же с силой утверждается не только сторонниками Бартовой неоортодоксии, но также и Тиллихом. Он существует также в трудах богословов, которые, как Джон *Маккари*, пытаются примирить демифологизацию таких событий, как Воскресение и Вознесение⁸, с общим классическим изложением богословских тем.

Тем не менее даже у этих сравнительно традиционных или полутрадиционных авторов наблюдается очень явственная склонность к *несторианской** или *адопционистской** христологии.

Например, Тиллих явно выражает это, когда пишет, что без понятия всыновления, Христос «был бы лишен Своей конечной свободы; ибо изменившее свой вид существо не имеет свободы быть чем-либо, кроме божественного»⁹. В этой позиции явственна старая западная идея, что Бог и человек, благодать и свобода — взаимоисключающи: у Тиллиха это пережитки «закрытой» антропологии, которая исключает православную христологию.

Реабилитация *Нестория** и его учителя, *Феодора Мопсуетского**, предпринималась как историками, так и богословами уже с прошлого столетия во имя автономии человека. Эта реабилитация нашла даже выдающихся православных последователей, которые также показывают явное предпочтение той «историчности» *антиохийской школы**, которая постулирует, что история может быть только человеческой историей. Чтобы быть *историческим* существом, Иисус должен был быть человеком не только всецело, но и некоторым образом *независимо*. Центральное утверждение *Кирилла Александрийского** о том, что Само Слово стало Сыном Марии (Которая потому и Богоматерь), или *теонасхитские** выражения, официально провозглашенные в качестве критериев Православия Пятым Вселенским Собором в 553 г., представляются им в лучшем случае терминологически-

ми злоупотреблениями или богословием «барокко». Как может Логос, т. е. Сам Бог, умереть на кресте, по плоти, поскольку Бог по самому определению бессмертен?

Нет нужды входить здесь в подробное обсуждение богословских понятий, связанных с учением об ипостасном соединении. Я только хотел бы со всей силой подчеркнуть, что теопасхитская формула святого Кирилла Александрийского, «Слово страдало по плоти» является одним из величайших существующих христианских утверждений *подлинности* человечества. Ибо если сам Сын Божий, чтобы отождествить Себя с человечеством, чтобы стать «подобным нам во всем, даже до смерти» — человеческой смерти — умер на кресте, Он тем самым засвидетельствовал, с большим величием, чем могло бы себе представить любое человеческое воображение, что человечество есть действительно самое драгоценное, самое жизненное и непреходящее творение Божие.

Конечно, христология святого Кирилла предполагает «открытую» антропологию ранних и поздних отцов: человечество Иисуса, хотя и было воипостасировано в Логос, было тем не менее человечеством всецелым потому, что присутствие Божие не уничтожает человека. Более того, можно даже сказать, что Иисус был человеком в более полной мере, чем любой из нас. Приведем здесь слова Карла Ранера* (который среди современных западных богословов в этом отношении ближе всех к основному течению святоотеческого Предания): «Человеческое существо есть реальность совершенно открытая кверху; реальность, достигающая своего высшего совершенства, осуществления высшей возможности человеческого бытия тогда, когда в нем сам Логос начинает существовать в мире»¹⁰. Можно также сказать, что христология, включающая в себе теопасхизм, предполагает также *открытость* и в бытии Божиим.

Таким образом, именно на фоне *этой* христологии можно согласиться с тем, что богословие является обязательно также антропологией и наоборот, что единственное истинно христианское понимание человека — его творения, грехопадения, спасения и конечного назначения — открыто в Иисусе Христе, Слове Божиим, распятом и воскресшем.

4 — *Персоналистическая экклезиология*. Если присутствие Духа Святого в человеке *освобождает* его, если благодать означает освобождение от рабства детерминистическим условиям мира, то быть членом Тела Христова тоже означает свободу. В конечном итоге свобода значит *личное* существование.

Наше богослужение очень ясно учит нас, что быть членом Церкви есть в высшей степени *личная* ответственность. Катехизация, пред-крещальный диалог, развитие покаянной дисциплины, эволюция практики причащения, все это показывает *личный* характер принятия на себя христианских обязательств. Хорошо известно также, что в Новом Завете термин «член» (*melos*), в применении к христианам как «удам Христовым» (I Кор. 6, 15), или «удем друг друга» (Еф. 4, 25), относится только к личностям, а никогда не к корпоративным единицам, как например поместным церквам. Местная церковь, евхаристическая община, есть *тело*, членство же является исключительно личным актом.

Говорить о «личном христианстве» и «личной вере» в наше время крайне непопулярно, и это в большой мере потому, что на Западе религиозный персонализм немедленно связывается с пиетизмом и эмоциональностью. Здесь мы снова видим то же старое непонимание реального участия в божественной жизни: когда «благодать» понимается либо как нечто даруемое институциональной Церковью, либо как своего рода дар Божьего справедливого и нелицеприятного всемогущества по отношению ко всему человечеству, тогда проявление личного опыта богообщения становится либо пиетизмом, либо эмоциональным мистицизмом. Между тем, огромной потребности стольких христиан наших дней к отождествлению своей христианской веры с социальным активизмом, с динамикой группировок, политическими убеждениями, с утопическими теориями исторического развития как раз и **не хватает** того, что является центром новозаветного благовестия: личного живого опыта общения с личным Богом. Когда последнее проповедуется евангелическими возрожденцами или *пятидесятниками**, оно действительно часто принимает формы эмоциональной поверхности. Но это только потому, что у него нет основания ни в богословии, ни в экклезиологии.

Потому на Православии лежит особая ответственность: **осознать** огромную важность духовного и святоотеческого понимания Церкви, как тела, являющегося одновременно и *таинством*, заключающим в себе объективное присутствие Божие в иерархической структуре независимо от личного достоинства своих членов, и *общиной живых, свободных личностей*, и их личной и непосредственной ответственностью перед Богом, перед Церковью и друг перед другом. Личный опыт обретает и свою реальность и свою подлинность в таинстве, но последнее дается общине для того, чтобы личный опыт был возможен. Заключенный в этом парадокс лучше всего иллюстрируется великим преподобным *Симеоном Новым Богословом**, может быть наиболее «сак-

раментальным» из византийских духовных писателей, который, однако, величайшей ересью считает мнение некоторых своих современников, что личный опыт богообщения невозможен¹¹. Все святые, как древние, так и новые, подтверждают, что этот парадокс находится в самом центре христианской жизни в настоящем веке.

Очевидно, что именно в этой антиномии между сакраментальным и личным находится ключ к пониманию авторитета Церкви. И здесь также ответственность Православия почти единственна. В наше время становится все яснее, что проблема авторитета не просто периферийный вопрос между Востоком и Западом, выразившийся в середине XI века в споре между Константинополем и Римом, но что величайшая драма всего западного христианства заключается именно в этом вопросе. Тот авторитет, который неправильно считал себя в течение столетий единственным ответственным за истину и сумел с удивительным успехом воспитать всех членов Церкви в добродетели послушания, освобождая их в то же время от ответственности, теперь открыто ставится под вопрос. В большинстве случаев это делается по ложным причинам и во имя ложных целей, тогда как сам этот авторитет пытается защищаться с позиций заведомо незащитимых. В действительности же спасение может прийти не от авторитета, ибо веры в авторитет уже явственно нету, но от богословского «восстановления». Будет ли тут что сказать Православному богословию, справедливо притязующему на то, что оно сохранило равновесие между авторитетом, свободой и ответственностью за истину? Если нет, то подлинная трагедия будет не в потере нашей деноминационной гордости, ибо самоуверенность всегда чувство демоническое, но в тех последствиях, которые могут произойти от этого для христианской веры, как таковой, в нынешнем мире.

5 — *Истинное понятие Бога троично*. Когда выше мы упомянули христологическую формулу святого Кирилла, «один от Святой Троицы пострадал во плоти», ту формулу, которую мы поем за каждой литургией в качестве части песнопения «Едиnorodный Сыне», мы утверждали, что она прежде всего является признанием за *человечеством* ценности настолько высокой для самого Бога, чтобы низвести Его до креста. Но формула эта предполагает личное или ипостасное бытие Бога.

Возражения против этой формулы основаны все на отождествлении бытия Бога и Его сущности. Бог не может умереть, говорили антиохийские богословы, потому, что Он бессмертен и не-

изменен по природе или сущности. Понятие «смерть Бога» является логически таким противоречием терминов, что оно не может быть истинным, ни в религиозном, ни в философском смысле. В лучшем случае это, так же, как термин *Богоматерь*, применяемый к Деве Марии, благочестивая метафора. Тем не менее в православном богословии формула святого Кирилла не только была признана истинной, как в религиозном, так и в богословском смысле, но и сделана критерием Православия.

Бог не связан ни философскими необходимостями, ни свойствами, придаваемыми Ему нашей логикой. Святоотеческое понятие *υποστασις*, неизвестное греческой философии (она употребляла слово *υποστασις* в другом смысле), отличное в Боге от Его неведомой, непостижимой и потому непреодолимой сущности, предполагает в Боге известную открытость, благодаря которой Божественная Личность или ипостась может *стать* всецело человеком. Она идет навстречу той «открытости вверх», которая характеризует человека. Благодаря ей возможен тот факт, что Бог не «пребывает там вверху» или «на небе», но действительно снисходит долу к смертному человечеству не для того, чтобы его поглотить или упразднить, а для того чтобы спасти его и восстановить его первоначальное общение с Собой.

Это «снисхождение» Божие, согласно святоотеческому богословию, происходит в ипостасном или личном бытии Божиим. Если бы это произошло в отношении божественной природы или сущности (как утверждали некоторые так называемые «кенотические» теории), то Логос, приближаясь к смерти, становился бы, так сказать, все менее и менее Богом и перестал бы быть Им в момент смерти. Формула святого Кирилла, наоборот, предполагает, что на вопрос, «Кто умер на кресте?» нет другого ответа, как «Бог», потому что во Христе не было другого личного бытия, кроме бытия Логоса, и что смерть является неизбежно *личным* актом. Умереть может только *кто-то*, а не что-то.

«Во гробе плотски, в раю с разбойником, на престоле со Отцем и Духом был еси, Непостижиме». Вот что провозглашает Церковь в своем пасхальном песнопении: соединение в единой Ипостаси основных черт обеих природ, божественной и человеческой, причем каждая остается тем, что она есть.

Человеческий разум не может возражать против этого учения на основании свойств божественной сущности потому, что сущность эта совершенно неведома и неопишима и потому, что, если мы знаем Бога непосредственно, то именно потому, что Личность Сына восприняла *другую природу*, чем природа божественная, «ворвалась» в тварное бытие и говорила человеческими устами

Иисуса, умерла человеческой смертью, восстала от человеческого гроба и установила вечное общение с человечеством, ниспослав Духа Святого. «Бога никтоже виде нигдеже: едиnorodный Сын, сый в лоне Отчи, Той исповеда» (Иоан. 1, 18).

Было бы очевидно слишком легко установить параллель между современными богословами, проповедующими «смерть Бога», и святым Кириллом Александрийским. И контекст, и задача богословия здесь и там совершенно различны. Однако православным богословам действительно возможно и совершенно необходимо утверждать, что Бог не философское понятие, не «сущность со свойствами», не концепция, но что Он то, что есть Иисус Христос, что познание Его есть прежде всего личная встреча с Тем, в Котором апостолы признали воплощенное Слово, встреча также с Тем «Иным», Кто был послан после, как наш Утешитель в настоящем ожидании конца, что во Христе и Духом Святым мы возводимся к Самому Отцу.

Православное богословие не исходит из доказательств бытия Божия, не обращает людей в философский *деизм**, оно ставит их перед Евангелием Иисуса Христа и ожидает от них свободного ответа на этот вызов.

Часто говорилось, что, когда восточные отцы говорят о Боге, они всегда начинают с трех Лиц и затем доказывают их единосущие, тогда как Запад начиная с Бога, как единой сущности, пытается затем указать на различие между тремя Лицами. Эти две тенденции являются исходной точкой спора о *Филиокве** и они же очень актуальны в наше время. В православном богословии Бог есть Отец, Сын и Дух; как Личности. Их общая божественная сущность совершенно неведома и трансцендентна и сами ее свойства описываются лучше всего в отрицательных выражениях. Однако эти Трое действуют лично и делают возможным приобщение к Их общей божественной жизни (или энергии). Через крещение «во имя Отца и Сына и Святого Духа» новая жизнь и бессмертие становится живой реальностью и опытом, доступным человеку.

III

В наше время, в силу неизбежного процесса Православная Церковь все более и более глубоко втягивается не только в так называемый «экуменический диалог», но здесь, на Западе, также и в поток социального развития. Включение это, к сожалению, не является процессом, который православная Церковь спо-

собна направлять. Сознаемся откровенно: Всеправославные Совещания, о которых нам дал столь ценную информацию профессор *Кармирис*, начались уже *после* того, как все поместные церкви предприняли решительные шаги для участия в экуменизме, и после того, как наши церкви, наши верующие, священники и миряне включились в современные социальные изменения. Кроме того, вся православная диаспора, и особенно Церковь в Америке, являющаяся уже органической частью западного общества, находится, хочет ли она этого или не хочет, в постоянном диалоге с другими христианами, атеистами и агностиками. Теперь мы можем только задумываться над тем, что уже случилось. Здесь Православие может избежать новой исторической катастрофы в нашем поколении только через здоровое богословское возрождение. Я говорю «исторической катастрофы в нашем поколении» потому что верю, что Дух Истины не может допустить катастрофы Церкви как таковой, хотя Он и очевидно может допустить, как это бывало в прошлом, катастрофы отдельных церквей или поколений христиан. Я вполне соглашаюсь с профессором Кармирисом, когда он говорит, что те, кто хочет отложить богословие и заменить его сентиментальным экуменизмом, избегая так называемых «трудных вопросов», изменяют подлинному духу Православия. Нам действительно нужно богословие, библейское, святоотеческое и современное. И нам следует помнить, что именно в диалоге с внешними — Евреями, язычниками, еретиками — отцы, апостолы и даже сам Господь Иисус развивали свое богословие. Будем подражать им в этом!

Здесь я хотел бы также отметить, что само экуменическое движение проходит сейчас через период переоценки ценностей, что, может быть, даст православному богословию возможность проявить себя. Что бы ни случилось при сенсационных встречах между церковными главами, каков бы ни был шум на торжественных ассамблеях, сколь умны бы ни были планы церковных политиков, средний, умный христианин все меньше и меньше интересуется тем поверхностным экуменизмом, который всем этим выдвигается. Консерваторы отворачиваются от него потому, что он часто предполагает двусмысленность и компромисс. Радикалы им не интересуются потому, что Церковь в их глазах, не имеет реального существования как учреждение и они открыто ожидают ее ликвидации; им поэтому не нужен и экуменический сверх-институционализм, и сверх-бюрократия. Поэтому будущее заключается в том, чтобы вообще увидеть значение христианского благовестия в мире. Единственное здоровое и осмысленное будущее — в богословии и, как я пытался показать в

своих пяти примерах, православное свидетельство часто является именно тем, чего люди ищут, сознательно или бессознательно.

Поэтому для православной Церкви и ее богословия неизбежно определить себя одновременно и как Предание и верность прошлому, и как ответ настоящему. Перед лицом современности Церкви, по моему мнению, нужно избегать двух вполне конкретных опасностей: 1 — она не должна считать себя «деноминацией», и 2 — она не должна смотреть на себя как на секту.

Оба эти искушения сильны в нашем положении в Америке. Те, например, кто отождествляет Православие с народностью, обязательно исключают из среды членов Церкви и даже из церковных интересов всякого и все, что не принадлежит к определенным этническим традициям. У деноминации и секты общее то, что обе они исключительны: первая релятивистична по самому своему определению, поскольку рассматривает себя как одну из форм христианства, а вторая потому, что находит удовольствие (удовольствие действительно бесовское) в изоляции, в отделении, в отличии и в комплексе превосходства.

Все мы знаем, что обе эти позиции представлены в американском Православии. Задача православного богословия в том, чтобы обе их исключить и осудить. Одно только богословие, конечно, соединенное с любовью, надеждой, смирением и другими необходимыми слагаемыми истинно христианского поведения, может помочь нам открыть и полюбить свою Церковь как Церковь католическую.

Кафолическая Церковь, как все мы знаем, не только «универсальна». Она истинна не только в том смысле, что она обладает истиной, но также и в том, что она радуется, находя истину вне себя. Она для всех людей, а не только для тех, кто является ее членами сегодня, и она готова безо всяких условий служить повсюду любому продвижению к добру. Она страдает, если где-либо существует заблуждение или разделение, и никогда не допускает компромисс в делах веры, но бесконечно сострадательна и терпима к человеческой слабости.

Очевидно, что такая Церковь не есть организация, созданная человеческими руками. Если бы мы одни за нее отвечали, она бы просто уже не существовала. К счастью, от нас требуется только быть истинными членами божественного Главы Церкви ибо, как писал святой Ириней, «где Церковь, там Дух Божий; а где Дух Божий, там Церковь и всяческая благодать; но Дух есть Истина» (Против Ерес. 3, 24, 1).





Протоиерей Иоанн МЕЙЕНДОРФ

Церковь, общество, культура в православном церковном предании

Заглавие этой статьи может вызвать недоумение, ибо термины «общество» и «культура» имеют разное значение в разных контекстах. Мы не будем пытаться дать обобщающие определения этих терминов, скажем только, что, с христианской точки зрения, общество и культура неразделимы. Пошлое низведение всех запросов человеческой жизни к одной упрощенной схеме — например, социально-экономическим потребностям — противоречит самой природе человека.

Поэтому одна из величайших обязанностей тех, кто принимает христианское откровение, состоит в том, чтобы уметь оценивать и судить историю на основе здорового (или «кафолического») взгляда на человеческую жизнь, охватывающего запросы и духа и тела в неразделенном единстве.

Понятие «предание» тоже нуждается в прояснении. Оно предполагает различие между Преданием как внутренней преемственностью — на всем протяжении истории — единой апостольской веры, и «преданиями человеческими» (Марк 7, 8), которые отражают естественное многообразие, содержанием Евангелия. Ясно, что православное богословие, придающее особо важное значение Преданию, всегда должно уметь различать, особенно в контексте экуменического диалога, — «Священное Предание» и «предания человеческие». Одна из задач этой статьи, в моем понимании, состоит в том, чтобы сделать это различие как можно более ясным в области фактов и идеологического развития православной церковной истории.

Само это различие, так же как и оценка, которую мы в состоянии дать разным человеческим традициям, как они существовали в прошлом, может быть установлено только на основании бо-

гословских предпосылок, проистекающих из самой христианской веры, которая придает смысл истории, дает ей **цель** (греч.: «эсхатон»). Христианская инициатива в жизни общества — не слепая инициатива, она основывается на знании того, чего, в конечном счете, возможно и чего невозможно **ожидать** в финале человеческой истории. Это христианское упование есть основа всех христианских суждений о жизни человеческого общества и культуры.

Наше обсуждение исторического развития православия в прошлом должно, следовательно, начинаться с определения «*эсхатологических*» * категорий. Различное историческое развитие на Востоке и на Западе приобретает более ясный смысл, если применить одни и те же эсхатологические критерии и к Востоку и к Западу.

І. ТРИ ЭСХАТОЛОГИИ

Отвергая онтологический *дуализм* манихеев**, а также идею (широко распространенную в *гностицизме** второго века), что видимое творение — дело рук нашего *демиурга**, отличного от трансцендентного Бога, христианство утверждает изначальную благость творения. Единый и благой Бог есть Творец всего «видимого и невидимого». С равным постоянством, однако, христианство отстаивает экзистенциальный дуализм между «сим миром», пребывающим в состоянии бунта против Бога, и «будущим веком», когда Бог будет «все во всем» (1 Кор. 15, 28). Христиане чают «грядущего града» и считают себя лишь «странниками» (1 Петр. 2, 11) и не в полном смысле гражданами в настоящем мире. Тем не менее эта новозаветная эсхатология и практические выводы из нее понимались христианами и прилагались ими к жизни по-разному в разные периоды истории. Вот три примера:

1) Идея, что Царство Божие, в силу Божественного **всемогущества**, будет явлено внезапно и в не столь отдаленном будущем, господствовала в ранних христианских общинах. Эта эсхатологическая концепция выражалась в ежедневной и постоянной молитве: «Да прейдет образ века сего». В свете такой эсхатологии христиане вовсе не должны заботиться о том, чтобы усовершенствовать существующее, видимое, человеческое общество, потому что, все равно, земной мир предназначен к близкому и катастрофическому исчезновению. Многие считали неизбежным конечное осуждение огромного большинства человечества и спа-

сение лишь «остатка». В этой перспективе даже и самая малая ячейка земного общества, семья, становилась бременем, и брак (хотя и позволенный) не считался желательным. Эсхатологическая молитва «Гряди, Господи Иисусе!» (Апок. 22, 20) понималась, прежде всего, как вопль «остатка», беспомощного во враждебном мире и ищущего спасения от мира, а не ответственность за мир.

Такая эсхатология не дает основания ни для какой христианской миссии по отношению к обществу или культуре. Она приписывает одному лишь Богу, действующему без всякого человеческого «соразботничества» (см. 1 Кор. 3, 9), задачу водворения Нового Иерусалима, сходящего «приготовленным» (Ап. 21, 2) с небес. Она также пренебрегает теми новозаветными образами Царства, которые прямо предполагают такое «соразботничество», или «синергию» горчичного зерна, вырастающего в большое дерево, закваски, благодаря которой вскисает все тесто, полей, готовых для жатвы. Эсхатология ухода от мира, конечно, психологически понятна и даже духовно оправдана в те времена, когда христианская община, из-за внешнего давления и преследования, принуждена войти в себя и изолироваться от мира, как это случалось в первые века и случается в наше время, но, превращенная в систему, она явно не согласна с новозаветным представлением о мире как целом: «Новый Иерусалим» — не только свободный дар Божий, сходящий с небес, но и запечатление и исполнение всех разумных усилий и добрых стремлений человечества, преображенных Богом в новое творение.

2) Но если настаивать на достоинстве **человеческих** достижений в истории, можно прийти к другой и противоположной крайности *пелагианизированной** и оптимистической идеологии, основанной на вере в нескончаемый прогресс. Поскольку такая вера в прогресс решительно утверждает, что история имеет смысл и цель, она также может почитаться «эсхатологичной». По существу, она — явление послехристианское, невысказанное вне христианских категорий (напр., в Буддизме). В течение трех последних веков ею вдохновляется европейская и американская культура. За прошедшие десятилетия многие — особенно западные — христиане в той или иной степени приняли этот оптимистический тип эсхатологии, отождествив социальный прогресс с «новым творением», приняв историю за проводника к «новому Иерусалиму» и определяя основную задачу христиан в мирских категориях. Именно в этих категориях они иногда оправдывают сотрудничество христиан с марксистами и прочими политическими утопиями нашего времени.

Трагедия этой второй эсхатологии — называется ли она христианской или нет — в том, что она не принимает во внимание греха и смерти, от которых человечество не может быть избавлено своими собственными усилиями, и, таким образом, игнорирует самый реальный и самый трагический аспект человеческого существования. Она, по-видимому, стремится к бесконечной цивилизации, навсегда плененной смертью, которая была бы «так же ужасна, как бессмертие человека, пленника болезни и старости»¹. Принимая своего рода **исторический** детерминизм, она отвергает самую суть христианской веры: **освобождение** от «начал и властей» истории через Христово Воскресение и через пророческое обетование космического преобразования, которое будет осуществлено Богом, а не человеком.

3) Библейское понятие «пророчества» ведет нас к третьей форме эсхатологии, воздающей должное и всемогуществу Божию, и человеческой свободе в созидании исторического бытия. Пророчество — и в Ветхом, и в Новом Завете — это не просто предсказание будущего и возвешение о неминуемом: это «или обетование, или угроза»². Иначе говоря, как правильно указывает русский религиозный философ *Федоров**, оно всегда условно. Будущие блага — обетование **верующим**, тогда как конечная катастрофа — угроза **грешникам**. И то и другое, однако, в конечном счете обусловлено человеческой свободой. Бог не разрушил бы Содома ради десяти праведников (Быт. 18, 32) и пощадил ниневитян от гибели, провозвещенной Ионой, потому что ниневитяне покаялись (Иона 3, 10)...

Бог не связан никакой естественной или исторической необходимостью: человек сам, в своей свободе, должен решить, будет ли для него и для его общества грядущее Царство Божие страшным судом или брачным пиром. Никакая эсхатология не верна христианскому благовестию, если она не **условна**, т. е. если она не утверждает одновременно власти Бога над историей и задачи человека, вырастающей из подлинно реальной свободы, восстановленной во Христе для создания Царства Божия.

Таковы предварительные соображения, необходимые при взгляде на историческое прошлое православия и при оценке его.

II. НАСЛЕДИЕ ВИЗАНТИИ

Рим и его имперская традиция, и на Западе, и на Востоке, оказала неизгладимое влияние на то, как подходят христиане ко всем проблемам, касающимся общества и культуры. Христианская

Церковь осудила апокалиптический *монтанизм** с его проповедью бегства из истории и отрицанием культуры, а затем приветствовала возможности, открывшиеся перед нею с обращением *Константина**, и даже, по крайней мере на Востоке, причла первого христианского императора к лику святых, и даже «равноапостольных», отвергая монтанизм и манихейство и благословляя земную империю, Церковь приняла на себя ответственность за «Вселенную» («экумену»), сочла возможным влияние на мир — не только прямо, через проповедь Евангелия и таинства, но и косвенно, теми средствами, которыми пользовалось и государство: законодательство, управление и даже (что более спорно) — военная сила, поскольку все войны, ведущиеся против «неверных», стали рассматриваться как священные, а римская армия стала «Христолюбивым воинством».

Существует множество законодательных текстов, показывающих, что христианская империя, без каких-либо официальных возражений со стороны Церкви, смотрела на императора как на образ Христа, поставленного для управления обществом и для его защиты. «Во имя Господа Иисуса Христа, — пишет император Юстиниан (527—565), — начинаем мы всегда каждое наше предприятие и действие. Ибо от Него приняли мы попечение о всей Империи, Его именем заключили мы постоянный мир с персами, благодаря Ему преодолели бесчисленные трудности; Им дано было нам защитить Африку и покорить ее нашей власти. Он дает нам силу мудро управлять государством и твердо сохранять над ним нашу власть... А поэтому вручаем нашу жизнь Его Провидению и готовим наши полки и военачальников»³.

Как известно, христианизированное римское самодержавие приняло разные исторические формы на Западе и на Востоке. В 476 году, на Западе, Рим пал под власть «варваров». Германские династии Каролингов и Оттонов присвоили себе древнюю римскую императорскую власть, но встретили сопротивление со стороны римских пап, боровшихся за обеспечение независимости Церкви от императоров. В конце концов, Запад признал в римском первосвященнике законного наследника цезарей и религиозного и политического вождя христианства, наделив его не только духовной, но и светской властью. В противоположность этому, на Востоке, Римская (или «Византийская») империя просуществовала до 1453 г. Церковь не пыталась ограничить власть императора в чисто политических делах. Правы ли историки, полагая, что система управления, принятая византийским государством и Церковью, была системой «*цезарепапизма*»?* Если это так, то следует также признать, что в средневековый период пра-

вославная Церковь в действительности капитулировала перед «миром», т. е. приняла второй тип эсхатологии — рассматривающий Царство Божие как явление и идеал, вполне однородные со «светским» историческим прогрессом, — и, конечно, православное богословие, критикуя современный западный «секуляризм», было бы в противоречии со своим собственным прошлым.

Было бы, разумеется, невозможно представить здесь полное историческое обсуждение проблемы Церкви и общества в Византии, и я ограничусь несколькими краткими положениями, которые легко могут быть подкреплены и текстами, и фактами.

а) **Византийское христианство никогда не присваивало императору абсолютной власти в вопросах веры и этики**⁴. Для православных византийцев признание абсолютной власти за императором в области религии и вероучения было невозможно по той простой причине, что Православие никогда не было религией, зависящей от внешнего авторитета. Не только решения императора, но и **указы патриархов** и даже решения соборов подлежали «рецепции» всего церковного «тела», т. е. всей иерархии и всего народа. Постоянно возобновлявшиеся богословские споры продолжались и после соборов, созываемых императорами (ср. триадологические споры после Никейского Собора, христологические споры после Ефесского и Халкидонского Соборов и т. д.), несмотря на императорские указы. Во времена династии Палеологов (1261—1453), каждый из сменявших друг друга императоров активно толкал Церковь на «унию» с Римом. Уния, однако, так и не удалась: значит, император не обладал в Церкви абсолютной властью.

б) **Византийское общество избежало цезарепапизма не противопоставлением императорам иной соперничающей власти (т. е. власти священства), но отнесением всей власти непосредственно к Богу.** Этот теоцентричный взгляд на вселенную и Церковь хорошо выражен в классическом тексте на эту тему — **Шестой новелле императора Юстиниана***: «Величайшим благословением человечества являются дары Божии, ниспосылаемые нам с небес по Его милосердию — священство и царство. Священство служит предметам Божественным; царская власть главенствует над человеческими и о них заботится; но обе исходят из одного, и того же самого, Источника и обе украшают жизнь человека».

В Византии этот знаменитый текст не вызвал — как на Западе — институциональной борьбы между двумя законами, установленными властями: **sacerdotium** и **imperium**, но был понят в христологическом контексте. Во Христе соединены две приро-

ды, неслиянно и нераздельно, в единую ипостась, или Лицо; это Лицо и является единственным источником их нераздельного (хотя и неслиянного) существования. Принятие этого христологического образа для организации общества хорошо иллюстрирует контраст между легалистическим Западом и эсхатологически настроенным Востоком. В мысли новеллы Юстиниана, общей целью империи и священства является счастливое согласие («гармония»), порождающая все блага для человечества, — явно эсхатологическая цель, которую фактически невозможно определить в юридических, политических или социальных категориях.

Конечно, византийские христиане осознавали тот факт, что все люди — императоры, патриархи, священники — неизбежно в той или иной степени изменяют христианскому идеалу, стоящему перед ними. Поэтому Церковь никогда не приписывала непогрешимости никакому отдельному человеку, или даже законом определенному установлению. История византийской Церкви дает бесчисленные примеры высоко авторитетных голосов, оспаривающих произвол императоров или церковных властей: примеры св. *Иоанна Златоустого**, преп. *Максима Исповедника**, св. *Иоанна Дамаскина**, преп. *Феодора Студита** общеизвестны и не могут рассматриваться как исключения из правила, ибо их писания, широко читаемые поколениями византийских христиан, всегда были на христианском Востоке авторитетнейшими образцами общественного поведения. Никто из них, однако, не бросал вызова ни византийской политической системе как таковой, ни эсхатологическому идеалу, определенному Юстинианом. Никто из них не отвергал того принципа, что «Божественное» неотделимо от «человеческого» в силу Боговоплощения, и что все «человеческое» должно стать христоподобным, т. е. приобрести «гармонию» с Богом. Никто из них не проповедывал ни апокалиптического ухода от культуры, ни разделения между духовным и светским началом культуры, ни «автономию» светской культуры.

Как же византийский идеал культуры находил выражение на практике? Нет сомнения, что византийское общество — так же как и средневековое христианское общество на Западе — стремилось ввести христианские начала в законодательные тексты и государственную практику. «Мы полагаем, что ничем не можем воздать Богу должное скорее и лучше, — пишет император Лев III в сборнике законов, известном под названием «Эклога», — чем управлением доверенными Им нам людьми, согласно закону с правосудием, так, чтобы, начиная с этого времени, прекратились

всякие незаконные объединения и чтобы были расторгнуты сети насильственных сделок по договорам и пресечены были стремления тех, кто грешит»⁶. Подобным же образом церковное право требовало от Церкви использование своего богатства ради общественного блага⁷. Государство и Церковь несомненно заботились о благосостоянии общества в очень широкой мере⁸. Правда, эта забота часто ограничивалась нравственным влиянием — во имя христианского идеала — на воспринятый от язычества общественный строй, например, институт рабства, но и рабство было все же относительно гуманизировано: убийство раба (в отличие от древнеримского права) стало почитаться преступлением.

Всеобщая забота о **humanum** не предполагала четкого юридического различия между государством и Церковью: единство цели составляло самую суть идеальной «гармонии», определенной Юстинианом. Это единство цели оправдывало и власть императора в управлении практическими церковными делами (выбор патриархов, созыв соборов, определение границ церковной юрисдикции, и т. д.), а также и участие церковных сановников в политической деятельности. Конечно, церковное право строго запрещало назначение духовных лиц светской властью (Седьмой Вселенский Собор, правило 3), а также и принятие на себя какого-либо светского звания духовными лицами (Четвертый Вселенский Собор, правило 7). Но эти каноны никогда не почитались формально ненарушимыми в случаях, когда польза Церкви требовала более широкого их толкования. Например, Церковь никогда не считала, что поддержка государства во времена нужды, с целью обеспечения Юстиниановой гармонии, является нарушением канонов. Так, «вселенский патриарх» Константинопольский стал фактически рассматриваться как политический сановник империи, хранитель церковной законности в государственной системе и автоматически принимал на себя регентство в государстве, когда возникала в этом нужда. Роль, сыгранная патриархом Сергием I (610—638), Николаем Мистиком (901—907, 912—925), Арсением Авторианом (1255—1259, 1261—1265) и Иоанном Калекой (1335—1347)⁹, в качестве регентов или политических вождей, казалась всем вполне нормальной. Это типично византийское представление о неразрывном союзе между вселенской Церковью и — в идеале — вселенской империей нашло свое выражение также и в самые последние дни Византии. Патриарх Антоний (1389—1390, 1391—1397) на запрос московского Великого Князя Василия I, можно ли опускать имя византийского императора на богослужениях в России, ответил: «Сын мой, ты ошибаешься, говоря: «У нас есть Церковь, но нет импе-

ратора. Невозможно христианам иметь Церковь и не иметь императора. Между Церковью и империей есть великое единство и общность, и их невозможно отделить друг от друга»¹⁰.

И славяне — духовные дети Византии — конечно, усвоили этот урок. Византийский образец отношений между Церковью и обществом был верно перенят ими — с тем же самым идеалом «гармонического» единства при общей преданности Христу. Создав свои малые «Византии» в Преславе, Охриде, Тырнове, Киеве и Москве, болгарские, сербские, русские цари и князья признали Церковь их культурной вдохновительницей и путеводительницей, и Церковь охотно приняла эту роль, переведя византийские тексты на общедоступный славянский язык, беря на себя общественную и политическую ответственность всякий раз, как возникала в этом нужда. Так, московский митрополит *Алексий** стал на долгое время регентом московской Руси (1353—1378), и его примеру последовал позднее патриарх *Филарет* (1619—1634)*. Даже преп. *Сергий Радонежский** использовал свой духовный авторитет не только в борьбе с татарами, но и против междоусобной вражды русских князей.

В чем же состоит положительное наследие православной Византии в современной Церкви? Это положительное наследие заключается в идее **неразделимости** божественного и человеческого, как в личной, так и в общественной жизни человека. Православный византийский Восток завещал нам основную истину о человеке: человек есть «образ Божий». Когда он отрывается от этого Образа, он теряет саму человечность. Без Бога не может быть ни личного, ни общественного совершенства.

В наше время Византийская идея «гармонии» между Церковью и обществом стала неприменимой как **практический** образец политического строя. Более того, в самом Византийском — по существу утопическом — идеале крылся духовный изъян: Византийцы, как и весь средневековый мир, фактически считали «гармонию» **уже осуществленной**. По отношению к своим врагам или внутренним диссидентам, они вели себя, как если бы византийское Царство уже было Царством Божиим, обладающим правом конечно судить и истреблять тех, кого оно почитало и своими, и Божьими врагами. Говоря богословски, Византийская идеология погрешала в области своих же собственных эсхатологических категорий, отождествляя земное царство с Царством Божиим, и часто забывая, что всякая государственная структура принадлежит, как таковая, к миру «падшему», не подлежащему абсолютизации и обожествлению.

Могла ли юстиниановская «гармония», т. е. по существу эсхатологический идеал, получить конкретное осуществление в истории? Была ли Византия столь полно преобразована и преобразована как общество, что находилась в полном соответствии с замыслом Божиим о тварном мире, или она все же оставалась «падшим обществом» — во власти зла, греха и смерти?

Византийская империя как политическая и культурная реальность никогда не разрешила двусмысленность своих притязаний. Церковь, однако, в своем богословском сознании всегда придерживалась различия между священством и империей, между литургическим, сакраментальным и евхаристическим предвосхищением Царства Божия, с одной стороны, и эмпирической жизнью все еще падшего человечества, с другой. Эта полярность между «церковью» и «миром» была также основным импульсом византийского монашества. Монахи уходили от общества, даже «христианского», — и никогда не подчинялись стандартам, навязываемым империей. Их общественная роль постоянно служила пророческим напоминанием о том, что полная гармония невозможна до *Парусии**, что империя — еще не Царство Божие, что христианин, для того, чтобы соучаствовать в Христовой победе над миром, должен порвать с законами и логикой падшего человечества, чего никакой государственный строй, даже вдохновляющийся христианством, не может сделать.

III. НОВОЕ ВРЕМЯ

Несмотря на свою, казалось, неразрывную связь со средневековым христианским обществом, Восточное православие сумело пережить падение Византии и других христианских империй. Нужно ли лучшее доказательство того факта, что — в самой глубине религиозного опыта Православия империя не переживалась как «осуществленная эсхатология» и что опыт монашества, всегда утверждавший, что царство Божие является в Евхаристии и личном опыте Бога, доступном святым как членам тела Христова, оставался всегда истинной сутью Православия?

Сама история натолкнула Православие на признание того, что христианство «не от мира сего», поскольку «мир» стал враждебным христианству, каковым он был и в первые три века истории Церкви.

Оттоманская империя, в течение четырех столетий державшая под своей властью Балканы, Малую Азию и Средний Восток — большую часть прежней византийской территории, —

была мусульманским государством, которое терпело существование большого христианского населения, но запрещало христианскую миссионерскую деятельность и делало всякое культурное или интеллектуальное развитие практически невозможным. В течение всех этих столетий православное богослужение, с огромным богатством песнопений и символики, явно выраженным эсхатологическим характером, способностью объединять молящихся в реальном опыте Тела Христова, стало главным и в значительной степени самодовлеющим выражением христианства у греков и южных славян. К тому же, следуя вышеупомянутой византийской традиции, предполагавшей, что, за отсутствием императора, патриарх Константинопольский принял бы на себя ответственность за общество в целом, вселенский патриарх стал, по назначению султана, **этнархом**, т. е. гражданским главою всего православного христианского населения турецкого государства. Так, Церковь не отказалась от своей миссии перед обществом, но эта миссия практически стала ограниченной пределами христианского гетто среди мусульманской стихии. Это положение, навязанное трагедией истории, к несчастью, осталось привычным даже и тогда, когда времена для осуществления более активной миссии Церкви стали более благоприятными.

Между тем, на Руси образовалась новая и могущественная православная империя, и вначале казалось, что ей суждено было принять на себя роль второй Византии, или — «третьего Рима». Однако политические и социальные идеалы, которые в конце концов возобладают на Руси, были идеалами западного светского государства, с византийскими формами и формулами, использовавшимися, главным образом, для того, чтобы оправдать самодержавную власть как таковую, — без того церковного и канонического корректива, который в Византии почитался неотъемлемым условием «гармонии» Церкви и государства.

Тем не менее именно на Руси, в то время, когда империя еще не сделала окончательного поворота к мирским идеалам, произошел важный богословский спор — как раз о социальной роли Церкви. В споре противостояли друг другу «стяжатели» и «нестяжатели», две монашеских и церковных группы, однако преданные идее важности христианской миссии по отношению к обществу, но стоявшие за различные формы христианской деятельности и свидетельства. «Стяжатели», возглавлявшиеся преп. *Иосифом Волоцким** (1440—1515), явились убежденными защитниками идеалов византийского теократического общества: они защищали право Церкви, и особенно монастырей, владеть большим богатством, которое предназначалось для социальной

деятельности: больниц, школ и других форм общественного благосостояния. Общественное служение Церкви понималось ими как сущность самой природы христианства. Они не боялись духовной уязвимости богатой Церкви. Они верили в будущее «святой Руси», в благонамеренность московских царей, в возможность обеспечить свободное развитие Церкви, независимой от государственной опеки и насилия и способной использовать свои богатства лишь на благие дела.

Преп. Иосифу и его ученикам противостояли «нестяжатели», считавшие, что богатство развращает неизбежно, и в особенности та форма богатства, которая была в распоряжении средневековых монастырей — с тысячами крепостных, работавших в их огромных владениях. Они понимали миссию Церкви прежде всего как пророческое свидетельство о грядущем Царстве Божиим. Преп. *Нил Сорский** (1433—1508), глава нестяжателей, унаследовал идеалы *исихазма**, — мистического и созерцательного монашества ранней Церкви. Он не полагался, как его противники, на будущее «святой Руси» и, предвидя обмирщение, отстаивал независимость Церкви от государства.

Спор закончился фактической победой стяжателей. Но нестяжатели в значительной степени были оправданы дальнейшим ходом истории. В эпоху Просвещения Петр I и Екатерина II лишили Русскую Церковь ее земельных владений, а лишившись земель, Церковь также лишилась и средств для выполнения того общественного служения, о котором мечтал преп. Иосиф Волоцкий. Между тем, духовные наследники Нила Сорского — *св. Тихон Задонский (1724—1783)**, преп. *Серафим Саровский (1759—1833)**, *оптинские старцы** — стали самыми подлинными свидетелями христианского опыта в среде мирского общества, и именно их последователям удастся перекинуть мосты между традиционным православием и религиозным возрождением интеллигенции в конце XIX — начале XX веков.

Два прошедших столетия свидетельствуют об огромных исторических изменениях в жизни православной Церкви: Оттоманская империя распалась, и в результате этого распада родились новые нации, чье религиозное прошлое коренится в православии. Православная Россия, после некоторых очень обнадеживающих признаков духовного возрождения, стала Советским Союзом. Миллионы православных христиан были рассеяны по всему западному миру, где общие рамки отношений при решении «социальных проблем» определяются западной религиозной историей.

И неизбежно традиционные православные ценности подверглись суровому испытанию. Новые нации на Балканах, всецело

обязанные Православию в сохранении их духовной культуры в течение турецкого ига, добились своей политической независимости в атмосфере секуляризованного романтизма, плода не Православной Византии, а Французской революции. Не христианские эсхатологические и христологические идеи, а сама по себе **нация** стала рассматриваться как высшая цель социальной деятельности. Церковь оказалась неспособной ни овладеть ситуацией, ни увидеть духовный смысл и опасность секуляризованного национализма. Иерархи, в традиционной роли этнархов, выдвинулись поначалу на передовую линию борьбы за народную свободу, но вскоре заняли удобную позицию послушных чиновников в государствах, возглавляемых секуляризованными политиками. Ошибочно приняв новую ситуацию за возвращение к византийской теократии, они отождествили интересы Церкви с интересами мирского национализма. Церковь осудила это отождествление в официальном соборном постановлении (1872), заклеймив его как «ересь *филетизма*»*, но соблазн религиозного национализма остается одной из самых основных слабостей современного православия. Фактически, он представляет собой капитуляцию перед тонкой формой секуляризма, которого Византия, с ее вселенской идеей империи, всегда избегала.

Вопрос о роли Церкви в служении обществу часто ставился в Православии за последние десятилетия.

Между двумя мировыми войнами, а также после Второй мировой войны, замечательное оживление христианского социального активизма имело место в Греции. Это движение, включающее и знаменитое братство «*Зои*»*, достигло значительных результатов в области евангелизации масс, хотя пиэтистические и несколько протестантствующие наклонности «*Зои*» вызвали сопротивление более традиционных православных кругов.

В России основные сдвиги произошли в кругах интеллигенции. В последние предреволюционные десятилетия Церковь привлекла в свои ряды видных политэкономов, бывших марксистов. Целая плеяда религиозных философов, включая *С. Н. Булгакова**, *Н. А. Бердяева**, *С. Л. Франка**, *П. Б. Струве** и других, начала оказывать влияние на самую Церковь, и некоторые из них незадолго до революции играли важную роль в церковных делах. Хотя некоторые из них под влиянием оптимистического гегельянства и приняли монистическую и статическую философию мироздания, обычно именуемую «*софиологией*»* (не так уже далекую от западных систем *Тиллиха** и *Тейяра**), русское движение «от марксизма к идеализму» — значительное событие в истории православной мысли начала века.

Что же вновь привлекло этих людей к православию? Прежде всего, — присущие ему эсхатологическое ожидание преображенного мира, вера в «обожение» как в конечное предназначение человека; способность в литургической жизни и духовном опыте святых предвосхищать видение Второго Пришествия; утверждение «осуществляющейся», а не только «футуристической» эсхатологии; представление о Царстве Божием не только как об общем представлении или практическом достижении, но как о реальном видении Божественного Присутствия в мире. Таковы аспекты православного Предания, особенно важные не только для интеллигентов, разочарованных в марксистском тоталитарном социализме, но и для тех из нас, чей удел — свидетельствовать о православии на Западе.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Христианскую веру нельзя оценивать лишь в пределах общественных «успехов» и «неудач». В Новом Завете не дается обещаний земного успеха последователям Иисуса. И, конечно, так это и должно быть, потому что истинная власть Христа будет явлена миру только в **последний день**, тогда как существующая и ныне сила Царства вполне открывается лишь очам веры. История православной Церкви не может поэтому быть историей ее успехов как земного общества, потому что все вообще христианские «удачи» делаются очевидными только очами веры.

Однако предварительное заключение на общедоступном и объективном уровне все же возможно. Оно состоит в том, что христианское решение социальных проблем никогда не может быть ни абсолютным, ни совершенным, пока не пришел Последний День, и что христианин считает это несовершенство нормальным (хотя и не примиряется с ним), так как он знает, что Парусия в конце концов наступит. В отличие от революционных утопистов всех времен, христиане умеют жить в мире несовершенном, хотя всегда стремятся это несовершенство, хотя бы отчасти, преодолеть. Православная Церковь осудила эсхатологию ухода от мира, которая оправдывала бы безразличие и бездеятельность. Но — и это особенно важно — она никогда не согласится признать, что Царство Божие, являемое в Церкви как тайна, как ожидаемая эсхатологическая реальность, находится в зависимости от того влияния, которое члены Церкви могут оказывать на мирское общество. Она также всегда будет утверждать, что исходная точка, источник и критерий решения социальных проблем — в непре-

рывном, таинственном и в каком-то смысле трансцендентном общении евхаристического собрания.

В ходе истории христиане часто соблазнялись подменой этого исходного и основного критерия мирскими ценностями: империя представляла собою такой соблазн, национализм является в настоящее время другим весьма очевидным соблазном. Но все это — исторические и духовные ошибки, и Церковь в конце концов их признает именно за ошибки и возвращается к «единому на потребу», без которого никакие достижения общества и культуры не имеют цены.





Протопресвитер Александр ШМЕМАН

Церковь и мир в православном сознании

1

Сам факт, что спустя две тысячи лет с того момента, как Церковь стала присутствовать в мире, мы испытываем потребность задавать самим себе вопрос о смысле этого присутствия, с очевидностью свидетельствует: нечто «случилось» (с Церковью?, с миром?) и это нечто требует от богословия нового усилия мысли, обновленного «прочтения» церковного Предания. Что же произошло? Я попытаюсь ответить на этот вопрос, конкретизируя проблему, и намечу, хотя бы в общих чертах, свое понимание путей ее разрешения.

Прежде всего надо сказать — как бы странно это ни звучало, — что сами реальности, взаимоотношение которых мы должны прояснить, то есть «Церковь» и «мир», лишь сравнительно недавно стали в православном богословии объектом специального богословского исследования. Мы только еще выходим из продолжительной эпохи в истории богословской мысли, главной характеристикой которой было именно отсутствие *экклезиологии**, то есть особого учения о Церкви, причем такого, которое предполагает в качестве исходного пункта радикальное различие Церкви и мира и поэтому по необходимости ставит вопрос об их взаимоотношении.

Поэтому мы не можем приступить к обсуждению занимающей нас проблемы присутствия Церкви в мире, не осмыслив этого «экклезиологического молчания». Не является ли оно, как многим кажется сегодня, просто недостатком нашего богословия? И не должен ли в таком случае этот недостаток быть восполнен путем очередной инъекции в Православие западных богословских категорий, а именно через принятие *противопоставления* Церкви и мира, которым озабочен, если не сказать одержим, Запад? Или

же само это «молчание» должно быть понято нами как неотъемлемая часть нашей традиции? И тогда это не просто молчание, но свидетельство, и, быть может, весьма красноречивое, об опыте и видении, существенно отличных от того, что мы видим сегодня на Западе. Во всяком случае, ясно, что само понимание обсуждаемой нами проблемы, ее постановка зависит от выбранного нами подхода.

Каким бы заманчивым не казался первый поход, нет сомнения — для меня по крайней мере, — что он должен быть отвергнут. Ибо, несмотря на множество весьма серьезных недостатков, на поистине трагическую односторонность нашего постпатристического — в значительной степени именно «западнического» — богословия, упомянутое «экклезиологическое молчание» очевидным образом предшествует каким-либо влияниям и укоренено в гораздо более глубоких слоях православного сознания. Возникает вопрос: где же именно?

Мой ответ: в том самом «христианском мире», который сформировал историческое самопонимание Православия и который до сих пор определяет контекст для православного восприятия Церкви, мира и их взаимного отношения. И если в течение нескольких столетий наше богословие не испытывало потребности осмыслить это соотношение — а это значит разделять Церковь и мир, — то причину этого надо искать в феномене той христианской *ойкумены* (вселенной), которая возникла в результате примирения Церкви с греко-римской Империей и на протяжении всего «*константиновского*»* периода церковной истории была единственным и самоочевидным выражением и опытом «присутствия» Церкви в мире. Именно поэтому этот опыт, а вернее, его место и смысл внутри нашей традиции, является также неизбежной точкой отсчета для любой попытки определить православное понимание Церкви в ее отношении к миру.

2

Однако сказать это — еще не значит решить проблему. Ибо если историческое знание о «христианском мире» в его различных аспектах — политическом, культурном, социальном и т. д. — достигло сегодня значительных успехов, то этого нельзя сказать о его богословском осмыслении. Практически не был поставлен вопрос об экклезиологическом значении этой эпохи — вопрос, от ответа на который зависит наше сегодняшнее понимание отношения Церкви и мира. Мы знаем, что примирение Цер-

кви и Империи не привело к юридическому соглашению между ними, то есть к некоему *конкордату**, который, определяя права и обязанности обеих сторон, Церкви и Империи, сохранял бы их структурные различия. Мы знаем, что результатом этого примирения стало такое взаимопроникновение Церкви и Империи, их структур и функций, которое было вполне логично выражено в терминах органического единства, сравнимого с соотношением души и тела. И мы знаем, что этот любимый византийцами образ не был риторическим преувеличением, что христианская ойкумена воистину была, как в теории, так и в действительности, организмом, внутри которого ни Церковь, ни мир — государство, общество, культура — не имели отдельного существования и «конституционально» были неразличимы. Мы все это знаем, и наше знание подтверждается множеством исторических трудов и ученых диссертаций. Единственно, чего мы, кажется, еще не знаем, — что же значат эти исторические факты для нашей богословской рефлексии, касающейся сегодняшнего присутствия Церкви в мире.

Причина этого незнания проста, хотя назвать ее — значит оказаться перед следующей, воистину главной трудностью на пути решения проблемы. Речь идет о той власти, которую до сих пор имеет над нами «христианский мир» *прошлого*, определяющий и формирующий *современное* православное сознание и остающийся фактически единственным, хотя и подсознательным, источником нынешнего православного мировоззрения. По правде говоря, как православные мы до сих пор живем в том прошлом «христианском мире», игнорируя факт его крушения и исчезновения. И мы игнорируем этот факт потому, что для нас — и это главное — «христианский мир» не только продолжает жить в Церкви и через Церковь, но основным, если не исключительным назначением Церкви теперь стало, по существу, именно обеспечение выживания этого «мира», его продолжающегося «присутствия» сегодня.

Надо ли это доказывать? Не очевидно ли, что для подавляющего большинства православных, как индивидуумов, так и церквей, само слово «православный» является, по существу, бессмысленным, абстрактным, если к нему не добавлены определения, которые хотя формально и относятся к категориям «этого мира», тем не менее неотделимы в сознании от «Церкви» и более того — наиболее полно ее выражают. Православие греческое, русское, сербское... В церковном языке эти прилагательные значат нечто большее, чем просто национализм, ибо связаны с естественным стремлением понять судьбы нации, страны, культуры. Если что-

то и доказал опыт православной диаспоры наиболее красноречиво, то следующее: православные христиане, даже когда они добровольно покинули свои «православные» страны, забыли свой родной язык и полностью отождествили себя с жизнью и культурой другой нации, считают одновременно естественным и желательным, чтобы их «православие» оставалось греческим, русским, сербским и т. д. И происходит это не потому, что они не могут представить иные выражения или формы Православия, но по той причине, что именно «эллинство» (а не греческое православие) или «русскость» (а не русское Православие), являемые для них Церковью, составляют предмет их любви в самом Православии, их сокровенного сердечного влечения. И это справедливо не только в отношении к диаспоре, которая лишь наиболее откровенно выражает и обычно усиливает это состояние православного сознания, подчас доводя его до абсурда, но и в отношении Православия в целом. Везде Православие переживается прежде всего как то, что репрезентирует, то есть «делает настоящим, присутствующим», *другой мир* — мир прошлого, который, даже если он проецируется в будущее в виде мечты или надежды, остается принципиально отчужденным от реального сегодняшнего мира. Повсюду даже основные канонические структуры Православной Церкви отражают географическую и административную структуру того прошлого «мира», чей язык и формы мышления, культура и весь этос донны формируют и окрашивают изнутри современное православное сознание. И именно эта идентификация, то есть тот факт, что сама «Церковь» понимается и испытывается как идеал и символическое существование несуществующего более «мира», создает для нас основную трудность, когда мы хотим понять истинный смысл и ценность того ушедшего мира, то есть значение нашего *прошлого* для нашего *настоящего*.

Прежде всего, эта идентификация делает почти невозможной для православного сознания оценку «христианского мира» в экклезиологических, то есть в богословских категориях. Она не позволяет различить в нем то, что является его «удачей» и остается для нас нормативным как подлинная часть церковного Предания, и то, что было в нем отклонением от предания и его искажением и поэтому может быть названо «неудачей». Именно здесь, в этой неспособности к оценке открывается нам чрезвычайно важное, решающее значение события, которое игнорируется православным сознанием и по этой причине до сих пор продолжает определять его. Событие это — исторический конец и распад христианской *ойкумены*.

В самом деле, распад — одного за другим — органических «православных миров», который начался крахом их общего источника и архетипа — Византийской империи, был причиной глубокой трансформации в их *переживании* православным сознанием. Неотъемлемой чертой этого переживания является вера в то, что «христианский мир», рожденный под знаком Константиновой победы («сим победиши»), *не может* потерпеть крушение, что он неразрушим и призван длиться, продолжаться до скончания века. Это объясняет, почему травматический шок, вызванный его крахом, парадоксальным образом привел к *отрицанию* самого краха, разумеется, не его исторической реальности, но значимости самого события, которое по необходимости ставит под вопрос сложившееся к тому времени мировоззрение. А раз «христианский мир» *не может* исчезнуть, значит он и *не исчез*. Его внешний распад — это лишь временное «исчезновение», попущенное Богом «искушение». Таковым был и остается поныне смысл этого отрицания, которое позволяет Православию жить так, будто ничего не произошло и ничего не изменилось.

В действительности же изменилось само православное сознание. Именно *после* краха «христианского мира» и *по причине* отрицания этого краха сам «христианский мир» был переосмыслен и преобразован в сознании в почти мифический и архетипический «золотой век», который должен быть «восстановлен», к которому необходимо «вернуться». Он стал идеальным прошлым, спроецированным в идеальное будущее, единственным горизонтом церковного видения истории. В этом изменении сознания первоначальный опыт оказался обращенным: если до своего крушения ценность этого «мира» для Церкви заключалась в том факте, что мир воспринял ее как свою «душу», как конечную цель и критерий своего собственного существования, то теперь сама Церковь стала переживаться как «тело», выражающее этот ушедший «христианский мир» и живущее им как своей «душой».

Отсюда проистекает экклезиологическое молчание, о котором мы говорили вначале, неспособность нашего богословия различить Церковь и мир, осмыслить центральный для православного опыта феномен «христианского мира», его «удачи» и «неудачи».

Это молчание не было нарушено шумными спорами в православной среде о «мире», которые разделили православных на «оптимистов» и «пессимистов». Однако сама эта поляризация взглядов является следствием того психологического рабства у прошлого, у золотого века «христианского мира», которое, парадоксальным образом, есть одновременно источник как православ-

ного «оптимизма», так и православного «пессимизма». Разница в общих чертах такова: если «оптимисты» верят в грядущее возрождение православного мира прошлого, «пессимисты» расстались с этой надеждой и для них очевидно необратимый триумф дурного «современного мира» приобретает апокалиптическое значение, становится знаком приближающегося Кюнца.

«Оптимисты» могут клеймить «пессимистов» как фанатиков. «Пессимисты» могут отлучать «оптимистов» как отступников. И те, и другие в определенной мере правы, ибо если православный «оптимизм» чаще всего приводит к некритичному, пассивному и подсознательному подчинению современному миру, то православный «пессимизм» ведет к *манихейскому**, дуалистическому осуждению и отрицанию этого мира. Все это, однако, бьет мимо цели, потому что в этом споре именно «мир» и отсутствует — как объект богословской рефлексии, как необходимая и существенная составляющая экклезиологии, то есть самопонимания Церкви и, соответственно, осмысления ее присутствия в мире и отношения к нему.

3

Только теперь мы можем сформулировать основной вопрос: если такова наша настоящая богословская ситуация, где и как мы можем обрести почву, контекст, перспективу — одновременно объективные и православные — для решения нашей проблемы о присутствии Церкви в мире? «Православные» — значит здесь укорененные в православной вере и опыте, а не в искусственно воспринятых западных категориях. «Объективные» — значит вполне свободные от зависимости, рабства у того «христианского мира», который, как мы старались показать, препятствует подлинно экклезиологической оценке нашего собственно прошлого и его значения для настоящего.

Трудность, которая в этом случае возникает, связана с очевидной несовместимостью двух понятий: «объективное» и «православное». Ибо если, с одной стороны, не поняв ситуацию, в которой оказалось православное сознание, невозможно правильно сформулировать вопрос, то, с другой стороны, понять ее — значит оказаться в ситуации, в которой ответ кажется просто невозможным. Вместе с тем моя задача как раз и заключается в том, чтобы показать, что именно осознание этого заколдованного круга мысли позволяет открыть единственную перспективу, которая будет удовлетворять обоим требованиям (то есть «объективнос-

ти» и «православности») и может привести нас к адекватной, то есть богословской формулировке и решению проблемы. Полезность осознания этого заколдованного круга заключается в том, что оно буквально заставляет нас обнаружить, а лучше сказать — обрести вновь третью «реальность», которая, хотя и бесконечно превосходит «реальность» Церкви и мира, тем не менее является для христианской веры подлинным критерием обеих последних и поэтому открывает возможность их различения и выяснения их взаимоотношений. Эта реальность есть *Царство Божие*, возведение которого именно как реальности, а не просто идеи или доктрины, является центром Евангелия или, лучше сказать, *есть* само Евангелие, Благая Весть, а также его сверхвременной, вечный горизонт: источник и содержание христианского опыта.

До сих пор, пока мы не отнесем все другие реальности к этой последней реальности, пока мы не будем пытаться понять и определить смысл присутствия Церкви в мире в безнадежно «мирской» перспективе, то есть не рассматривая ни Церковь, ни мир в свете Царства Божия, до этих самых пор мы обречены на пребывание в тупике, в заколдованном кругу — сознательно или бессознательно. Ибо нет и не может быть подлинной экклезиологии, то есть истинного понимания Церкви, мира и их взаимоотношения, без эсхатологии — православной веры и опыта Царства Божия.

Здесь, однако, необходимо подчеркнуть, что под эсхатологией мы понимаем не просто «главу», которую обычно можно найти в конце наших богословских учебников и в которой речь идет почти исключительно о судьбе человеческой души после ее отделения от тела. По существу, эта футуристическая и индивидуалистическая редукция (упрощение) эсхатологии есть один из величайших недостатков нашего послепатристического богословия, наихудший плод его долгого «западного пленения». Подлинная эсхатология — это не столько «богословская глава» или «доктрина» (которая должна рассматриваться «сама в себе»), сколько существенное измерение христианской веры и опыта и поэтому христианского богословия в целом.

Христианская вера эсхатологична, потому что события, из которых она вырастает и которые являются ее «объектами» и «содержанием» — жизнь, смерть, воскресение и прославление Иисуса Христа, сошествие Святого Духа и «основание» Церкви, — видятся и испытываются не только как конец и исполнение истории спасения, но также как начало и дар новой жизни, содержанием которой является Царство Божие: знание Бога, общение с Ним, возможность, продолжая жить «в этом мире», предошущать, ре-

ально участвовать в «радости, мире и праведности» будущего века. Таким образом, эсхатология, будучи существенной для самой христианской веры, пронизывает все христианское богословие и делает его в принципе возможным, то есть преобразует наши человеческие и безнадежно ограниченные слова в «*theoremeis logoi*», «богоприличные слова», способные выразить вечную, трансцендентную божественную истину.

Именно эсхатология пролагает путь к подлинному пониманию Церкви и мира, раскрывает природу их взаимоотношений. Прежде всего она указывает на Церковь как выявление, присутствие и дар Царства Божия, как его «таинство» в этом мире. И снова, Церковь, в целом — и как «институция», и как «жизнь» — эсхатологична, ибо у нее нет другого содержания и цели, кроме откровения и сообщения трансцендентной, потусторонней реальности Царства Божия. В ней нет разделения на «институцию» и «жизнь»: как институция она есть знак Царства, как жизнь — таинство Царства, исполнение, осуществление этого знака в реальности, в опыте и общении. Пребывая в «этом мире» (*in statu viae*), она живет опытом «будущего века», к которому уже принадлежит и где она уже «дома» (*in statu patriae*).

Эсхатологическое «существо» Церкви объясняет православное «экклезиологическое молчание» на протяжении классической святоотеческой эпохи в истории богословской мысли. Если, как это не раз было отмечено, Отцы не *определяли* Церковь, если для них она не являлась объектом богословской рефлексии, то это потому, что ни одно из определений не может адекватно выразить существо таинства Церкви как *опыта* Царства Божия, как его явления в «этом мире». Даже библейские образы Церкви — Тело Христово, Невеста Христова, Храм Духа Святого — не могут быть истолкованы как «дефиниции». Совершенно бессмысленно говорить, что Церковь есть «Тело Христово», тому, кто не имеет опыта Церкви, не причастен ее жизни. Поэтому для Отцов Церковь — не «объект» богословия: она в них самих является «субъектом» богословствования, существенной реальностью, которая через откровение Царства Божия — то есть последней, спасающей истины — делает возможным приобщиться к новой жизни и свидетельствовать о ней. Отцы не определяют, что такое Церковь, потому что через абстрагирование, отвлеченная от опыта, она становится чистой формой, о которой, по существу, нечего сказать. И мы знаем из последующей истории христианского богословия, в особенности западного, что происходит, когда экклезиология, утратившая свое эсхатологическое измерение, выделяет в качестве своего собственного «объекта» именно *фор-*

му Церкви, наделяя ее собственным существованием, и таким образом, превращая экклезиологию в экклезиолатрию и тем самым искажая весь «опыт» Церкви. Все это имеет прямое отношение к пониманию «христианского мира» и места Церкви в нем.

4

Являя Церковь, раскрывая ее природу и призвание, эсхатология необходимо являет и мир, вернее, видение и понимание мира в свете христианской веры. Существенный опыт Церкви как опыт «новой твари», новой жизни в обновленном мире предполагает определенный фундаментальный опыт самого мира. Во-первых, это опыт мира как творения Божия, то есть благого по происхождению и по существу, отражающего в своем строении и бытии премудрость, славу и красоту Того, Кто его сотворил: «Полны суть небеса и земля славы Твоея!» В христианской вере нет никакого онтологического дуализма, нет места для космического пессимизма. В ней достигает полноты библейское прославление Бога в Его творении. Мир — хорош.

С другой стороны, эсхатологический опыт Церкви являет мир как мир *падший*, находящийся под властью греха, тления и смерти, поработанный «Князю мира сего». Это падение хотя и не могло упразднить существенную благодать Божиего творения, все же увело мир от Бога, превратило его в «мир сей», который, будучи «плотью и кровью», гордыней и самостью, не только отличен от Царства Божия, но и резко противостоит ему. Отсюда трагическое христианское видение истории, отрицание христианской верой любого исторического оптимизма, отождествляющего мир с «прогрессом».

И, наконец, завершительный, предельный опыт: *искупление*, совершенное Богом среди мира истории, в самых недрах Его творения, внутри времени и истории, которое делает человека способным к восприятию новой жизни в Боге и тем самым является спасением мира. Ибо если мир — в человеке и через человека — отвергает свою самодостаточность, если он перестает быть «целью в себе» и таким образом воистину *умирает* как «этот мир», значит он становится таким, каким был призван стать по замыслу Творца и каким воистину стал во Христе: предметом и средством освящения, путем общения человека с Богом и переходом к вечному Царству Бога.

Теперь мы можем вернуться к «христианскому миру», который, как я старался показать, блокирует «православное сознание», донныне властвуя над ним. Эсхатологическая перспектива как общий контекст для христианского опыта и понимания Церкви и мира делает возможным для нас оценить наше прошлое и на основе этого понять настоящее, то есть определить основные нормы для православного подхода к миру, такому, каков он есть сегодня.

Если оценить означает, прежде всего, различить «достижения» и «поражения», то в отношении сложной реальности «православного мира» прошлого это значит отделить его подлинно христианские и поэтому непреходящие достижения от его отступлений, измен своему христианскому идеалу. Вместе с тем, именно этот идеал, как я убежден, составляет первый и существенный «успех» христианского мира, его непреходящую ценность для нас в нынешней ситуации. Если Церковь с такой готовностью, энтузиазмом и без каких-либо оговорок, юридических или «конституционных» условий *приняла* «мир», который в течение более двух столетий отрицал само право Церкви на существование, если она восприняла его как форму своего собственного существования и из практических соображений соединилась, слилась с ним, это произошло прежде всего потому, что сам этот мир, то есть греко-римская Империя, *принял* веру Церкви, а это значит подчинил себя самого, свои собственные ценности и все свое самопонимание конечной цели и содержанию этой веры — Царству Божию. Иными словами, мир воспринял в качестве своего собственного основания христианскую эсхатологическую перспективу. И произошло это не только в теории, не только номинально. Мы настолько привыкли к «западному» пониманию «христианского мира», то есть осмыслению почти исключительно в плане церковно-государственных отношений, а в более специальном смысле — в терминах соотношения *царства* и *священства*, что, в сущности, стали неспособны видеть действительный locus, предмет этого уникального альянса между Церковью и миром: их существенное согласие относительно того, что составляет конечную ценность, предельный горизонт человеческого существования во всех его измерениях.

Конечно, чтобы доказать, что это неписаное и вместе с тем вполне реальное «соглашение» существовало и что, несмотря на все человеческие слабости, падения и измены, оно *работало*, потребовался бы детальный анализ культуры и этоса «христианс-

кого мира» в целом, который невозможен в рамках статьи. Однако я убежден, что такой анализ показал бы принципиальную *открытость* той культуры и общества, создавшего ее, к христианскому эсхатологическому видению как единственному вдохновению, воистину, «душе» ее собственного существования. Какой бы из аспектов этого мира мы не взяли — его искусство, которое в каждом обществе является наиболее характерным выражением непонимания, образ жизни или, как теперь любят говорить, весь «дискурс» его культуры, — мы видим, что внутренний строй этого мира, его стиль в глубоком смысле слова определяется в конечном счете эсхатологическим опытом Церкви, переживанием и знанием Царства Божия. Если монашество, например, для этого общества есть идеальный полюс, «наилучший» путь к совершенству, так что оно формирует его богослужение, благочестие и, по существу, весь менталитет, это происходит потому, что монах персонифицирует эсхатологическую природу христианской жизни, свидетельствует о невозможности свести христианство к чему-либо от «этого мира», чей «образ проходит». В этом смысле покаяние, в радикальном значении евангельского понятия «*метанойя*»*, является основополагающей тональностью «христианского мира», пронизывает его молитву, его мысль и наиболее важные символы жизни. Современные христиане слишком легко забывают об этом, хотя в условиях столь характерного для современной цивилизации редукционизма об этом следовало бы помнить прежде всего другого.

6

Если таковы наиболее существенные «достижения» «христианского мира» в свете эсхатологии, эта же перспектива являет нам также фундаментальные «неудачи», «провалы» этого мира. Я назвал их фундаментальными, чтобы отличить от всех других дефектов и недостатков — убийств, жестокости, вражды, которые присутствуют в «христианском мире» так же, как и в любом человеческом обществе. Однако помимо этих «человеческих, слишком человеческих» недостатков и трагедий, можно говорить о внутренней измене «христианского мира» своему собственному самопониманию. Измена эта выразилась в прогрессирующем подчинении его другим представлениям — подчинении еще более трагичном, потому что оно было, по существу, подсознательным.

Используя современные категории, я назвал бы эту измену *отрицанием истории*. Речь идет об отрицании того опыта времени, его смысла и его функции, который предполагается христианской эсхатологией. Смысл этой эсхатологии заключается именно в том, что она, через откровение эсхатона, то есть последней цели и смысла мира, полагает мир как *историю*, как исполненный смысла процесс внутри линейного времени. Христианское мировоззрение динамично, оно освобождает мир от порабощения статичной «сакральности». Указывая на Царство Божие как Вышнее, которое тем не менее присутствует внутри времени как его «закваска», как то, что сообщает ему ценность, смысл и ориентир, Церковь возбуждает в человеке алкание и жажду Абсолютного, ненасытное желание и стремление к совершенству.

Первоначальное «соглашение» между Церковью и миром не только предполагало это динамичное мировоззрение, но было основано на нем. Воспринимая эсхатологическую веру Церкви, «мир» себя самого понимал как «путь» к Царству, как мир, *открытый* для пророческого видения и голоса Церкви. Даже если согласно библейской схеме греко-римская *ойкумена* понималась как последняя в цепи великих империй, которыми измеряется история спасения, даже если, воспринимая Христа как верховного *Василевса*, или *Пантократора* (Вседержителя), она понимала себя как христианскую *политевму* — христианское общество, то есть как последний ответ мира Богу, все это не упраздняло — для Церкви — существенной «историчности» этой империи, ее принадлежности к миру, «образ» которого проходит.

Со временем, однако, это представление менялось: из динамичного оно становилось мало-помалу — и почти бессознательно — вполне статичным. И хотя здесь нельзя привести всех причин, которые привели к этой метаморфозе, все они так или иначе коренятся в инерции, характерной для социальных организмов, в их «естественной» тенденции отрывать форму от содержания, которое только и может оправдать форму, и таким образом абсолютировать саму форму как самоцель, как форму сакральную и вечную. Ничто лучше не подтверждает действительность этой метаморфозы, чем смещение эсхатологического акцента, опять-таки бессознательное. Именно в это время начинает развиваться эсхатология индивидуалистическая и почти исключительно футуристическая, которая отрывает в сознании даже таинства Церкви и саму Евхаристию от их эсхатологического смысла и таким образом перемещает Царство Божие, по крайней мере в богословии, в будущее, превращая его в учение о наградах и наказаниях после смерти.

Однако действительный контекст этой метаморфозы и упрощения не только богословский. Здесь отражаются нарастающие изменения в самом сознании «христианского мира», прогрессирующее отчуждение его от собственного эсхатологического видения. С одной стороны, его самопонимание как последнего земного царства, как провиденциального «локуса» победы Христовой стало переживаться — скорее, чем истолковываться — как конец истории: конец не времени, но именно «истории», то есть времени, открытого к новым событиям, готового к имеющему смысл развитию. Все, что свидетельствовало о таком развитии, все действительно происходящее в истории отныне втискивалось в статичный и неизменный образец. Тем самым отрицалась историческая уникальность происходящего во времени.

С другой стороны, одновременно с ростом этой антиисторичности внутри христианского мира росло и развивалось ощущение его совершенства: не в отношении его «членов», которые оставались грешниками, но в отношении того, что касалось его форм и структур, которые все больше воспринимались как окончательные, Богом данные и потому — неизменные.

Все это, я повторяю, происходило постепенно и скорее на подсознательном, чем на сознательном уровне. Теория не менялась — менялось только ее переживание. Но результаты этих перемен составляют, без преувеличения, величайшую трагедию христианской истории. Причина этой трагедии в прогрессирующей эмансипации человеческого разума — но также его «жажды» и «алкания», возбужденных в нем христианством, — от «христианского мира» и, как следствие, растущая секуляризация последнего, которая привела в конце концов к его восстанию против христианства. Не имея возможности развиваться внутри «христианского мира», его религиозного, культурного и психологического «уклада», человеческий разум, заблокированный статической самоабсолютизацией этого мира, но сформированный и вдохновленный христианским эсхатологическим максимализмом, стал теперь видеть в «христианском мире» главное препятствие для осуществления этого максимализма, репрессивную структуру, не имеющую ничего общего со свободой. Печальную историю о разрыве между человеком и его экзистенциальным поиском, с одной стороны, и «христианским миром», с другой, рассказывали много раз. Для нас здесь важно увидеть неизгладимую «христианскую» печать на «современном мире» — том мире, который родился и вырос из этого разрыва. Эта печать сохранилась, несмотря на восстание мира и даже его отступниче-

ство. Новый мир есть воистину *постхристианский* мир, потому что в конечном счете даже наиболее секулярные, наиболее антирелигиозные и антихристианские идеи и идеологии, которые им движут, являются так или иначе «des verites chretiennes devenues folles», то есть «обезумевшими христианскими истинами», плодами секуляризованной эсхатологии. Именно христианская вера, внедрившая в ум и сердце человека мечту — «видение» — о Царстве Божиим, сделала возможным фундаментальный утопизм «современного разума», породила его преклонение перед историей и его почти параноидальную веру в грядущее царство свободы и справедливости.

7

Теперь последний вопрос: что все это значит для нас? для нашей темы о присутствии Церкви уже в нашем «современном мире»? Нашей задачей было нахождение эkkлeзиологической перспективы, если формально не вполне выраженной, то во всяком случае предполагаемой центральным христианским опытом — опытом «христианского мира», его «достижений» и «неудач».

Я думаю, что существенный смысл того, что я назвал «достижением», или «удачей», заключается в самом факте «христианского мира», который прежде всего другого воплощает православную веру в возможность освящения самого мира, другими словами — веру в мир не как безнадежно «внешнюю» реальность, чуждую Церкви, выполняющей исключительно «религиозную» задачу в мире, но в мир как объект ее, Церкви, любви, заботы и действия. Это особенно важно ввиду опасной и потенциально еретической тенденции, распространенной сегодня среди православных христиан, исповедовать почти манихейский, дуалистический взгляд на мир и тем самым превращать Церковь в самодостаточное, поглощенное собой религиозное гетто. Наше собственное прошлое, наше Предание свидетельствует не только о возможности «богословия мира», но и делает такое богословие органическим измерением самого учения о Церкви.

Однако если эта «удача» христианского мира освобождает нас от манихейского дуализма, она также должна избавлять от противоположного, но равным образом опасного искушения: от прямого подчинения миру, от восприятия его в качестве единственного содержания жизни и действия Церкви. «Удача» — в той степени, в какой она остается именно «удачей», говорит о том,

что задача Церкви в мире — обеспечивать присутствие в мире эсхатона, являть Царство Божие как последний смысл жизни и таким образом соотносить с ним всю жизнь человека и его мира. Церковь — не агентство для решения бесчисленных «проблем», перед которыми оказался мир. Она может помочь решить эти проблемы только тогда, когда сама остается верной собственной природе и призванию: открывать и являть в «этом мире» то, что, будучи «не от мира сего», составляет поэтому единственный абсолютный контекст, перспективу для понимания и разрешения всех человеческих «проблем».

Что же касается «фундаментальной неудачи» христианского мира, то она должна заставить нас вполне осознать, что существует только один подлинный грех, одна реальная опасность — идолатрии, вечного искушения абсолютизировать и таким образом «идолизировать» сам «этот мир», его преходящие ценности, идеи и идеологии, забывая о том, что как народ Божий мы «не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего» (Евр. 13, 14). «Неудача» христианского мира дает нам возможность видеть насквозь «современный мир» и формирующую его духовную реальность, различая в нем то, что является позитивным: вопль, идущий из его христианского подсознания, а также то, что является безусловно негативным: его воистину демоническое восстание против Бога.

Существует, однако, одно предварительное условие, одновременно необходимое и достаточное для того, чтобы воспринять все эти уроки прошлого: сама Церковь должна вернуться к «единому на потребу», к эсхатологической природе своей веры и жизни. Невозможна никакая богословская рефлексия о мире, если мы не откроем для себя вновь ту реальность, которая только и созидает Церковь, являясь источником ее веры, жизни и поэтому ее богословия: реальность Царства Божия. Церковь находится *in statu viae* — в пути, в паломничестве через «мир сей», в который она послана для его спасения. Но смысл этого паломничества, являющийся смыслом бытия самого мира, открывается нам только тогда, когда Церковь свершается как пребывание *in statu patriae* — воистину «дома», за трапезой Христовой, в Его Царстве.

Это предварительное условие требует, конечно, радикального переосмысления нашего богословия, его структуры и методологии. Недостаточно просто цитировать святых Отцов, имея их в качестве «авторитетов» для подтверждения всякой богословской пропозиции, ибо основу для богословия составляют не цитаты, библейские или святоотеческие, но *опыт Церкви*. И если в ко-

вечном счете этот опыт есть опыт Царства, если вся жизнь Церкви коренится в этом уникальном опыте, значит не может быть и иного источника и критерия для богословия — в том случае, если оно действительно призвано быть выражением веры Церкви и ее осмыслением.

Все это подтверждает, в свою очередь, одну простую, но вечную истину: Церковь более всего присутствует в мире и оказывается «полезна» ему, когда она всецело свободна от мира, свободна не только «внешне», то есть независима от его властей и структур, но прежде всего внутренне, иначе говоря, свободна от своей собственной подчиненности его ценностям и «сокровищам». Однако достичь такого освобождения нелегко, ибо оно предполагает, что наши сердца имеют лишь одно истинное сокровище — опыт Царства Божия, который только и может восстановить для нас полноту Церкви и полноту мира и делает нас способными в действительности исполнить наше призвание.



КОММЕНТАРИЙ

Св. Игнатий (Брянчанинов)

О Православии

Проповедь, произнесенная св. Игнатием в Неделю Православия
предположительно в 1857 г.

Первая публикация не установлена. Текст печатается по изданию:
Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 1990. № 2. С. 82—85.

Св. Игнатий (в миру Дмитрий Александрович Брянчанинов; 5.02.1807—30.04.1867) — епископ Кавказский и Черноморский, один из наиболее выдающихся подвижников и духовных писателей XIX в. Принадлежал к древнему дворянскому роду. Уже в юности проявлял склонность к уединенной жизни (см. его лирическую прозу «Плач мой», 3 изд. СПб., 1905). В 1822—26 гг. учился в Главном инженерном училище (об этом периоде см.: *Лесков Н. С. Инженеры-бессребреники. Собр. соч. М.: Правда. 1990. Т. 2. С. 136—188*). В годы учебы юноша был вхож в дом президента Академии художеств А. Н. Оленина; на литературных вечерах он декламировал стихи и прозу и заслужил благосклонное внимание А. С. Пушкина, И. А. Крылова, К. Н. Батюшкова, Н. И. Гнедича. Со временем все чаще его можно было встретить в Александро-Невской Лавре, где под руководством иноков он читал святых Отцов. Через иноков Брянчанинов познакомился с известным впоследствии Оптинским старцем Леонидом. Это укрепило его в зародившемся еще в детстве желании уйти в монастырь. В 1827 г. Д. А. Брянчанинов вышел в отставку в чине поручика и несколько лет проходил послушание в различных монастырях. В 1831 г. Вологодский епископ Стефан совершил постриг Димитрия в монашество. Он же рукоположил нового монаха во иеродиакона и затем во иеромонаха. В 1833 г. иеромонах Игнатий возведен в сан игумена, а в 1834 г. в сан архимандрита и назначен настоятелем Троице-Сергиевой пустыни под Санкт-Петербургом. В 1857 г. хиротонисан (посвящен, поставлен) во епископа Кавказского и Черноморского (с кафедрой в Ставрополе). В 1861 г. св. Игнатий ушел на покой в уединенный Костромской Николо-Бабаевский монастырь. На освященном поместном соборе Русской Православной Церкви, посвященном 1000-летию Крещения Руси, проходившем в Свято-Троицкой Сергиевой лавре 6—9 июня 1988 г., было провозглашено: «Изволися Духу Святому и нам причислить к лику святых угодников Божиих для всероссийского церковного почитания (среди других восьми святых. — В. Ф.) Епископа Игнатия Брянчанинова — под-

вижника благочестия, автора многочисленных творений, аскета и учителя христианской жизни, труды которого по глубине и духовному содержанию раскрывают дух святоотеческого предания и являются его продолжением. Они легко читаемы и понимаемы современному христианину. Епископ Игнатий почитался за святость жизни уже своими современниками, которые видели в нем ученого подвижника и богослова Православной Церкви» (Канонизация святых. Поместный Собор РПЦ, 6—9 июня 1988 г. С. 165).

Св. Игнатий был не богословом-теоретиком, но деятельным подвижником. На творчество св. Игнатия существенное влияние оказали творения святых отцов и сокровищница церковного аскетического Предания «Добротолюбие». Из отечественных духовных писателей он более других цитирует преп. Нила Сорского, св. Димитрия Ростовского и св. Тихона Задонского, преп. Серафима Саровского, схиархим. Паисия Величковского, Георгия Затворника Задонского. Как отмечал глубокий исследователь духовного наследия св. Игнатия игумен Марк (Лозинский), «основная особенность и достоинство произведений епископа Игнатия состоит в том, что он с присущей ему духовной мудростью отразил в своих сочинениях учение святых отцов, примененное к требованиям современности. Творения епископа Игнатия вводят, облегчают современным читателям понимание «Добротолюбия» и творений других святых отцов» (Игумен Марк. Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам епископа Игнатия (Брянчанинова) // Богословские труды. Сб. VI. М.: Изд-во Московской Патриархии. 1971. С. 227).

Сочинения: Аскетические опыты: В 5 т. СПб., 1905; Отечник (1891), Слово о смерти (1863), О кончине мира. СПб., 1899; Из неизданных писем // Вестник РХД. 1977. № 123; Аскетическая проповедь. М., 1995; Крестоношение. Избр. творения. С прил. жития св. Игнатия, службы и акафиста ему. М.: Правило веры, 1999.

Литература о св. Игнатии: Игнатий. В поисках живого Бога (Преосвященный Игнатий и его аскетическое мировоззрение). М., 1913; Жизнеописание епископа Игнатия... и письма преосвященного к близким ему лицам. СПб., 1881; *Соколов Л.* Епископ Игнатий. Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения. К., 1915. Ч. 1—2; *Гумеров Ш. А.* Игнатий (Брянчанинов) // Русские писатели, 1800—1917. М., 1992. Т. 2. С. 396—397.

¹ Символ св. Афанасия не принадлежит св. Афанасию. Об этом авторитетно пишет Архиепископ Василий (Кривошеин). Символические тексты в Православной Церкви // Богословские труды. М.: Изд. Московской Патриархии, 1968. Т. 4.

² Навет (ц.-слав.) — измена, коварный поступок, козни, хитрое нападение.

³ Апостол — имеется в виду св. ап. Павел. Рим. 8, 6—7 (в синод. переводе): «Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные — жизнь и мир, потому что плотские помышления суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут».

⁴ Рим. 1, 21—22, 25—27: «...и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели...; они заменили истину Божию ложью... Потому предал их Бог постыдным страстям...»

⁵ Немногие церковные историки подпишутся сегодня под этими словами. В церковной науке, в богословии объективно судить о ересях можно только на основании источников.

⁶ Св. Игнатий придерживается взглядов на ереси, которые были свойственны таким церковным историкам, как *Евсевий**, *Созомен**, трактовавшим ересь как козни дьявола, как сознательное лукавство, всегда сопровождаемое безнравственностью. Но был и другой подход, например у *Сократа Схоластика** и *Евагрия**. Последние рассматривали ереси как заблуждения и старались объективно описывать личности ересиархов. Арий, по свидетельству многих историков, был человеком аскетичным и благочестивым, но гордым и заблуждающимся. *Климент Александрийский** говорит о ересь так: «В ересь подобает видеть скорее побуждение к изысканиям, нежели к отступничеству» (Строматы // Отцы и учителя Церкви III в. Кн. 7, 15. М., 1996. Т. 1. С. 287).

⁷ Весьма примечательно здесь православное понимание ереси жизни, в соответствии с которым ересью считается нарушение заповедей, безнравственное поведение. Св. Игнатий ссылается на высочайшие аскетические авторитеты и на правила Соборов. Таким образом, формальная принадлежность к Православной Церкви не гарантирует того, что человек действительно является православным. Человек не может быть уверенным в своей безошибочности при определении того, что православно, а что нет. Только Св. Писание и Св. Предание, взятые в полном объеме (нельзя полагаться на вырванные из контекста фрагменты), могут быть таким основанием.

⁸ *Халкидонском**, в 451 г.

⁹ Здесь и далее цитируется чин особого богослужебного последования в неделю *Торжества Православия**.

Священник Иван Беллюстин

Русь православная

Впервые: *Континент*. 1992. № 74. С. 141—158.

«Русь православная» — глава из книги И. С. Беллюстина «Описание сельского духовенства», изданной в 1858 году в Лейпциге без имени автора. В названном издании настоящая глава отсутствовала. Впервые она была опубликована Е. Ю. Буртиной по автографу, хранящемуся в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки. Автограф содержит редакторскую правку, принадлежащую, очевидно, М. П. Погодину (см. примечания ниже). Появление книги в начале второй половины XIX в. стало событием. В ней впервые обстоятельно и без прикрас было рассказано о жизни и быте русского духовенства. Книга, несмотря на запрет, проникла в Россию. Обер-прокурор Синода граф А. П. Толстой назвал анонимного автора «духовным Щедриным» (Литературное наследство. Т. 63. С. 98). Книга явилась практически первым опытом обсуждения проблем церковной и религиозной жизни, что прежде казалось невозможным. Очень вероятно, что она способствовала подготовке некоторых преобразований в духовном ведомстве.

Иван Степанович Беллюстин (ок. 1820, Новгород — 2.6.1890, Калязин), после окончания духовной семинарии с начала 40-х годов священник в соборе г. Калязина. Был хорошо образован, владел французским, английским языками. В 1850 г. о. Иоанн передал митрополиту Московскому *Филарету (Дроздову)** свое сочинение «Наука и религия». Митрополит не проявил ин-

тереса к автору, а сочинение назвал «мудрованием». С 1852 г. о Иоанн начал публиковать, как правило без подписи, свои очерки и статьи в ж. «Московитянин». Издатель этого журнала, известный историк М. П. Погодин, посоветовал молодому священнику написать книгу о сельском духовенстве. В 1858 г. в Лейпциге один из друзей М. П. Погодина опубликовал написанную Беллюстиным книгу «Описание сельского духовенства», без согласия и даже вопреки воле автора, не предназначавшего свое сочинение для печати. Книга была запрещена к ввозу в Россию, но «...написанная... не чернилами, а кровью», получила распространение: «все интеллигентные люди... постарались ее достать... или прочитать...» (*Певницкий В. Г. Записки... // Русская старина. 1905. № 9. С. 542—543*). По сообщению «Колокола» (1859. 15 апр.), Беллюстина «чуть было не послали на каторгу», и только заступничество одного из членов царской семьи (по слухам, великой княгини Елены Павловны) помешало этому. Прихожане неоднократно обращались к священноначалию с просьбой назначить о. Иоанна настоятелем Никольского собора, но ходатайства отклонялись. Обремененный большим семейством, Беллюстин всю жизнь бедствовал, но все попытки как-то улучшить его положение — хлопоты столичных друзей о переводе его в другое место — наталкивались на сопротивление недоброжелателей и оставались безуспешными.

«Описание сельского духовенства» сделало Беллюстина писателем. С конца 50-х годов он начинает активно выступать в печати по проблемам церковной жизни, народного просвещения, положения крестьян (в «Журнале для землевладельцев», «Московских ведомостях», «Журнале министерства народного просвещения» при К. Д. Ушинском, в газетах И. С. Аксакова «День» и «Москва», в «Русском вестнике» и «Современной летописи» М. Н. Каткова, в газете М. П. Погодина «Русский», в 70-е годы — в славянофильском журнале «Беседа», после чего активно сотрудничал с «Неделей» и газетой «Церковно-общественный вестник»).

Отец Иоанн был обеспокоен тем, что христианство утрачивает нравственное воздействие на общество, и причинами того считал уклонения в фарисейство и обрядоверие. Путь к социальному и духовному возрождению общества Беллюстин видел в полном отделении Церкви от государства, в демократизации ее устройства, в обеспечении свободы совести (см. его статью «К вопросу о раскольниках» в «Церковно-общественном вестнике», 1879, № 11 и 13 апреля). За такие высказывания «Св. Синод приговорил о. Иоанна Беллюстина к заключению в монастыре на 2 месяца, с воспрещением отправлять обязанности пастыря в течение 6 месяцев» (А. Н. // *Восток. 1879. 8 мая*). Беллюстин много писал о положении духовенства и реформах в этой области (Что сделано по вопросу о духовенстве // *Беседа. 1871. № 3, 11; 1872. № 2; Из разговора с членом духовной цензуры // Современная летопись. 1870. 5 июля и др.*), о проблемах народного просвещения (Приходские учителя // *ЖМНП. 1861. № 44; Учительницы в народе // День. 1864, 3 окт.*), о здравоохранении, о нуждах провинциальных городов.

Отец Иоанн издал ряд полезных книг и брошюр катихизического характера, в частности о богослужении (*Беллюстин И. С. О церковном богослужении. СПб., 1862. 6 изданий; Беллюстин И. С. О божественной литургии. СПб., 1863. 6 изданий; Беллюстин И. С. Страстная неделя. СПб., 1869*), а также: *Беллюстин И. С. Вечерние беседы с крестьянами. Кн. 1—2. СПб., 1865—1867; 2 издания. В последней книге запечатлен его многолетний опыт*

религиозно-нравственного учительства. Были также опубликованы его размышления о монашестве (*Беллюстин И. С. Нравственное значение монастырей // Беседа. 1872. № 9*).

Как отмечает Е. Ю. Буртина, «И. С. Беллюстин был знаком и поддерживал переписку со многими писателями, учеными и журналистами, однако из-за несовпадения позиций он в конце концов разошелся почти со всеми. Ближе других по взглядам ему, пожалуй, был Н. С. Лесков, на которого он, по-видимому, оказал определенное влияние. Воздействие личности отца Иоанна и его книги «Описание сельского духовенства» явственно ощущается в романе Лескова «Соборяне», особенно в образе его главного героя — протоиерея Савелия Туберозова» (*Континент. 1992. № 74. С. 145*).

Литература о свяц. И. С. Беллюстине: Белое духовенство и его интересы. СПб., 1881. С. 4, 101, 106, 108—109; Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского. М., 1888. Т. 5. Ч. 2. С. 842—846; *Воропонов Ф.* 40 лет тому назад // Вестник Европы. 1904. № 7. С. 26—27. Некрологи: Сын Отечества. 5 июня; Рижский вестник. 5 июня.

Примечания первого публикатора помечены инициалами *Е. Б.*

¹ К сожалению, в европейской культуре в целом, и в частности в русской культуре, имеющей христианские корни, достаточно сильны антиклерикальные настроения и межконфессиональные напряжения. Пример тому — употребление слова «иезуит» в качестве ругательства. Слово «иезуит» происходит от имени Иисус и имеет значение «член Общества Иисуса». Не следует допускать поношения Имени Божия — Иисус, Спаситель, даже если когда-либо в истории оно использовалось недостойным образом. Исторически появление такого словоупотребления можно объяснить, но вряд ли следует его придерживаться.

² Девиз Общества Иисуса «*Ad majorem Dei gloriam*» — к вящей славе Божией. Часто иезуитам приписывают девиз «цель оправдывает средства», но нигде и никогда в документах или официальных высказываниях такой девиз не провозглашался.

³ Людские толки, молва (*франц.*).

⁴ Окончание предложения в рукописи густо зачеркнуто. — *Е. Б.*

⁵ К изданию полного перевода Библии на русский язык Синод приступил в 1867 г. Первая часть Библии — Пятикнижие Моисея — вышла в свет в 1868 г.; постепенно были напечатаны другие части, и все издание было закончено летом 1875 г. Полный текст Библии на русском языке в одном томе, изданный по благословию Св. Синода, появился в 1876 г.

⁶ Это утверждение оспаривается многими священниками и мирянами и в наше время. Достаточно обратиться к сегодняшней критике использования русифицированного литургического текста священником Г. Кочетковым в Москве.

⁷ Несмотря на все усилия истребить этот перевод так, чтобы и помину о нем не было, он разлетелся во все концы России в рукописях. Немногие литографированные, сохранившиеся от всеожжения, приобретаются, если только представится кому случай, по чрезвычайно высокой цене. (*Примечание автора*).

Имеется в виду перевод ветхозаветных книг с древнееврейского на русский язык, впервые выполненный профессором Петербургского уни-

верситета и Духовной академии, придворным протоиереем Герасимом Петровичем Павским (1787—1863). Рукописный перевод был литографирован студентами академии без разрешения Синода, за что Павский чуть не попался лишением духовного сана. — *Е. Б.*

⁸ Окончание предложения в рукописи густо зачеркнуто. — *Е. Б.*

⁹ Сегодняшние, на пороге третьего тысячелетия, реформы богословского образования, миссионерской деятельности и некоторые другие реформы вызывают тот же самый вопрос.

¹⁰ По обязанности (*лат.*).

¹¹ «Путь к спасению, или Разные набожные размышления, в которых заключается нужнейшая к общему знанию часть богословия» (СПб., 1780) — книга русского писателя XVIII века Ф. А. Эмина. «Потерянный рай» (1667) — поэма Дж. Мильтона, в XVIII и XIX веках переводилась и издавалась в России множество раз. — *Е. Б.*

¹² И это бесценное сокровище продается по цене баснословно дорогой! Слова нет, что издание стоит очень дорого. Но почему же не приискать средств, которым издание покрылось бы, и потом не продавать по дешевой цене? Почему не оттиснуть брошюрами жития особенно чтимых святых и не продавать копеек по 10 за экземпляр? (*Примечание автора*).

¹³ О необходимости специальной газеты для сельских иереев, в которой бы сообщались полезные указания, советы, сведения о книгах для простонародья и пр. и пр., будет говорено особо. А также о необходимости журнала собственно для сельских священников и простонародья. Существующие теперь вовсе не годятся для тех и других. (*Примечание автора*).

¹⁴ В рукописи слово «Тверской» было вычеркнуто и вместо него другим почерком вписано слово «иной» — *Е. Б.*

¹⁵ В рукописи слова «так и в каждой губернии» были вычеркнуты редактором. — *Е. Б.*

¹⁶ Далее в рукописи густо зачеркнуто несколько слов в скобках. Кажется, это слова: «в нашем переводе с греческого». — *Е. Б.*

¹⁷ «Книга Наума о великом божьем мире» (М., 1833; 12-е изд. — 1876) известного натуралиста и филолога М. А. Максимовича — первый опыт научно-популярного издания для народа. — *Е. Б.*

¹⁸ Имеется в виду: *Антоний (Я. Г. Амфитеатров)*. Беседы сельского священника к прихожанам. СПб., 1849 (6-е изд. — 1866). — *Е. Б.*

¹⁹ Далее в рукописи густо зачеркнуто какое-то имя. — *Е. Б.*

²⁰ Далее в рукописи густо зачеркнуто то же слово. — *Е. Б.*

²¹ Полное название книги: «Месяцеслов Православно-кафолической церкви». СПб., 1856. Автор — профессор Петербургской духовной академии, затем священник посольской церкви в Париже. — *Е. Б.*

²² Далее в рукописи несколько слов густо зачеркнуто. — *Е. Б.*

²³ *Вениамин (В. Ф. Разумовский-Краснопевков)*. Новая скрижаль, или Пополнительное объяснение о Церкви, о литургии, о всех службах и утварях церковных. М., 1803 (17-е изд. — 1908). — *Е. Б.*

Св. епископ Феофан

О православии с предостережениями от погрешений против него

Печатается по: О Православии с предостережениями от погрешений против него. Слова епископа Феофана (Из слов к Тамбовской и Владимирской паствам, 1859—1869 гг.). М.: Изд-во Московской Патриархии, 1991.

Книга составлена не самим епископом Феофаном, представляет собой сборник его проповедей и торжественных слов на различные церковные праздники и памятные даты. Из этих проповедей в настоящем издании помещены лишь те, в которых особо говорится о Православии, об отграничении его от других христианских учений и практик христианской жизни (конфессий, сект, расколов).

Святой Феофан Затворник (Георгий Васильевич Говоров; 10.01.1815—6.01.1894) — епископ, знаменитый подвижник благочестия, духовный писатель. Родился в селе Чернавское Елецкого уезда Орловской губернии в семье священника. Мать святителя также была из священнической семьи. В 1823 г. поступил в Ливенское духовное училище, откуда в 1829 г. в числе лучших учеников был переведен в Орловскую семинарию. Среди его преподавателей были: архимандрит Исидор (Никольский) — ректор семинарии, впоследствии известный иерарх, митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский, активный участник перевода Библии на русский язык, и иеромонах Платон — впоследствии митрополит Киевский и Галицкий, известный миссионер, основатель изучения языка и быта калмыков. По окончании семинарии с отличием Георгий Говоров получил назначение в Киевскую духовную академию, где 15 февраля 1841 г. принял постриг с именем Феофан. В апреле того же года он был рукоположен во иеродиакона, а 1 июля во иеромонаха. По окончании Академии со степенью магистра был ректором Киево-Софиевского духовного училища, инспектором в Новгородской семинарии, а в 1844 г. переведен в Санкт-Петербургскую академию, сначала преподавателем нравственного и пастырского богословия, затем инспектором. В августе 1847 г. иеромонах Феофан направляется Святейшим Синодом в Иерусалим членом Духовной миссии. В 1855 г. возводится в сан архимандрита и назначается преподавателем канонического права в Санкт-Петербургскую духовную академию. Через полгода он становится ректором Олонецкой семинарии. В 1856 г. архимандрит Феофан назначается настоятелем посольской церкви в Константинополе, а с 1857 г. — ректором С.-Петербургской духовной академии. В 1859 г. хиротонисуется (поставляется, посвящается) во епископа Тамбовского и Шацкого; к этому периоду относится один из самых известных трудов св. Феофана «Письма о христианской жизни». С 1863 по 1866 г. правящий епископ во Владимире. После удовлетворения Синодом его прошения об освобождении от управления епархией удалился на покой в Вышенскую пустынь. Первые шесть лет преосвященный Феофан служил с братией, принимал посетителей, а после Пасхи 1872 г., несмотря на приглашения (управлять различными епархиями, помогать св. Николаю Касаткину в Японии и др.), удалился в затвор, где принимал только настоятеля Пустыни, духовника и келейника, а служил лишь в малой церкви в своих келиях. Из затвора он много писал своим духовным чадам наставлений и советов, из которых сложились книги, весьма почитаемые в Русском

Православии. «Писать — это служба Церкви нужная», — говорил владыка в одном из своих писем (Собрание писем святителя Феофана. Вып. 2. М., 1898. С. 11). Св. Феофан, наряду с созданием большого числа духовно-назидательных и аскетических трудов, перевел, отредактировал и издал пять томов *Добротолюбия** (Philokalia) (самое известное собрание аскетических назиданий и поучений о молитвенной практике и духовном совершенстве). Впервые оно было издано по-гречески в Венеции в 1782 г., позднее переиздано на многих языках в православных странах (есть и церковно-славянский, и русский переводы). Творения восточных церковных писателей служили основанием для духовных размышлений и наставлений св. Феофана. «Учение епископа Феофана во многом родственно учению старца Паисия Величковского. Это особенно заметно в раскрытии тем о старчестве, умном делании и молитве» (*Иеромонах Георгий (Тертышников)*). Библиографический очерк. Памяти епископа Феофана // ЖМП. 1973. № 3. С. 66).

На Поместном соборе Русской Православной Церкви, посвященном 1000-летию Крещения Руси, проходившем в Свято-Троицкой Сергиевой лавре 6—9 июня 1988 г. было провозглашено: «Изволися Духу Святому и нам причислить к лику святых угодников Божиих для всероссийского церковного почитания (среди других восьми святых. — В. Ф.) Епископа Феофана Затворника, двадцать восемь лет проведшего в Вышинской пустыни после 25-летнего усердного и плодотворного служения Церкви Божией на различных поприщах. Епископ Феофан чрез обширную переписку содействовал духовному возрождению современного ему общества. В своих нравоучительных и истолковательных сочинениях он проявил себя как экзегет и богослов. Глубокое богословское понимание христианского учения, а также опытное его исполнение и, как следствие сего, высота и святость жизни святителя позволяют смотреть на его писания как на развитие святоотеческого учения с сохранением той же православной чистоты и богопросвещенности» (Канонизация святых. Поместный Собор РПЦ, 6—9 июня 1988 г. М.: Изд.-во Моск. Патриархии. С. 165—166).

Один из самых уважаемых авторитетов в аскетике, молитве, практике христианской жизни св. Феофан, как и большинство других святых, не относится к категории «отцы Церкви», и потому его суждения встречали и продолжают встречать возражения, укорененные в православной традиции и вполне благочестивые, причем возникают эти мнения не только по социально-политическим, но и по богословским вопросам. Известна полемика преосв. Феофана с преосв. Игнатием Брянчаниновым по вопросу о телесности ангелов. Оба иерарха причислены к лику святых (на одном Соборе), но при жизни имели прямо противоположные точки зрения по одному из догматических вопросов. Принципиально важно знать, что разногласия невозможны только относительно догмата. Отличные друг от друга мнения, которых придерживаются представители различных православных богословских школ (направлений в богословии), не только по недогматическим, но даже и по догматическим вопросам, вполне допустимы.

В полемике с Римско-Католичеством Православие не может не учитывать существенных изменений, произошедших в католичестве в XX веке, в частности, нельзя не учитывать Второй Ватиканский собор и взаимное снятие анафем 7 декабря 1965 г. Римским Папой и Константинопольским Патриархом. Восток и Запад пришли к осознанию того, что взаимопроникновение культур, в том числе и церковных, значительно глубже, чем это виделось

полтора столетия назад. К сожалению, некоторые поклонники славянофильства и ревнители восточной духовности не знают, что для многих славянофилов Запад был «страной святых чудес». Славянофилы отдавали себе отчет в том, что своим образованием и пониманием национальных проблем в значительной мере обязаны европейской философии. Такие люди, как И. Киреевский, благодаря своему европейскому образованию и личной встрече с опытом Православия, сумели стать духовными ориентирами для многих ищущих свой путь не только в XIX, но и в конце XX века. Поэтому слова великого подвижника благочестия св. Феофана, в которых он дает оценку западным вероисповеданиям, следует воспринимать церковно и объективно и в значительной мере руководствоваться другими словами святого, например следующим высказыванием: «Мне вообще приходит на мысль, что люди являются не совсем хорошими так, невзначай, а на деле они хороши. Потому лучше и вернее всех считать святыми» (Письма о христианской жизни. М., 1908. С. 30).

Сочинения: Слова и поучения. СПб., 1859; 1868; Письма о христианской жизни. СПб., 1862; Путь ко спасению (краткий очерк аскетике). СПб., 1868—69; Тридцать третий псалом. М., 1871; Истолкованный 118-й псалом. СПб., 1877; Толкование посланий св. апостола Павла. М., 1879—1882; Письма к разным лицам о предметах веры и жизни. М., 1882; Евангельская история о Боге Сыне. М., 1885; Начертание христианского вероучения. М., 1891; Древние иноческие уставы преп. Пахомия, св. Василия Великого, преп. Иоанна Кассиана и Венедикта. М., 1892; Душеполезные поучения. Козельск, 1998; Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. М.: Правило веры, 1995.

Литература о св. Феофане Затворнике: Корсунский И. Преосвященнейший епископ Феофан, бывший Владимирский и Суздальский. М., 1895; Памяти преосвященного Феофана... // Труды КДА. 1894. Т. 1; *Иеромонах Георгий (Тертышников)*. Библиографический очерк. Памяти епископа Феофана // ЖМП. 1973. № 3. С. 62—67; *Иеромонах Георгий (Тертышников)*. Богословское наследие епископа Феофана // Богословские труды. Сб. 16. М., 1976. С. 202—222.

¹ Это слово было произнесено архимандритом Феофаном, в то время ректором Санкт-Петербургской духовной академии, на пятидесятилетнем юбилее ее основания, в 1859 г.

² См. предыдущее примечание.

³ Паписты (уст.) — римо-католики. В наше время в православном церковно-богословском мире не принято называть католиков «папистами», как их называли в XIX веке, или «латинянами», как в веке XI. В прошлом излишние эмоции побуждали участников межконфессиональных и межнациональных споров подыскивать для противников яркие эпитеты и имена; природу этого явления можно понять. Однако сегодня русским людям вряд ли понравятся такие наименования, как «москаль» или «кацап» (хотя в слове «москаль», например, нет ничего обидного — оно обозначает некую принадлежность, отношение к Москве). Точно так же церковно-религиозный вкус и чувство меры ограждают наших православных современников от использования подобных выражений для Церквей, с которыми РПЦ состоит в богословском диалоге и сотрудничестве.

⁴ Многими православными людьми уже осознана необходимость внимательного и дифференцированного отношения к протестантизму. Протестантизм неоднороден. Этот термин не является обозначением конфессии или деноминации, как не является именем Церкви. Это целый комплекс духовных, церковно-политических и социально-политических движений, в результате деятельности которых сложились определенные конфессиональные типы и организмы. Различия между лютеранством, кальвинизмом, баптизмом весьма существенны. В конце XIX века среди лютеранских пасторов можно было встретить сторонников чрезвычайного либерализма в богословии, однако в XX веке эта «мода» прошла. Мало кто в лютеранской богословской науке опирается на гиперкритицизм конца XIX века. Поэтому слова автора о «всебожии и безбожии» протестантизма следует признать относимыми к некоторым опасным тенденциям в движениях, возникших в протестантской среде, но полностью ее не определяющих. Аналогичным образом, из того факта, что многие выпускники православных духовных семинарий пришли к атеизму и революции, не следует делать вывод об атеистичности и революционности Православия.

⁵ Естественно полагать, что речь идет о Риме. Однако следует признать, что Рим был центром единства для западных христиан уже в первом веке. Это была единственная апостольская кафедра на Западе. Рим — город, который, более чем какой-либо другой, знал опыт мученичества, где, более чем в каком-либо другом городе, кровь мучеников стала семенем Церкви. Рим был центром единства и для Востока. Значительно больше, чем на Западе, ереси терзали Церковь на Востоке, и зачастую именно третейский суд Римской кафедры помогал утвердить православное решение спора.

⁶ Прошло почти полтора столетия, и мы не можем игнорировать тот факт, что при действительно имеющем место духовном кризисе в Европе, именно в России половину этого срока господствовало безбожие. Неверие интеллигенции, массовый уход из семинарий в нецерковное, а иногда и антицерковное служение в XIX в., повсеместный нигилизм в прессе и обществе были не только привозными, но являлись естественной болезнью общества, в котором Слово Божие было воспринято далеко не всеми. Вопрос заключается в том, почему так случилось. Нынешнее возрождение утешает, но, к сожалению, нет уверенности в том, что испытание, аналогичное прошлому, не повторится.

⁷ На первый взгляд, сегодняшняя ситуация в России также характеризуется наплывом за океанских проповедников, сект и культов. Но можно ли сказать, что именно контакты с Западом являются причиной краха империи, трагедий в церковной жизни и других катаклизмов, обрушившихся на Россию в начале XX в.? Нужно ли делать вывод, что только вдали от мира, в уединенном монастыре, в пустыне можно сохранить чистоту Православия? Является ли Православие миссионерским в таком случае? Есть ли у Православия потенциал преобразовать мир, если само оно ищет защиты от внешнего влияния?

⁸ Не количество последователей определяет истину вероучения, и утверждается истина не всегда большинством голосов. Но все же необходимо учитывать реальность, помнить, что численность католиков на сегодняшний день более одного миллиарда, англикан и протестантов ок. 450 миллионов, а православных ок. 170 миллионов, если считать всех вместе (вклю-

чая нехалкидонские — Древние Восточные Церкви). Если Господь пришел спасти всех, и обещал, что будет среди двоих или троих, собравшихся во Имя Его, то не следует ли с уважением и почтением относиться к миллионам тех, кто собирается на молитвы во Имя Христово в церквях других христианских традиций?

⁹ Судя по другим текстам, св. Феофан имеет здесь в виду и русских сектантов, и старообрядческий раскол, который считает для Православия более опасным, чем западные конфессии.

¹⁰ Отрევая — от «отривати» (*ц.-слав.*) — вытеснять, отвергать.

¹¹ Обуя(ва)ть — (*ц.-слав.*) — терять силу, портиться.

¹² Слово это было сказано 5 июля 1859 года при вступлении на Тамбовскую кафедру в качестве епископа Тамбовского и Шацкого. Печатается с некоторыми сокращениями. Любопытно, что, озаглавленное «Полное начертание православной истины и указание уклонений от нее», оно по преимуществу содержит основы общехристианского учения. Примечательно также, что почти во всех заглавиях проповедей св. Феофана присутствует слово «христианский». Христианское исповедание, Христианство, Христианская жизнь, Христианское благочестие, истины Христианские. Сегодня, к сожалению, слово «христианский» в православной среде в России имеет значение протестантский, а иногда еще уже — «баптистский» или «евангелический», т. е. принадлежащий «свободным церквям».

¹³ Презорливо (*ц.-слав.*) — гордо, надменно, дерзко.

¹⁴ Эта проповедь была произнесена 22 мая 1860 г. в день Пятидесятницы в Тамбове.

¹⁵ Иез. 37, 1—14.

¹⁶ Необходимо отметить, что Русская Православная Церковь (как официально и другие Православные Поместные Церкви) признает все таинства Римо-Католической Церкви, не перекрещивает приходящих в нее из Католичества и не перерукополагает священников, когда они переходят в юрисдикцию Московского Патриархата. Сегодня образ больного легкого едва ли приемлем не только в силу эстетических соображений, но и в силу того, что в Римо-Католической Церкви активно прошли процессы обновления, оздоровления (осовременивания, «аджорнаменто»), закрепленные Вторым Ватиканским собором 1962—1965 гг. Многие из взаимных претензий после Собора перестали быть актуальными. Существенно, что анафематствование 1054 года обеими сторонами было признано более недействительным («яко не бывшее») 7 декабря 1965 г. Тем, кто настаивает на «гниении легкого» на Западе, следует обратить внимание на то, что за прошедшие с тех пор почти полтора столетия там сформировались более соответствующие нашей христианской потребности мира и доверия ценности современной культуры. К ним относятся: европейские нормы уважения друг к другу, стремление к осознанию единства человеческого рода, к искоренению вражды и преодолению всяческих напряжений, к устранению образа врага и др. В среде людей, принимающих эти ценности и причастных к мировой культуре, более приемлемо то понимание взаимоотношений западной и восточной традиций, которое было присуще многим представителям русской культуры начала XX в., как например Вячеславу Иванову, который говорил о себе так: «Впервые только в Риме почувствовал себя православным в полном смысле этого

слова, обладателем священного клада, который был моим со дня моего крещения, но обладание которым до тех пор, в неудовлетворенности, становящейся все мучительней и мучительней от сознания, что я лишен другой половины живого того клада святости и благодати, что я дышу наподобие чахоточных одним только легким» (*Иванов Вячеслав. Письмо к Дю Босу // Иванов Вячеслав. Собр. соч. Брюссель: Жизнь с Богом. Т. III. С. 431*). Примечательно, что именно на эти слова ссылался в 1980 г. Папа Римский Иоанн Павел II, вспоминая свой братский визит в Константинопольскую Патриархию: «Не возможно христианину, более того, католику дышать одним легким: нужно иметь два легких — Восточное и Западное» (*Acta Apostolicae Sedis S 72. 1980. P. 704*).

¹⁷ Небесполезно здесь напомнить, что в России в XVIII—XIX вв. было переведено немало западных книг по христианской духовности, пользовавшихся большой популярностью. Так, например, существовало довольно много изданий русского перевода книги лютеранского пастора Иоганна Арндта* «Об истинном христианстве». Возможно, многих удивят слова одного из самых почитаемых православных духовных писателей, строгого подвижника и аскета, св. *Тихона Задонского** (1724—1783): «После Библии прочитывать Арндта, а в прочие книги как в гости прогуливаться» (*Св. Тихон Задонский. Письмо 31-е // Св. Тихон Задонский. Творения. Т. V. М., 1875. С. 330*).

¹⁸ Полезно обратить внимание на то, что раскольники св. *Феофан* считает более опасными для Православия, чем инославных христиан. С этим трудно не согласиться. Именно соблазн подделки под Православие свойствен многим фундаменталистским тенденциям. Их приверженцами часто являются люди, которым не присуще экклезиологическое сознание (то есть люди, не имеющие видения Церкви как богочеловеческого организма), не осознающие опасности разделения для Церкви, не понимающие роли иерархии, представляющие самих себя критериями истинного Православия. В действительности, выведенные ими критерии того, что православно, а что нет, отсутствуют в Православном Предании, и возникают, как правило, после протечения малой его части.

¹⁹ В этих словах можно видеть ключ к пониманию духовных наставлений св. *Феодана Затворника*. Мы не гарантированы от заблуждений и падений и после выбора истинного пути, после принятия Православия. Мы сами не можем быть критериями Истины. Церковь обладает истиной, Церковь — тело Христово. Единолично мы не Церковь и, не обладая Истиной, можем лишь любить Бога, стремиться к Нему, к познанию Его, к соединению с Ним.

²⁰ По существу, речь идет о критерии церковности вероучения св. *Викентия Лиринского**.

²¹ Эта проповедь была произнесена 8 марта 1864 года, в Неделю Православия.

²² См. примеч. 20.

Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев)

О современности в отношении к православию

Впервые: О православии... СПб.: Странник, 1860.

Общий вопрос для всех четырех статей, из которых в настоящем издании помещены две первые: «В самом ли православии и в самой ли современности заключается причина такой несовместимости их?» Переизданы эти статьи в кн.: *Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев)*. О духовных потребностях жизни. М.: Столица, 1991. Настоящая публикация готовилась до выхода замечательного тома в серии «Русский путь» Русского христианского гуманитарного института: *Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra*. Личность и творчество архим. Феодора в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: РХГИ, 1997. Помещенные ниже комментарии можно дополнить богатыми материалами названной антологии.

Александр Матвеевич Бухарев (Архимандрит Феодор; 1824—2.04.1871) родился в с. Федоровское Тверской губернии в семье диакона. Учился в Тверской семинарии и в Московской духовной академии, которую окончил в 1846 г. со степенью магистра. В этом же году был пострижен в монашество и назначен в Академию на кафедру греческого языка и библейской истории (с 1847 года — Священного Писания). С 1852 г. профессор, а с 1853 архимандрит. Восемь лет преподавания Бухарева в Академии оставили яркий след в памяти ее студентов. «О. Феодор импровизировал свои лекции с необыкновенным воодушевлением, стараясь выразить сущность содержания излагаемой им священной книги и самый духовный облик ее автора», — вспоминает петербургский протоиерей А. А. Лебедев (*Лебедев А. А. Некролог // Арх. Феодор: pro et contra*. СПб.: РХГИ, 1997. С. 648). Проф. Андреев отмечает, что «Бухарев, как никто из русских церковных деятелей, впитал в себя богословие ап. Павла» (*Андреев И. Д. Бухарев // Христианство. Энциклопедический словарь*. М.: Большая российская энциклопедия, 1993. Т. 1. С. 312). Свои первые статьи молодой профессор публикует в академическом журнале «Прибавления к творениям св. Отцов». Св. Митрополит Филарет сочувственно высказывался о его первых опытах Толкования Апокалипсиса, но осудил «Три письма к Гоголю», которые Бухарев начал писать в 1848 г., а опубликовал в 1860 г. Московский Митрополит был недоволен тем, что о. Феодор вмешивается в светские дела, поскольку считал это недопустимым для монаха.

В 1854 г. архимандрит Феодор перемещен в Казанскую духовную академию профессором нравственного и догматического богословия, а в следующем году назначен также инспектором академии, т. е. ответственным за дисциплину и воспитание студентов. Он стремится заменить дух фарисейского и законнического формального послушания духом сыновнего послушания. По воспоминаниям студентов, «о. Феодор всегда стремился видеть в человеке живую икону Христа; он понимал послушание как восхождение во Христе к Отцу Небесному» (*Арх. Феодор: pro et contra*. СПб.: РХГИ, 1997. С. 651). Автор воспоминаний передает гармоничный духовный облик о. Феодора: «Жизнь и наука, учение Христово, вера христианская, которую все мы себе приписываем, и поведение, поступки в тех или других обстоятельствах, составляют для него одно, — связаны неразрывно. Оттого, у него не может наука, преподавание идти своим порядком по программе учебника, — так, чтобы мысли и чувства, занимающие его душу, не претворялись, не восходили в те отделы науки, которыми он занимается в классе, как вообще у него нет дел маловажных, но всякое дело он делает, как дело Божие — так, в особенности дела по инспекции имеют для него самый живой, сердечный интерес». В своем письме родителям тогдашний студент писал так: «Кажет-

ся, и для учения, и для всей жизни о. Феодора можно выбрать эпитафией: живу не к тому же аз, но живет во мне Христос — он все видит во Христе, объясняет через Христа, все относит ко Христу — и в мире, и в действиях христианина» (Арх. Феодор: pro et contra. СПб.: РХГИ, 1997. С. 652—653). Здесь важно то, что даже студенты чувствовали цельность религиозной личности Бухарева. Он не разделял занятия на духовные и недуховные. И пастырскую беседу, и беседу по административной должности, и молитву, и богомыслие, и даже приготовление еды, — все до последней мелочи он основывал на Христе, понимал как служение Христу. К сожалению, большинство не принимало такой стиль воспитания. Увы, до сыновнего послушания многим студентам было далеко, а каждый их проступок архимандрит Феодор переживал как проступок, наносимый Христовой истине, переживал болезненно, заболел в буквальном смысле слова. Он неоднократно просил об увольнении, но его не отпускали. Лишь в 1858 г. прошение было удовлетворено и архимандрит Феодор был назначен в Петербург членом комитета духовной цензуры, в учреждение, подведомственное Св. Синоду. Оно должно было цензурировать «все сочинения, относящиеся к основаниям христианской веры или религии вообще». И философские, и исторические сочинения, погрешающие «недостатками в основательности мыслей, чистоте христианских чувств, доброте слога, ясности и правильности изложения» (Устав 1828 г.).

Это освобождение от непосильного прежнего послушания не принесло отцу Феодору свободы для богословского творчества. «Меньше всего этот кроткий, талантливый и любящий монах мог нести службу в жандармерии печати», — отмечает проф. Андреев (Арх. Феодор: pro et contra. СПб.: РХГИ, 1997. С. 313). Эта служба столкнула Бухарева с редактором «Домашней беседы» В. И. Аскоченским. Розанов называл последнего «диким ослом, топтавшимся в ограде церковной», а проф. Андреев — «литературным палачом». Аскоченский и его журнал являли религиозный формализм и злорадную беспощадность ко всему мирскому без разбора, а Бухарев не мог позволить, чтобы такое Православие предлагалось читателю. Аскоченский «не останавливался ни перед недобросовестным искажением слов противника, ни перед преувеличениями, софизмами, даже клеветой; его ругательства, обидные выходки и балаганные насмешки переплетались с благочестивыми сетованиями и цитатами из Св. Писания. Со всей своей резкостью он обрушился на «изгарь» — космополитизм, материализм, нигилизм, блудные черты модной женской эмансипации, безнравственность искусства и литературы, причем досталось и Пирогову за его педагогические идеи, и Буслаеву с Костомаровым за их непонимание православия и доблестей древней Руси, наконец, Пушкину, Григоровичу и Тургеневу за отсутствие у них народности, религиозности и порнографические замашки» (Арх. Феодор: pro et contra. СПб.: РХГИ, 1997. С. 657). Архимандрит Феодор сначала поправлял, а потом, случалось, и запрещал статьи Аскоченского. Тем не менее давал ему читать свои статьи и, в частности ту, которая помещена в данном издании. Аскоченский же в буквальном смысле слова обрушивался на Бухарева, и не только на страницах журналов, но и в обвинительных письмах в Духовную академию. Св. Митрополит Филарет Московский в письме к митрополиту Санкт-Петербуржскому Исидору указывал на недопустимость тона «Домашней беседы» и на то, что петербургская цензура пропускает клевету на о. Феодора, о котором не может не знать, что «нравственность его

не подвергалась ни малейшему сомнению». Большинство же иерархов было на стороне Аскоченского. В 1861 г. архимандрит Феодор был вынужден отправиться в Переславский Никитский монастырь. Журналы не печатали его статей, и лишь в «Духовном Вестнике» появились несколько его исследований о книгах Ветхого Завета.

Когда в 1861 г. Бухарев предпринял издание своего многолетнего и обширного труда по толкованию Апокалипсиса, Аскоченский призвал митрополита Исидора осудить эту книгу, и в феврале 1862 г. Синод приказал сдать на хранение рукопись в архив. Когда о. Феодор понял, что ничего нельзя изменить, он подал в Синод прошение о расстрижении, которое Синод удовлетворил в июне 1863 г.

Бухарев продолжал писать богословские труды, но денег на издание не было, жил он в нужде. Помогали друзья, посылал деньги и св. Митрополит Филарет. Бухарев умер от чахотки, в бедности, но, как отмечает проф. Андреев, «ни преследования, ни болезнь, ни лишения не отравили любвеобильного настроения этого кроткого, но и стойкого рыцаря русской Церкви, пытавшегося идти к религиозному раскрепощению» (Андреев. Там же).

В лице Бухарева русская богословская наука потеряла одного из выдающихся своих представителей, отличавшегося как высокими нравственными качествами, так и глубоким умом (так пишет автор статьи о Бухареве в Православном Богословском Энциклопедическом словаре изд. Сойкина. Кол. 417).

Проникновенно писал о Бухареве свящ. Павел Флоренский: «говорить о важности понимания этой высокой и благородной личности едва ли требуется; но изучающему духовные течения XIX века не может, кроме того, не навязываться та мысль, что архимандрит Феодор — одно из наиболее важных бродильных начал этого века в Русской культуре. Однако он — более того, он — явление прогностическое. Мое убеждение, что будущему еще предстоит открыть архимандрита Феодора Бухарева и, за мало привлекательной оболочкой его сочинений, увидеть нечто, насквозь современное, — быть может, опережающее и нашу современность» (Богословский вестник, 1917).

¹ Об ответственности иудеев следует понимать в том смысле, что, совершая грехи, мы сами являемся таковыми иудеями, не признающими Иисуса Христом, Спасителем. Своими грехами мы сораспинаем Христа. Этими размышлениями пронизаны православные богослужебные тексты Страстной седмицы.

² Слово св. митрополита Московского *Филарета** на освящении храма св. благоверного князя Александра Невского в доме воспитания бедных детей.

³ См.: *Преп. Иоанн Дамаскин*. Точное начертание православной веры, гл. об иконопочитании.

Николай Барсов

Православие

Впервые: Энциклопедический словарь: В 82 т. Изд-во «Брокгауз—Ефрон», 1890—1907. С незначительной правкой печатается по: Хри-

стианство. Энциклопедический словарь: В 3 т. М.: Большая Российская энциклопедия, 1993.

Барсов Николай Иванович (1839—1903) — духовный писатель, профессор гомилетики. Окончил Санкт-Петербургскую Духовную академию, в которой и преподавал с 1869 по 1889 гг. Участвовал в комиссии по описанию рукописей Кирилло-Белозерской и академической библиотек, в проверке и исправлении каталога Софийской библиотеки. С 1874 г. состоял членом комиссии для разбора и описания дел архива Св. Синода.

Сочинения: История первобытной христианской проповеди. СПб., 1885; Представители догматико-полемиического вида проповеди в IV веке на Востоке. Харьков, 1886; Представители ораторско-практического типа проповеди в IV веке на Востоке. Харьков, 1895; Исторические, критические и полемические опыты. СПб., 1879; Спорные вопросы из истории первобытной христианской проповеди. СПб., 1886; и др.

¹ Н. Барсов цитирует «Окружное послание Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам» (СПб., 1859), § 17. (Он использует, видимо, свой собственный перевод. В указанном издании это место переведено так: «У нас, — говорили восточные патриархи в послании к папе Пию IX (1849), — ни патриархи, ни соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т. е. самый народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменною и согласною с верою отцов его...») Это не прямое обращение к Папе Пию IX, но реакция на его Окружное послание от 6 января 1848 г., написанное «к Восточным». 6 мая 1848 г. Константинопольский, Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский патриархи и 29 епископов подписали цитируемое послание. Очевидно, что они не могли оставить без ответа слова Папы: «нет никакой причины, при которой бы вы могли отказать от возвращения в истинную Церковь и от общения с сим святым престолом» (Там же. § 9).

² Здесь имеется в виду вероучение, изложенное в символических текстах. О символических текстах см. статьи Н. Глубоковского, прот. Г. Флоровского, помещенные в настоящем издании, и преев. Василия (Кривошеина) «Символические тексты в Православной Церкви» // Богословские труды. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1968. Т. 4.

³ Т. е. исследователей реформатской (кальвинистской) традиции.

⁴ По вопросам, изложенным в данном абзаце, см. также более поздние статьи, указанные в прим. 2.

Николай Федоров

О православии и Символе веры

Печатается по: *Федоров Н. Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1995. Т. 2. С. 44—45.

Федоров Николай Федорович (1828—1903) — чрезвычайно оригинальный русский религиозный мыслитель. Оказал сильное влияние на юного К. Э. Циолковского. Сегодня его принято называть родоначальником рус-

ского космизма. Автор книги «Философия общего дела», изданной учениками. Сам Н. Федоров печатался мало, преимущественно в провинциальных или в малоизвестных изданиях, принципиально анонимно.

В 1829 г. Федоров окончил Тамбовскую гимназию, в 1852 г. — Рижский лицей в Одессе. В течение двух десятков лет преподавал историю, географию в различных училищах и школах. С 1874 г. многие годы был библиотекарем Румянцевской библиотеки в Москве, последние годы жизни работал в читальном зале архива министерства иностранных дел. При жизни его идеи не получили системного изложения, распространялись фрагментарно, преимущественно в рукописях и устно, в беседах. Они не были знакомы широкому кругу интеллигенции. Только с 1901 г. идеи Федорова становятся предметом более пристального обсуждения, появляется дискуссия, высказываются различные оценки: от критики и резкого неприятия у одних до понимания и высокого признания у других. Несмотря на то, что круг общения включал Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, который называл Федорова своим учителем, Николай Федорович ощущал почти полное духовное одиночество. Скончался в больнице для бедных.

Федоров внес большой вклад в развитие русского книговедения, первым составил систематический каталог книг Румянцевского музея, выдвинул идею о международном книгообмене. Вел аскетический образ жизни, свое небольшое жалованье раздавал нуждающимся, не имел практически никакой собственности, считая это грехом, и потому ничего не публиковал под своей фамилией.

Оригинальность идей Н. Федорова состоит прежде всего в его главной мечте — воскрешении всех когда-либо живших, что является, по его мнению, условием бесконечного прогресса истории, победой над смертью.

Он убежден, что, с помощью регуляции природы силами науки и техники, можно воссоздать состояние мира, бывшее до грехопадения. Под бессмертием Федоров понимает некую принципиальную сущность будущего человечества, окончательное торжество справедливости, нравственности, красоты, истины, сопровождающееся вечной духовно-материальной жизнью каждого человека, сохранением его Я. Личное бессмертие выступает лишь одним из проявлений этой сущности. Смерть — атрибут природного существования, где каждая жизнь оплачивается смертью других — в рождении, питании и неизбежном, в процессе борьбы, вытеснении. Посредством знания и деятельности человек должен превратить все слепые и часто враждебные ему силы природы в орудия и органы человечества. Только установив господство над природой, человек победит смерть. Овладение природой, переустройство человеческого организма, освоение космоса и управление космическими процессами позволит воскресить предков, «отцов». Достижение бессмертия — «общее дело» всего человечества. Н. Федоров выделяет два основных вопроса регуляции: продовольственный и санитарный. Продовольственный вопрос решается овладением атмосферными явлениями, регуляцией метеорологического процесса, поиском новых источников энергии. В процессе регуляции должен измениться и сам физический организм человека. Главным направлением развития должно стать преобразование органов самого человеческого организма (так, чтобы человек мог самостоятельно летать, видеть далеко и глубоко и т. д.). Это должно стать задачей психофизиологической регуляции «органического» процесса. Николай Федоров призывал глубоко исследовать механизм питания растений, по типу кото-

рого возможны перестройки организма человека. Сопrotивление окружающей среде и стихиям приводит к тому, что человек становится одержимым стремлением к самосохранению. Это порождает враждебное отношение людей и народов друг к другу. Вследствие всеобщей недоброжелательности силы человека разобщены и поэтому недостаточны для разрешения важной проблемы — господства человека над природой. Общественный строй, возникающий на базе эгоизма, Федоров определяет как зооморфический. Сознательные и направляющие органы отделяются от исполнительных. Вследствие противоречия между мыслью и действием каста ученых, погруженная в чистое и беспредметное созерцание, приводит к ложному учению о мире и ложной ориентации научной деятельности. Даже великие научные открытия и изобретения в таком обществе используются главным образом для взаимной борьбы, а не в целях достижения общего блага. По Федорову, идеальный социальный строй — «психократия» — должен основываться на единстве сознания и действия. Когда человечество научится управлять силами природы и таким образом покончит с голодом, оно тем самым покончит и с источниками человеческой вражды. Человечество сосредоточит все свои совокупные силы на общей задаче по управлению природой на земном шаре и даже в пределах всей Вселенной.

Христианство — единственная религия, способная вести человечество по пути ко всеобщему спасению, но до сих пор оно не справлялось с этой задачей по причине неправильного понимания Благой вести, обратившейся без дела в мертвый догмат, и веры, понятой как способ индивидуального, а не всеобщего, единственно возможного и достойного человечества спасения. С этим связано несколько важных, нетрадиционно трактуемых Н. Федоровым положений, в том числе понимание Бога всеблагого и любящего как «Бога отцов не мертвых, а живых», который желает восстановления мира в бессмертное состояние, возвращения всех без исключения в рай, построенный усилиями самих людей, осознавших необходимость стать орудиями его воли.

Образцом для человеческого общества, представляющего сообщество по типу организма, должна стать Божественная Троица как нераздельная и неслиянная общность, объединенная совершенной любовью между Божественными Личностями: Богом-Отцом, Богом-Сыном и Богом-Духом Святым (который для Федорова — Дочь). Именно недостатком любви объясняется причина смертности людей, поэтому будущее должно стать эпохой Божественной Троицы. Библейское предсказание о конце мира и Страшном суде носит не безусловный, а предупредительный характер. Оно осуществится только в том случае, если человечество не поймет Божественной воли и останется пассивным.

Системные идеи Н. Федорова проявляются и в его взглядах на выход человека в космос, это часть его учения о достижении бессмертия человечества. Он признает правомерность бытия разумных существ в других мирах, выдвигает на первый план задачу поиска реальных средств перехода человека на другие планеты. В бесконечных просторах разместятся мириады воскрешенных поколений. Нынешний зритель миров должен сделаться их обитателем и правителем. При истощении земных ресурсов, умножении численности населения, космической катастрофе это единственный выход для человечества.

Оценки творческого наследия Н. Федорова христианскими авторами крайне противоречивы.

Сочинения: Сочинения. М., 1982 (серия «Философское наследие»); Собр. соч.: В 4 т. М., 1995. Т. 1—2; Философия общего дела: Как может быть разрешено противоречие между наукою и искусством // Русский космизм. М., 1993.

Литература о Н. Федорове: Бердяев Н. А. Н. Ф. Федоров // Путь. 1928. № 11; Булгаков С. Н. Загадочный мыслитель (Н. Ф. Федоров) // Два града: Исследования о природе обществ. идеалов. М., 1991; Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. 4.1. Л., 1991; Лосский Н. О. История рус. философии. М., 1991; Семенова С. Г. Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990; Семенова С. Г. Вера, пришедшая в «разум истины» // Путь. 1992. № 2; Емельянов Б. В., Хомяков М. Б. Николай Федоров и его «Философия общего дела». Псков, 1994.

Николай Федоров

Православный погребальный обряд и его смысл

Печатается по: Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995. Т. 2. С. 64—65.

¹ Речь идет об одном из этапов сношений англиканской церкви с православной. После того как на Ламбетской конференции 1888 г. была высказана надежда на более тесное общение двух церквей, целый ряд иерархов-англикан в 90-е годы посетил Россию. Среди них были: викарный епископ лондонского диоцеза Вильгельсон (1895), епископ Питерборосский Крейтон (1896), а также Йоркский Маклаган (1897). (Прим. ред. публикации в собр. соч.).

² Н. Федоров имеет в виду те отрывки из Евангелия от Матфея, которые читаются на службах Великого понедельника и вторника. На литургии этих дней прочитывается фрагмент, повествующий о конце времен и страшном суде (Мф. 24, 13—51; Мф. 25, 1—46; Мф. 26, 1—2), на утрени — те фрагменты Евангелия, в которых содержится обличение книжникам, фарисеям и саддукеям (Мф. 21, 18—43; Мф. 22, 15—46; Мф. 28, 1—38) и заповедь о любви к Богу и ближнему (Мф. 22, 37—40) (Прим. ред. публикации в собр. соч.).

В. В. Розанов

Русская церковь

Впервые: Полярная звезда. 1906. № 8. С. 524—540. Расширенный вариант статьи вышел в 1909 г. отдельным изданием (СПб.: тип. А. С. Суворина) со значительными цензурными пропусками. Печатается по: Розанов В. В. Собр. соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 327—355. Выпущенные места здесь восстановлены по журнальной публикации; они даются в квадратных скобках. Пунктировка «—» означает цензурные купюры. Предисловие автора к изд. 1909 г. следующее: «Настоящая статья была написана для сборника “I Russi su la Russia”, изданном в Милане в 1905 г., — в памятные дни, когда все в Европе спрашивали с волнением, что такое Россия и русские, что они обеща-

ют или чем грозят. В следующем году книга была переведена на немецкий язык (“*Russen über Russland*”) и издана во Франкфурте-на-Майне. Но когда мне предложено было написать о Русской Церкви для иностранного сборника, — я писал как бы для русских, просто что видел и что знал о Церкви, не думая нимало об иностранцах. Иностранцам надо видеть то самое, что видим мы. В России статья эта (написанная по-русски и переведенная на итальянский и немецкий языки не мною) появилась в “Полярной звезде” редакции П. Б. Струве (3 февраля 1906 г. № 8. С. 524—540), — но без последних страниц. Теперь она печатается без каких-либо изменений, в русском оригинале».

Розанов Василий Васильевич (1856—1919) — писатель, публицист, религиозный мыслитель. Окончил Нижегородскую классическую гимназию и историко-филологический факультет Московского университета. Работал учителем истории и географии в провинциальных городах. В 1893 г. переехал в Петербург. С 1899 г. постоянный сотрудник газеты А. С. Суворина «Новое время». Печатался в журналах: «Вопросы философии и психологии», «Русский вестник», «Русское обозрение», «Русский труд», «Новый путь», «Мир искусства», «Весы», «Золотое руно», а также в газетах. Был одним из учредителей Религиозно-философских собраний (1901—1903), переросших в 1907 г. в Петербургское религиозно-философское общество. Летом 1917 г. переехал с семьей в Сергиев Посад, где умер от истощения, в нищете.

По названиям его книг можно составить представление об основных проблемах, занимавших В. Розанова. «Сумерки просвещения» (1899), «Религия и культура» (1899), «Природа и история» (1900), «Семейный вопрос в России» (1903), «Около церковных стен» (1906), «В темных религиозных лучах. Метафизика христианства» (1911) и др. Незадолго до смерти он составил план своих сочинений в 50 томах. Сегодня его называют основателем теории и практики *постмодернизма*. На исходе XX века Андрей Синявский и Венедикт Ерофеев признали свое литературное и мировоззренческое родство с Розановым. Замечательный духовный портрет В. Розанова представляет собой двухтомное собрание воспоминаний и статей о нем в серии «Русский путь».

Свящ. П. Флоренский, любивший Розанова, писал в частном письме: «Это — стихия хаоса... Существо его — Богоборческое». Прот. Флоровский признавал в Розанове религиозный темперамент, но считал его «религиозно слепым». Одновременно он называл Розанова загадкой, и притом «загадкой типической». Бердяев говорил о нем как о гениальном обывателе. Розанов, безусловно, не был мыслителем-аналитиком, но его сентиментальность и типичность «загадочного мышления» характерна не столько для интеллигенции его времени, сколько ближе к определенному типу нынешнего интеллигента. Поэтому его оценка Русской Православной Церкви в начале XX в. представляет интерес как некий стереотип отношения к Церкви, нечуждый весьма многим нашим современникам, ищущим религиозной правды и духовного покоя. Розанов не стремился дать окончательный ответ на поставленные им вопросы (что точно выражено, напр., в названии кн. «В мире неясного и нерешенного»), скорее, он хотел привлечь внимание современников к насущным проблемам жизни России, которые обострились с общим кризисом европейской культуры в начале XX в. «Его произведения не

носили систематического или даже последовательного характера, — писал Н. О. Лосский*, — но в них часто обнаруживались искры гения» (Лосский Н. О. История русской философии. М., 1993. С. 435). Г. Федотов заметил как-то: «В Розанове умирающая Россия находит своего плакальщика». Плач о России, предчувствие ее гибели — одна из самых жгучих тем его книги «Опавшие листья». «Счастливую и великую родину любить не велика вещь. Мы должны любить ее именно, когда она слаба, мала, унижена, наконец, глупа, наконец, даже порочна... Но это еще не последнее: когда она наконец умрет и будет являть одни кости — тот будет “русский”, кто будет плакать около этого остова, никому не нужного, и всеми плюнутого. Так да будет...»

В творчестве Розанова, на первый взгляд, совмещается несовместимое: церковное благочестие и любовь к православному быту со своего рода антихристианством, юдофильство и юдофобия со славянофильством и западничеством, этическая озабоченность с демонстративным аморализмом. Он писал одновременно в крайне правые и в крайне левые газеты. Его называли «литературным юродивым». Розанов сравнивал себя с французским королем Генрихом IV, который в один день служил лютеранскую и католическую мессу. Одно очевидно: Розанов был искренним и религиозным в смысле потребности любви к Богу. «Бог взял концы вещей и связал в узел — не развязываемый. Распутать невозможно, а развязать — все умрет».

«Розанов умер как добрый христианин, — пишет Н. О. Лосский. — Перед смертью его сердце преисполнилось радостью от Воскресения Христова. Несколько раз Розанов приобщался, и над ним совершали церковный обряд соборования» (В. В. Розанов: pro et contra: В 2 т. СПб.: РХГИ, 1995. Т. 1. С. 257). Свящ. Павел Флоренский описывает последние дни и погребение В. В. Розанова в письме к М. В. Нестерову: «Много раз приобщался и просил его соборовать, он нашел тут свящ. о. Павла себе по нутру... Когда увиделся с ним в последний раз, за несколько часов до смерти, то В. В. встретил меня смутно — уже прошептаннами словами: “Как я был глуп, как я не понимал Христа”... похоронили его бок о бок с К. Леонтьевым, его наставником и другом...» (В. В. Розанов: pro et contra: В 2 т. СПб.: РХГИ, 1995. Т. 1. С. 258—259).

Статья «Русская церковь» имеет драматическую историю. В Примечаниях Е. Барабанова к публикации 1990 г. приводится следующая историческая справка.

Сергей Платонович Каблуков (1881—1919), бывший доверенным лицом Розанова в деле издания «Русской церкви», 6 октября 1909 г. записал в дневнике: «Сегодня узнал, что на вышедшую сегодня в свет книгу В. В. Розанова “Рус. цер.” Главное Управление по делам печати наложило арест. Всего напечатано 3600 экз. В. В. чрезвычайно расстроен этим арестом, тем более, что и для него, и для меня арест является вполне неожиданным. Только по догадке могу думать, какие именно места послужили поводом для ее конфискации» (РО ГПБ). Последующее обращение Розанова в суд превратилось в долгую тяжбу. Из «Апелляционной жалобы» в Санкт-Петербургскую судебную палату Сергея Аркадьевича Андреевского (1847—1918) — присяжного поверенного, литературного критика и поэта, друга В. В. Розанова — легко восстанавливаются главные линии аргументации суда и писателя: «Приговором С. -Пет. Окружного Суда от 8/22 января с. г. постановлено уничтожить брошюру Розанова “Православная церковь”. Истребляя этот

глубокий и разительный по своей искренности труд Розанова, Суд опирается на 73 ст. Угол. Улож. Статья эта преследует за *Богохуление и поношение* предметов веры, с целью произвести соблазн. Но ничего подобного в брошюре Розанова нет. Есть резкие нападки на исполнителей и толкователей Св. Писания, на искажителей Библии, на обер-прокуратуру при Св. Синоде, на всех людей, ходящих под Богом, но отнюдь не на Бога и не на религию, которую автор отстаивает всею силою своего сердца, быть может, глубже и любовнее всех современных писателей. Странно даже подозревать требуемое законом намерение “произвести соблазн” у автора, говорящего, что “при всем понимании недостатков официальной Церкви, — ее больно критиковать, хочется все ей простить, со всем примириться и умереть все-таки православным даже при отрицании всего Православия”. С изданием закона о свободе совести критика вероисповеданий, отрицание Православия (хотя бы даже целиком, а не почти) и отрицание самого Бога — не преследуются. Атеистические воззрения свободно допускаются в печати. Воспрещаются только ругательства и поношение Святыни. Страстно ищущий религиозного света Розанов сознает, что, быть может, кое-где, в двух-трех фразах он допустил невоздержанность слога, обронил некоторые слова, режущие ухо, в пылу негодования на *практику христианства*, — и он просил Суд ограничиться вычеркиванием всех вырвавшихся у него неудобных выражений. Но Суд оставил эту просьбу без всякого внимания и даже не упомянул о ней в своем приговоре, хотя прошение Розанова было препровождено Председателем Суда в 9-ое отделение ко дню разбирательства и решения. Повсеместное ослабление христианства — факт общеизвестный. Вся печать открыто говорит о предстоящем кризисе в религиозных верованиях людей. Розанов указывает на упадок не только православия, но также католицизма и лютеранства. И это суцая правда, к которой, впрочем, громадное большинство интеллигенции относится с полным равнодушием. И вот, в эту пору пессимизма и безверия является настоящая брошюра. Если в ней и заключается *критика* некоторых догматов христианства, то она не имеет ничего общего с тем *отрицанием* христианства, какое мы находим в произведениях Ренана и Фейербаха, разрешаемых судебной практикой и цензурой к свободному обращению в публике. У Розанова, напротив, всюду сквозит *отчаянная попытка* спасти христианство, очистив его от софистических толкований, и приблизить Церковь к жизни. Основной текст приговора состоит из цитат. Но они вовсе не соответствуют окончательному выводу суда. Каждый чуткий читатель, пробегающий эти цитаты, найдет в них жажду веры, встречу в них свои собственные думы и чувства, выраженные с яркостью и силою, превышающими обыденные средства человеческой речи. Нельзя уничтожать столь выдающееся произведение мысли, без твердой опоры в законе и даже вопреки ясным требованиям законодателя. Поэтому я прошу Судебную Палату приговор Суда отменить и допустить брошюру Розанова к продаже за исключением, быть может, тех немногих строк, которые Палата сочтет почему-либо неудобными» (ЦГАЛИ).

Книга была освобождена от ареста по приговору Санкт-Петербургской судебной палаты от 14 октября 1910 года: «Судебная палата, вновь рассмотрев дело, постановила отменить постановление об изъятии и уничтожении книги и допустить к обращению, при условии исключения некоторых мест» (Речь. 1910. 15 ноября). Свои впечатления от суда Розанов изложил в статье «Как торжествует русский национализм?» (Новое Время. 1911. 25 октяб-

ря). Из откликов на статью «Русская церковь» следует выделить: Без подписи. Социальное значение Русской Церкви по мнению Розанова // Странник. 1906. № 2. С. 272—273; Без подписи. О канонической несвободе // Церковный вестник. 1906. № 4. С. 638—640; Христианин. Неотложная нужда // Церковно-общественная жизнь. 1906. № 47. С. 1549—1550; *Прот. Н. Дроздов*. Чему верить? // К. 1911. 21 апреля; *Прот. Н. Дроздов*. Мало ясности // К. 1911. 14 и 15 мая; *Б. В.* // Былое. 1906. № 7. С. 318.

Сочинения: (совр. изд.): Мысли о литературе. М., 1989; Собр. соч.: В 2 т. М., 1990; О себе и жизни своей. М., 1990; Религия. Философия. Культура. Собр. соч. М., 1994—1995. [Т. 1—6]; Собр. соч.: Около церковных стен. М., 1995. Уединенное. М., 1990.

Литература о В. В. Розанове: В. Розанов: pro et contra: В 2 т. СПб.: РХГИ, 1995; *Курдюмов М.* О Розанове. Париж, 1929; *Синяевский А. Д.* «Опавшие листья» В. В. Розанова. Париж, 1982; *Николюкин А. Н.* Василий Васильевич Розанов. М., 1990; *Фатеев В. А.* В. В. Розанов: Жизнь. Творчество. Личность. Л., 1991; *Носов С. Н.* В. В. Розанов: Эстетика свободы. СПб., 1993; *Пишун С. В.* Социальная философия В. В. Розанова. Владивосток, 1993; *Пишун В. К., Пишун С. В.* «Религия жизни» В. Розанова. Владивосток, 1994.

А. В. Ельчанинов, П. А. Флоренский

Православие

Впервые статья опубликована в кн.: [*Ельчанинов А. В.*] История религии. М., 1909. С. 161—188 — в качестве главы, написанной совместно П. А. Флоренским и А. В. Ельчаниновым. Печатается по: *Священник Павел Флоренский*. Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 638—662. В настоящей публикации частично использованы комментарии к этому изданию текста. Авторы занимают проблема выражения в русском православии черт и характера русского народа. Интересно сравнить этот текст с более поздним текстом Флоренского «Записка о православии» (1923 г.), публикуемым в настоящем издании.

Ельчанинов Александр Викторович, прот. (1881—1934). Родился в городе Николаеве. Учился в Тифлисской гимназии вместе с П. Флоренским и В. Эрном. Окончил исторический факультет Санкт-Петербургского университета, учился в Московской духовной академии, откуда был призван на военную службу, после которой в академии не вернулся, стал директором гимназии в Тифлисе. Еще в Санкт-Петербурге сблизился с представителями литературно-художественной интеллигенции (в частности с Вяч. Ивановым), участвовал в Религиозно-философских собраниях. Его старший друг и впоследствии духовный отец С. Н. Булгаков вспоминает о Ельчанинове в эти годы: «Это было светское пастырство, проповедь веры среди одичавшего в безбожии общества? и ей отдавался он, будущий пастырь, ранее своего пастырства... Имя его должно быть вписано в историю нашего церковного просвещения, как и новейшего движения христианской мысли в России». С 1905 года — секретарь Московского религиозно-философского общества имени Вл. Соловьева. Покинул Россию в 1921 году, был учителем во Франции, в Ницце, и в 1926 г. по совету о. Сергия Булгакова принял сан священства. О его пастырском служении проф. В. Ильин говорил: «Его личность

просияла в священстве, которое развязало и раскрыло все заложенные в нем возможности». Руководил Русским студенческим христианским движением, отдавал этому движению душу и педагогический талант.

Сочинения: История религии. М., 1909; Записи. Париж, 1935 (переизд. 1990, 1992 и др.).

Литература об А. В. Ельчанинове: Памяти о. Александра Ельчанинова. Париж, 1935.

О Флоренском П. А. см. примечания к статье Флоренского «Записка о православии» в наст. издании.

Нижеследующие примечания А. Т. Казаряна, написанные для собр. соч. П. Флоренского, публикуются с незначительными изменениями.

¹ «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мк. 5, 3).

² *Апостольская Церковь* — в узком смысле это имя относится к Церкви во время жизни и деятельности двенадцати апостолов, первых учеников Иисуса Христа; в широком — обозначает единство Церкви, верность переданному через апостолов учению Иисуса Христа и преданию, их неизменность, а также непрерывность церковной традиции, выражающуюся в преемстве даров Св. Духа, посредством таинства рукоположения.

³ *Аз* — название буквы «а» в древнерусской кириллице. Исправление богослужебных книг во времена патриарха Никона (середина XVII в.) привело к изъятию союза «а» из второго члена Символа Веры («рожденна, а не сотворенна»). Специально о различных редакциях славянского перевода Символа Веры см.: *Гезен А. История славянского перевода символов веры. СПб., 1884. Из высказываний о старообрядчестве о. Павла Флоренского нам известно о его уважительном отношении к старообрядцам, которые были готовы принять смерть за единый аз. В личном экземпляре напечатанной в журнале «Новый путь» (1903 г. № 8) статьи «О суеверии» рукой Флоренского зачеркнуто слово «раскольниками» и надписано карандашом «старообрядцами». Далее в этом предложении следует: «...не говорите лишнего». «А молясь, не говорите лишнего, как язычники, ибо они думают, что в многословии своем будут услышаны» (Мф. 6, 7).*

⁴ *Гарнак. А. Сущность христианства. М., 1907. С. 220.*

⁵ Об этом специально писал Николай Афанасьев в книге «Церковь Духа Святого» (Париж, 1971. С. 12—18).

⁶ *Стюглов // Российское законодательство X—XX веков. М., 1985. Т. 2. С. 309—310.*

⁷ Там же. Т. 2. С. 370.

⁸ Авторы приводят несколько цитат из XVII лекции «Курса русской истории» В. О. Ключевского (см.: *Ключевский В. О. Соч.: В 9 т. М., 1987—1990. Т. I. С. 315—316*). В последней цитате опущено несколько слов. Приводим ее полностью: «Великоросс часто думает надвое, и это кажется двоедушием. Он всегда идет к прямой цели, хотя часто и недостаточно обдуманной, но идет, оглядываясь по сторонам, и потому походка его кажется уклончивой и колеблющейся. Ведь лбом стены не прошибешь, и только вороны прямо летают, говорят великорусские пословицы» (Там же. Т. I. С. 316).

⁹ Цитата из работы Хомякова «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу брошюры г. Лоранси (1853)»

(*Хомяков А. С.* Соч. М., 1900. Т. 2. С. 61). В тексте Хомякова — «Духом Божиим», а не «Духом Святым».

¹⁰ Стоглав // Российское законодательство X—XX веков. Т. 2. С. 307.

¹¹ *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. I—3. М., 1865—1869. Т. 3. С. 763.

¹² Там же. Т. 3. С. 763—764.

¹³ «Иисус говорит ей: не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему; а иди к братьям Моим и скажи им: восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, к Богу Моему и Богу вашему» (Ин 20, 17).

¹⁴ «Нам подобает только сострадать Ему» (*Паскаль Б.* Мысли о религии / Пер. С. Долгова. М., 1892. С. 180).

¹⁵ *Победоносцев К. П.* (1827—1907) — обер-прокурор Святейшего Синода, юрист и публицист. Данную цитату найти не удалось. В статье «Церковь» Победоносцев писал: «Но у кого не шевелится в душе вопрос: как же быть на свете и в церкви мытарям и блудницам, тем, которые, по слову Христову, предваряют нередко церковных праведников в Царствии Божиим?» (Московский Сборник. Издание К. П. Победоносцева. М., 1896. С. 201).

¹⁶ *Волжский* (Глинка) Л. С. (1878—1940) — публицист и литературный критик. В «Вопросах религии» (Вып. второй. М., 1908. С. 123—192) опубликована статья Волжского «Жизнь Ф. М. Достоевского и ее религиозный смысл».

¹⁷ В приведенном отрывке из рассказа Н. Лескова «На краю света» после слов «к мальчонке подполз» следует «в душе хлада тонка» и далее по тексту (см.: *Лесков Н. С.* Собр. соч.: В 12 т. М., 1989. С. 348).

Е. Н. Трубецкой

Старый и новый национальный мессианизм

Текст реферата, прочитанного на собрании Московского Религиозно-философского общества 19 февраля 1912 года, впервые был опубликован в журнале «Русская мысль» (1912. № 3. С. 82-102). Публикуется по: *Новый мир.* 1990. № 7 (ред. и примеч. Александра Носова).

Трубецкой Евгений Николаевич, князь (1863—1920) — религиозный философ, правовед, публицист и общественный деятель, инициатор и участник книгоиздательства «Путь» (1910—1917). Окончил юридический факультет Московского университета, с 1892 г. — профессор философии Киевского, а с 1906 г. — Московского университетов. Близкий друг В. С. Соловьева, автор двухтомной монографии «Миросозерцание Вл. С. Соловьева» (1913), которая является одним из самых обстоятельных исследований его творчества, инициатор создания религиозно-философского общества памяти В. Соловьева. Князь Трубецкой — член Государственного совета с 1907 по 1908 гг., один из основателей «Союза мирного обновления», видный деятель российской либеральной движения, в течение четырех лет был редактором журнала «Московский еженедельник» (1906—1910) — печатного органа русских либералов, где опубликовал около трехсот передовых ста-

тей — откликов на самые горячие события тех лет. Он критиковал и «черного зверя» (реакцию) за неуступчивость, и не менее гневно «красного зверя» (революцию) за всепоглощающее разрушение. Октябрьскую революцию Трубецкой не принял. В годы гражданской войны — один из идеологов белого движения. Интересно отметить пророческие предостережения Е. Н. Трубецкого: «Самая опасная черта современности заключается в том, что кодекс междоусобной войны, привитый нам большевиками, стал обычным; его усвоили не только взрослые, но и дети. Распатанность всех нравственных правил, разнузданное своеволие, привычки к хищению и жестокость — таково ядовитое наследие смутной эпохи, которое оставит свои следы в душе народной на многие годы. Черты большевистского типа сохраняются в русских администраторах, военных и общественных деятелях из черносотенцев даже в то время, когда о большевиках в собственном смысле мы забудем и думать» (*Трубецкой Е. Н.* Из путевых заметок беженца // Архив русской революции. Берлин. 1926. № 18. С. 205). Е. Н. Трубецкой умер при эвакуации Добровольческой армии.

Будучи глубоко религиозным, церковным человеком, мечтающим о созерцательной жизни, Трубецкой прожил жизнь, полную общественного служения, которое принимал как послушание. Он всего себя отдавал студентам: в Ярославле, Киеве, Москве; деятельно участвовал в работе калужского земства; выступал и на религиозно-философских собраниях, и на съездах кадетской партии; накануне февраля 1917 года заседал в Государственном совете, а после революции был избран товарищем председателя Всероссийского Поместного Собора по восстановлению патриаршества.

В своей научно-философской и публицистической деятельности Е. Н. Трубецкой стремился освободить философию всеединства от присущих ей элементов пантеизма и эволюционизма, и тем приблизить ее к традиционному церковному православию. Эта позиция определила решение им вопроса о национальном мессианстве, которое он противопоставлял национальному миссианству. Если поначалу Е. Трубецкого привлекали взгляды В. Соловьева на Россию как на теократическую страну — они представлялись ему выражением славянофильской концепции русского мессианизма, — то позднее он понял внутреннее противоречие этой мессианской доктрины.

Трубецкой утверждал, что смысл жизни может быть найден в человеческой культуре, которая помимо других ценностей содержит в себе ценности вечные. По его мнению, Воплощение Христа выражает основную задачу человеческой культуры, ибо человек призван осуществить божественное начало в жизни; другими словами, *Богочеловечество* есть *imprimatur* Бога данной человеческой культуры. Е. Трубецкой принимает второе пришествие Христа со всей серьезностью. «Конец мира есть второе и окончательное пришествие в мир Христа Богочеловека: это — не простое прекращение мирового процесса, а достижение его цели... Пришествие Христово означает полное преобразование всего человеческого и мирского в Божеское и Христово... Второе пришествие Христово, как акт окончательного объединения двух естеств во всем человечестве и во всем космосе, есть действие не только Божеское и не только человеческое, а Богочеловеческое» (*Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни // Слово. Берлин, 1922. С. 211—212). Воспринимать это следует не фаталистически, а динамически. Т. е. человеку нельзя просто пассивно ждать второго Пришествия, он должен принимать активное участие в делах общества и мира и быть готовым к возвращению Христа. Действительная

проблема, стоящая перед христианином, есть не столько умение различать между абсолютным добром и абсолютным злом, сколько его отношение к относительным ценностям, которые играют важную роль в человеческой культуре.

Е. Трубецкой знал, что у многих христиан в России есть тенденция относиться пассивно к войне и хаосу в человеческом обществе, потому что, с их точки зрения, нынешний мировой порядок относительный и преходящий. Трубецкой не отрицал этого довода, но считал, что отвергать нынешний порядок и его относительные ценности было бы роковой ошибкой с христианской точки зрения. Он утверждает, что христианин должен считать государство, общество и человеческую культуру положительными ценностями, хотя они и *относительные*; поэтому обязанностью христианина является защита этих относительных ценностей. «Создавая относительные ценности, человек, сам того не замечая, делает нечто другое, неизмеримо более важное: он определяет себя самого, выковывает тот свой человеческий образ, который либо перейдет в вечную жизнь, либо станет добычей второй смерти» (Трубецкой Е. Н. Смысл жизни // Слово. Берлин, 1922. С. 281).

По Трубецкому, положительное признание относительных ценностей вполне согласуется с религиозным максимализмом. Из этого он заключал, что государство должно считаться положительной ценностью и что каждый христианин обязан его защищать. «Чем сильнее и настойчивее попытки превратить его в царство «зверя, выходящего из бездны», тем больше мы, христиане, должны стремиться удержать государство в наших руках, сделать его служебным орудием в борьбе против звериного начала в мире» (Там же. С. 276). Такой подход включает в себе опасную идею цезарепапизма. Вместо государства-церкви может получиться церковь-государство. Главная задача церкви — быть свидетельством о Христе и Его правде, не пытаясь «контролировать» общество, даже посредством христианских принципов. Эта дилемма стояла перед Церковью в течение всей ее долгой истории и никогда не была разрешена удовлетворительным образом.

Е. Трубецкой рассматривал вопрос о смысле жизни как онтологическую, а не психологическую проблему. Он утверждал, что смысл жизни не может открыться индивидуальному сознанию и должен быть независим от него. Это заставило его выдвинуть понятие об «Абсолютном сознании», которое он назвал «Всеединым сознанием». Это сознание видит все *разу* в один миг, т. е. оно — *Всеведение* и *Всевидение*. Для него «...безусловное сознание — вот та необходимая точка опоры, которая предполагается всяким нашим субъективным антропологическим сознанием» (Там же. С. 21).

«Всеединое сознание» есть абсолютный синтез, т. е. оно включает в себя и временное, и вечное без всякого различия между ними. Это различие существует только для человека. «Отличие всеединого ума от нашего, человеческого, заключается прежде всего — в полноте этого ума, объемлющего все и тождественного с истиною всего» (Там же. С. 28).

Сочинения: Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Миросозерцание блаженного Августина. М., 1892; Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Идея божественного царства в творениях Григория VII и публицистов — его современников. Киев, 1897; Философия Ницше. Критический очерк. М., 1904; Лекции по истории философии права. М., 1907; Социальная утопия Платона. М., 1908; Миросозерцание Вл. Соловьева: В 2 т. М., 1913; Метафизические предполо-

жения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917; Смысл жизни. М., 1918 (переизд. — М., 1994); Энциклопедия права. М., 1919 (переизд. — СПб., 1998); Умозрение в красках. М., 1915 (переизд. — М., 1990); Два мира в древнерусской иконописи. М., 1916; Россия в ее иконе // Русская мысль. 1918. Кн. I и II); Три очерка о русской иконе. Париж, 1951 (переизд. М., 1991); Избранные произведения. Ростов-на-Дону, 1998; Избранное. М., 1995.

К публикации настоящего реферата в «Новом мире» А. Носов прилагает следующий комментарий. «В декабре 1911 года Трубецкой, присутствуя в Калуге «на заседании школьной комиссии и санитарного совета по животрепещущему вопросу о постройке школы» в его уезде (письмо к Морозовой. — ОР ГБЛ. Ф. 171, к. 7, ед. хр. 1в, л. 23), сильно простудился, переехал в Москву и длительное время провел в постели. Среди книг, присланных ему Морозовой, оказалась и новая книга Н. А. Бердяева «А. С. Хомяков» (М.: Путь, 1912). «Читал с величайшим удовольствием Бердяева о Хомякове. Очень недурно написано». Через несколько дней он сообщает Морозовой, что собирается «писать рецензию на книгу Бердяева о Хомякове, рекомендовать книгу читателю, но кстати и восстать против русского “мессианизма”» (Там же. Л. 38, 41). Работа очень увлекла Трубецкого, поскольку в ней затрагивались вопросы, недавно обдуманые в связи с соловьевской «теократией»: выходила «не рецензия для газеты, а большая и боевая статья для журнала», в которой вскрывались «разногласия правого и левого крыла “Пути” по всей линии» (Там же. Л. 47). Однако и этот вариант не удовлетворил автора: «Статью я решил переделать в более основательную переработку вопроса о мессианизме», — пишет он Морозовой в начале 1912 года, для чего просит срочно прислать ему книгу С. Н. Булгакова «Два града» (М.: Путь, 1911) (Там же. Ед. хр. 2а, л. 2, 4). В течение десяти дней Трубецкой «совершенно раскассировал прежнюю статью, сделал одну очень большую... Это уже не критика Бердяева, а рассуждение о мессианизме вообще» (Там же. Л. 20). О дискуссии, возникшей при чтении реферата в Религиозно-философском обществе, дает представление письмо к Морозовой от 26 февраля того же года. «Батюшка, мне возражавший, нашел, что я победоносно опроверг “мессианизм”. Но он недоволен тем, что для меня православие — только часть христианства и не исчерпывает его полноты. В этом основной корень разномыслия с Булгаковым. На дому он говорил мне, что в православии — вся истина и что протестантизм — профессорская религия, от чего я отскочил как ошпаренный... В дальнейшем узкий конфессионализм будет еще менее мною удовлетворен» (Там же. Л. 27). Ср. статью С. Н. Булгакова «Профессорская религия» в сб.: Тихие думы. М., 1918.

¹ Здесь имеется в виду кн.: *Бердяев Н. А.* Алексей Степанович Хомяков. М.: Путь, 1912.

² «Курс русской истории» (М.: Синодальная типография, 1904—1910. Ч. 1—4). Ч. 2, лекция XXVI. Собр. соч. Т. III. С. 383.

³ Цитата из стихотворения А. С. Хомякова «России» (1839). См.: *Хомяков А. С.* Стихотворения и драмы. Л., 1969. С. 112.

⁴ М. речи кн. Мышкина в «Идиоте» (ч. 4, гл. VII) и Шатова в «Бесах» (ч. 2, гл. I, VII).

⁵ См. статью Е. Н. Трубецкого «Крушение теократии в творениях Соловьева» (Русская мысль. Январь. 1912).

⁶ Заключительная строфа стихотворения В. С. Соловьева «Панмонголизм» (1894), в которой переосмысливается изречение старца Филофея «Москва — *третьей Рим**, четвертому — не бывать».

⁷ Булгаков С. Н. Два града. М.: Путь, 1911. Т. II. С. 240.

⁸ Подлинное выражение С. Н. Булгакова (Два града. Т. II. С. 290).

⁹ Два града. Т. II. С. 290.

¹⁰ Там же. С. 298—299.

¹¹ Там же. С. 298.

¹² Там же. С. 299.

¹³ Там же.

¹⁴ Бердяев Н. А. А. С. Хомяков. М.: Путь, 1912. С. 209.

¹⁵ Там же. С. 178.

¹⁶ Там же. С. 151.

¹⁷ Там же. С. 210.

¹⁸ Там же. С. 245—246.

¹⁹ Это тем более странно, что в других местах той же книги о Хомякове он восстает против чрезмерной узости славянофильского национализма (*Прим. автора*).

²⁰ Бердяев Н. А. А. С. Хомяков. М.: Путь, 1912. С. 220.

²¹ Там же.

²² Ср.: «Итак, если скажут Вам: “Вот, Он в пустыне”, — не выходите; “вот, Он в потаенных комнатах”, — не верьте...» (Евангелие от Матфея, 24, 26).

²³ Персонаж стихотворения Н. А. Некрасова «Влас».

²⁴ Т. е. у апостола Павла, который учил, что «нет различия между Иудеем и Еллином, потому что один Господь у всех» (Рим. 10, 12).

²⁵ Бердяев Н. А. А. С. Хомяков. М.: Путь, С. 94.

²⁶ Любимое сравнение Соловьева в минуты отчаяния и гнева (*Прим. автора*).

²⁷ «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» — последняя книга Вл. Соловьева, ознаменовавшая его отказ от идеи теократии.

²⁸ Иоанн, кардинал Барджонини, профессор Пауль — персонажи «Повести об Антихристе» — заключительной части «Трех разговоров» Вл. Соловьева.

Н. Н. Глубоковский

Православие по его существу

Первая публикация: американский журнал «The Constructive Quarterly» / Ed. by Silas McBee. Vol. I. N 2: June 1913. P. 282—305 (на английском языке, в переводе магистра богословия, профессора Королевской Коллегии в Лондоне Н. В. Орлова). Трактат был специально написан для «The Constructive Quarterly». Печатается по первопубликации на русском языке: журнал С.-Петербургской Духовной Академии «Христианское чтение» (1914. Январь. С. 3—22).

Глубоковский Николай Никанорович (1863—1937) — богослов и историк; воспитанник Московской духовной академии, профессор Св. Писания Нового Завета в Санкт-Петербургской Духовной академии. Магистерская диссертация «Блаженный Феодорит, еп. Киррский» весьма высоко была оценена как российской церковной наукой, так и за рубежом. Участвовал в пересмотре русского перевода Евангелий. С 1905 г. был редактором «Богословской Энциклопедии», основанной А. П. Лопухиным (в 1911 г. издание было приостановлено). Докторская диссертация «Благовестие св. ап. Павла по его происхождению и существу» (1897) была развернута в одноименный трехтомный труд (1905, 1910, 1912). Принимал участие в работе Предсоборного Присутствия, в котором занимался вопросами духовных школ. В 1919—1921 гг. преподавал в Богословском институте; в августе 1921 г. эмигрировал. С 1923 по 1937 гг. — профессор богословского факультета университета имени св. Климента Охридского в Софии (Болгария).

Сочинения: Развод по прелюбодеянию и его последствия по учению Христа Спасителя. СПб., 1895; Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу, 3 т. (1905—1912); Благовестие христианской свободы в послании апостола Павла к Галатам (1902); Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Изд-во Свято-Владимирского братства, 1992 (первое издание в Варшаве в 1928 г.); большое количество статей и рецензий.

¹ В 1870 г. Османское правительство разрешило восстановить национальную Болгарскую Церковь на правах автономного экзархата, а Константинополь квалифицировал это как раскол. Болгарская Церковь получила автокефалию только в 1945 г. (признание со стороны Константинопольского патриархата). В 1953 г. митрополит Софийский получил титул патриарха, но только в 1961 г. это было признано Константинополем.

² См. в словаре *Третий Рим**.

³ Поставляемый во епископа. Поставление во иерея или диакона также называется хиротонией (рукоположением).

⁴ Эта дата, весьма распространенная прежде, вызвала в конце прошлого века серьезные возражения. В наши дни «Торжество православия» вполне обоснованно датируют 11 марта 843 года (см.: *Васильев А. А.* Византия и арабы. Политические отношения Византии и арабов за время аморийской династии. СПб., 1900. Прилож. С. 142—146; О годе восстановления Православия // Православная богословская энциклопедия под редакцией А. П. Лопухина. Пг., 1902. Кол. 394—395; Примечание А. Бриллиантова на с. 578 четвертого тома «Лекций по истории древней Церкви» проф. В. В. Болотова. Пг., 1918).

⁵ Здесь уместно вспомнить слова известного философа — профессора В. Н. Карпова († 1867), который по случаю пятидесятилетия С.-Петербургской Духовной Академии свидетельствовал, что «она не сделала ни шагу от сокровищницы богооткровенного учения, что этот светильник православной истины в продолжение пятидесятилетнего своего свечения не сдвинул с места никакою силою враждебных идей суетумудрия или иноверия, но твердо стоит на незыблемом камени исповедания своего. И в настоящий день [вторник 17 февраля 1859 г.] Академия воздвигает хоругвь торжества не во имя прогресса, а напротив — во имя неотступного своего пребывания в недре

православной Церкви, на страже апостольских и отеческих вероопределений» (Пятидесятилетие С.-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1859. С. 36).

⁶ Слова из последования Торжества Православия.

Е. Е. Голубинский

О реформе в быте русской церкви

Печатается по: На запросы духа. М., 1914.

Голубинский Евгений Евстигнеевич (1834—1912) — историк русской церкви, профессор Московской духовной академии, академик Петербургской АН (1903).

Голубинский поступил в Московскую академию из костромской семинарии в 1854 г. Еще в ранней молодости он намеревался работать в области церковной истории без идеологических ограничений. Значительное влияние оказал на Голубинского А. В. Горский. Ученый-подвижник, руководитель Московской духовной академии, Горский умел собирать вокруг себя талантливых молодых людей и во многом являл им пример для подражания. За время учебы Голубинский превосходно овладел новозаветным языком, освоил новогреческий. В 1872—1873 гг. он побывал в командировке на греческом Востоке. Эта поездка дала Голубинскому преимущества, которых до тех пор, да и позднее, не имел ни один историк русской церкви. Киевский, или домонгольский, период истории церкви в русских источниках засвидетельствован слабо. При помощи сведений о церковных порядках и обычаях Византии Голубинский дешифровал многие ранее малопонятные известия и заметки. Благодаря знаниям по истории Византии, он замечательно написал историю управления, историю монашества и другие отделы церковной истории. Человек серьезной учености, Голубинский отличался юношеской прямоотой и в жизни, и в научных суждениях. Он всегда говорил только то, о чем сообщали документы. Отсюда его дерзкие построения, смелое обращение с популярными легендами (о св. апостоле Андрее, о св. князе Владимире и др.), а также необычные для церковной среды отзывы о столпах нашей церковности. Все это создало Голубинскому популярность среди студентов. В 1867 г. Голубинский завершил труд «Константин и Мефодий, апостолы славянские». В рукописи работа была представлена в Академию наук. На основании отзыва Срезневского она была удостоена полной Уваровской премии, но разрешения цензуры на публикацию не последовало. В 1871 г. появился «Краткий очерк истории православных церквей — болгарской, сербской и румынской». В 1880 г. вышел первый том «Истории Русской Церкви». Стоит внимания тот факт, что деньги на издание книги Голубинскому, не располагающему тогда средствами, предоставил митрополит Макарий (Булгаков). В исследовательской работе они были конкурентами. Митрополит Макарий к тому времени выпустил уже несколько томов своей «Истории русской церкви». Понимая, что серьезное, с привлечением новых фактов, исследование Голубинского практически обесценивает его собственную работу, митрополит тем не менее предоставил необходимые средства. Голубинский получил степень доктора и, несмотря на отзыв-донос председателя учебного комитета, протоиерея Парвова, был утвержден в этой сте-

пени Синодом. С кончиной митрополита Макария, последовавшей вскоре за этими событиями, Голубинский остался беззащитным. В 1883 г. К. П. Победоносцев запретил опубликование адреса со стороны профессоров по случаю 25-летнего юбилея преподавательской деятельности Голубинского. Первая половина 2-го тома «Истории» смогла выйти в свет только через двадцать лет — в 1900 г. Произошло это благодаря содействию Общества истории и древностей Российских. Общество переиздало также обе половины первого тома, с исправлениями, в 1900 г. и 1904 г. Постепенно отношение Победоносцева к Голубинскому изменилось. Представилась возможность напечатать написанную двадцать лет назад вторую половину 2-го тома «Истории». Однако работа, столько лет лежавшая в ящике, требовала поправок, на которые у 70-летнего ученого не хватило сил. Она была издана уже в качестве посмертного труда в «Чтениях Общества истории и древностей Российских». В 1906 г. Голубинский окончательно потерял зрение. Последней работой, которую ученый видел своими глазами, был атлас к его «Истории», изданный в 1906 г.

Сочинения: Краткий очерк истории православных церквей — болгарской, сербской и румынской. М., 1871; История канонизации русских святых. М., 1894 (1903); К нашей полемике со старообрядцами. М., 1892 (1905); Преп. Сергей Радонежский. М., 1892 (1909); История русской церкви: В 2 т. 1880—1900 (М., 1997, 1998).

Литература о Е. Е. Голубинском: некролог в январской книге «Богословского вестника», 1912; *Смирнов С. И.* Е. Е. Голубинский // ЖМНП. 1912; *Приселков М. Д.* Памяти Е. Е. Голубинского // ИОРЯС. Т. 17. Кн. 2.

Е. Н. Трубецкой

О христианском отношении к современным событиям

Речь, произнесенная на заседании Религиозно-философского общества памяти В. С. Соловьева 15 (28) апреля 1917 года, впервые была опубликована: Русская свобода. Пг., 1917. № 5. С. 3—8. Печатается по: Новый мир. 1990. № 7 / Ред. и примеч. Александра Носова.

Об авторе см. комментарий к статье Е. Н. Трубецкого «Старый и новый национальный мессианизм» в настоящем издании.

¹ I Ин. 5, 21.

² 29 февраля по юлианскому календарю.

³ Ин. 12, 32.

⁴ Евангельский сюжет о Марфе, «заботящейся и суетящейся о многом», и Марии, «избравшей благу часть» (Лк. 10, 38—42), нередко использовался для различения духа Западного и Восточного христианства (см., например, у Н. В. Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями»).

⁵ В статье «Спор о справедливости» (1894) (см.: *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 509).

⁶ Мф. 6.33.

⁷ Ин. 15.13.

Л. П. Карсавин

О сущности православия

Впервые: Проблемы русского религиозного сознания. Берлин, 1924. С. 139—211. Печатается по: *Карсавин Л. П.* Сочинения. М., 1993. С. 359—402.

Карсавин Лев Платонович (1881—1952) — русский философ и историк-медиевист, один из создателей исторической антропологии, которую в последние годы чаще называют культурной историей. В 1906 г. с золотой медалью окончил историко-филологический факультет Петербургского университета, ученик И. М. Гревса. Преподавал в Санкт-Петербургском университете и на Высших женских курсах. Начал свой путь ученого с изучения ср.-век. религиозности, ср.-век. культуры (магистерская диссертация: «Очерки религиозной жизни в Италии XII—XIII веков» (1912); докт. диссертация: «Основы ср.-вековой религиозности в XII—XIII вв. преимущественно в Италии» (1915)). В 1918 г., по благословению митрополита Петроградского Вениамина, участвовал в создании «Всероссийского Братства мирян в защиту Церкви». В 1922 г. арестован и выслан за границу на известном «корабле философов», без права возвращения. Жил в Берлине, затем в Париже, преподавал в университетах Западной Европы. Во Франции сблизился с евразийцами, был одним из теоретиков этого движения. В 1926 г. в Париже возглавил работу «Евразийского семинара», прочитал цикл лекций «Россия и Европа», был ведущим автором газеты «Евразия» (ноябрь 1928—сент. 1929). В 1929 г. порвал с евразийством и по приглашению Каунасского университета занял кафедру всеобщей истории; оставался в этой должности после перевода университета в 1940 г. в Вильнюс. Годы войны провел в Литве. В 1944 г. советской властью был отстранен от преподавания в университете. В 1947—1949 гг. был директором Виленского худож. музея. В 1949 г. арестован, приговорен к 10 годам лагеря, отправлен в Абезь (Коми АССР), где скончался 20 июля 1952 г. Важное свидетельство о духовном состоянии Л. П. Карсавина в последние годы жизни в лагере дает книга А. А. Ванеева «Два года в Абези» (Брюссель: Жизнь с Богом, 1990).

Основу философии Л. П. Карсавина составляет метафизика всеединства (понимаемого как триединство), представляющая сотворенное бытие как отражение Божественной троичности. Одним из центральных моментов философии Карсавина является учение о личности. В человеческом сообществе каждая отдельная личность и симфоническая социальная личность есть несовершенное выражение высшей Божественной Личности. Это несовершенство преодолевается через единение с Божественной реальностью как с носителем единства.

Культуру Карсавин понимает историко-антропологически. Она не сводима для него к традиционному пониманию, как воплощение творческого духа избранных. «Во всех своих выражениях культура неповторимо своеобразна, специфична, — пишет Карсавин в «Философии истории», — она по своему преобразует материальную среду, выбирая себе соответствующую, раскрывается в своем материальном бытие, в своем социально-экономическом и политическом строе, в своей эстетике, мировоззрении, религиозности...» Понимаемая таким образом культура — это и определенная фаза всемирно-

исторического развития, и каждое конкретное историческое общество. История человечества есть процесс преодоления и взаимодействия культур. Карсавин не оперирует привычными сегодня терминами «диалог», «диалогичность» культур, но эта мысль является центральной в его рассуждениях о развитии и движении истории: «... полное исчезновение какой-нибудь культуры — явление чрезвычайно редкое, а может быть, и небывалое. Каждая после своей видимой гибели переживает себя в том, что связано с ее вещественными остатками, в ее традициях, продолжающих свое существование в лоне других культур, в памяти-знании их о ней. Для исторического процесса характерно сосуществование ряда культур, иногда в полном расцвете, не только их смена...» Понять культуру — значит раскрыть «идею культуры» — «некоторую основную психическую стихию жизни», обуславливающую историческое развитие и проявляющую себя в практике людей «во всех сферах жизни изучаемой коллективности — от социально-экономических отношений до высот мистико-философского умозрения».

Наиболее плодотворным для понимания культуры и ее специфики Карсавин считал изучение ее религиозных в широком смысле слова (к их числу Карсавин относил также социалистические, коммунистические идеи) качественностей, поскольку в них отражается самоосмысление исторической общности, понимание ею проблем мироздания и собственной идентичности. Человечество — «всеединый, всевременный развивающийся всепространственно субъект» истории. Это определение тождественно по своей сути его концепции культуры как «истории целиком». Применительно к области конкретно-исторической оно означало лишь то, что каждая «коллективность» (социальная группа, общность и т. п.) и каждый относящийся к ней индивид обладают, пользуясь современной терминологией, той общей «картиной мира», той системой ценностей и «умственных привычек», которые моделируют их социальную практику и повседневную жизнь, создавая «всеединство», и определяют неповторимость их времени, эпохи как истории культуры.

Сочинения: Очерки религиозной жизни в Италии XII—XIII вв. (1912); Монашество в Средние века (1912); Основы средневековой религиозности XII—XIII вв., преимущественно в Италии (1915); Культура Средних веков (1918); Восток, Запад и русская идея (1922); Философия истории (1923); Святые отцы и учителя Церкви. Раскрытие Православия в их творениях (1926); Католичество. Пг., 1919; Культура средних веков. Пг.: Огни, 1919; Религиозно-филос. соч. М., 1992; Философия истории. СПб., 1993; Малые сочинения. СПб., 1994; Святые отцы и учителя церкви: Раскрытие православия в их творениях. М., 1994; Культура ср. веков. Киев, 1995; Введение в историю // Вестник истории. 1996. № 8.

Литература о Л. П. Карсавине: Историк-медиевист Лев Платонович Карсавин (1882—1952). М., 1991; *Ястребицкая А. Л.* Историк культуры Лев Платонович Карсавин: У истоков истор. антропологии в России // Диалог со временем. Историк в меняющемся мире. М., 1996; *Хоружий С. С.* Карсавин и де Местр // Вопросы философии. 1989. № 3.

¹ Введение к «Основам средневековой религиозности». СПб., 1915; Введение в историю (Теория истории). Пг., 1921. Высказываемые далее мысли с большею полнотою развиты в брошюре «Восток, Запад и Русская идея»

(Пг., 1922). Философское обоснование некоторых из представленных здесь догматических положений дано в статьях: «О свободе» и «О добре и зле» в № 1 и № 3 журнала «Мысль» (Пг., 1922). См. также: Диалоги. Берлин, 1923; Философия истории. Берлин, 1923.

² *Гроссмейстер Мальтийского Ордена Павел — Павел I Петрович* — российский император с 1796 по 1801 гг., в начале царствования которого появилась «Конвенция, заключенная с Державным Орденом Мальтийским и его Преимуществом Грос-Мейстером, — об установлении сего Ордена в России». 29 ноября 1798 г. в Петербурге состоялась торжественная церемония интронизации Павла I — российский император возглавил одну из древнейших рыцарских корпораций — Иерусалимский, Родосский и Мальтийский державный военный орден госпитальеров Святого Иоанна.

³ *Александр I Павлович* (12.12.1777—19.11.1825) — на императорском престоле с 11.03.1801.

⁴ Тентетников — персонаж романа Н. В. Гоголя «Мертвые души» (т. 2).

⁵ Спасение душ (*лат.*)

⁶ Общение света и тьмы (*лат.*), См.: 2-е Коринфянам 6, 14 — «Какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света с тьмою?»; «*quae societates luci ad tenebras?*»

⁷ *Сервиллизм* (от *лат. servire* — «служить») — угодничество.

⁸ Наиболее здравая часть собрания (*лат.*).

⁹ Мистическое Тело Христа.

¹⁰ Профессия, род занятий (*нем.*).

В. В. Зеньковский

Православие и культура

Текст Предисловия к сб. статей печатается по: Православие и культура / Сост., вступит статья В. В. Зеньковского. Берлин, 1923.

Зеньковский Василий Васильевич, протоиерей (1881—1962) — богослов, философ, психолог, педагог, литературовед. Родился в городе Проскурове, окончил гимназию в Киеве. Учился на естеств.-мат. и ист.-филол. ф-тах Киевского университета. В 1913—14 гг. учился в Германии, Австрии и Италии. В 1915—1919 гг. — профессор психологии Киевского университета. Член Украинского Церковного Собора 1919 года. Один из руководителей Религиозно-философского общества в Киеве. С 1919 г. в эмиграции. С 1920 по 1923 гг. профессор философии Белградского университета; в 1923—1926 гг. директор Педагогического института в Праге. С 1926 г. по 1962 г. профессор Богословского института в Париже. В 1942 г. рукоположен в сан священника. Инициатор создания и бессменный (с 1923 по 1962 г.) председатель Русского студенческого христианского движения. Наибольшую известность получил его фундаментальный труд «История русской философии» (1-е изд. — Париж: YMCA-PRESS, 1948).

В юности охладел к вере, изучал естественные науки и психологию. Под влиянием книг Вл. Соловьева вернулся в лоно Православия. Пришел к понятию «церковного разума», согласно которому метафизическую опору по-

знания нужно искать в Церкви: «Мы приходим к христоцентрическому пониманию знания, т. е. к признанию, что светоносная сила, созидающая разум и регулирующая познавательные процессы, исходит от Христа». Это истолкование знания решительно отвергает принцип «автономии» разума, что требует пересмотра всех принципов современной науки.

Глубоко религиозный мыслитель, Зеньковский считал религию основой культуры. Русская философская мысль, по Зеньковскому, оригинальна и коренится в глубинах православного мирозерцания. Ее развитие шло в направлении все большего уяснения православных оснований. Процесс этот периодически нарушался «вторжением» западной философской мысли. Зеньковский отрицательно оценивает эти «вторжения» с содержательной точки зрения, хотя и не исключает их значения для совершенствования «философской техники».

Тема религиозного осмысления культуры волновала многих русских религиозных писателей. Эту проблему по-своему пытались осмыслить Н. В. Гоголь, поставивший вопрос о возврате культуры к Церкви, П. Я. Чаадаев, Ф. М. Достоевский, славянофилы А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, автор «Философии общего дела» Н. Ф. Федоров и др.; среди немногих церковных писателей это, в первую очередь, архимандрит Феодор Бухарев (см.: «Три письма к Н. В. Гоголю», изданные в 1861 г.), с именем которого связана «самая глубокая и творческая постановка вопроса о “православной культуре”» (Зеньковский В. В. История русской философии. Париж, 1989. С. 321).

Сочинения: Социальное воспитание, его задачи и пути. М., 1918; Психология детства. Лейпциг, 1924 (М., 1996); Русские мыслители и Европа. Париж, 1926 (М., 1997); Дар свободы. Париж, 1928; О чуде. Париж; Варшава, 1929; Очерк идеологии РСХД // Вестник РСХД. 1929; Церковные течения и группировки в Русской Православной Церкви за границей // Вестник РСХД. 1938; Окамененное нечувствие (У истоков агрессивного безбожия) // Православная мысль. Париж, 1951. Вып. VIII; Наша эпоха. Париж, 1952; О мнимом материализме русской науки и философии. Мюнхен, 1956; Н. В. Гоголь. Париж, 1959; Филос. мотивы в рус. поэзии // Вестник РСХД. 1959. № 52, 54, 55; Рус. педагогика в XX в. Париж, 1960; Основы христианской философии. Париж, 1961. Т. 1; 1964. Т. 2; История русской философии: В 2 т. Л., 1991; На пороге зрелости. М., 1992; Апологетика. М., 1992; Проблемы воспитания в свете христ. антропологии. М., 1993; Пять месяцев у власти: Воспоминания. М., 1995.

В. В. Зеньковский

Идея православной культуры

Печатается по: Православие и культура / Сост., вступит статья В. В. Зеньковского. Берлин, 1923.

¹ Вслед за Достоевским — религией человекобожества. Для Достоевского основная истина о человеке есть то, что человеку невозможно прожить без Бога; кто отвергает Богочеловечество как откровение о человеке, находящем свою полноту в Боге, тот неизбежно впадает в человекобожество (см.: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 236).

² Частное дело (нем.).

Л. П. Карсавин

Путь православия

Впервые: София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Вып. 1. Берлин: Обелиск, 1923. С. 47—62. Печатается по: *Карсавин Л. П.* Сочинения. М.: Раритет, 1993. С. 337—358.

О Л. П. Карсавине см. комментарий к статье «О сущности Православия» в настоящем издании.

П. А. Флоренский

Записка о православии

Печатается по: Символ. 1989. № 21. С. 91—98. В собрании сочинений (М., 1996. Т. 2. С. 537—546) опубликована более полная редакция. Эти дополнения приведены в нижеследующих примечаниях.

Флоренский Павел Александрович (9 (21).01.1882—8.12.1937) — священник, богослов, философ, ученый, специалист в различных областях знания. Учился в Тифлисской классической гимназии вместе с Д. Д. Бурлюком, А. В. Ельчаниновым, В. Ф. Эрном, Л. Б. Розенфельдом (Каменевым). Не будучи воспитан религиозно, в 17 лет осознал ограниченность естественно-научного знания и проявил острый интерес к религии. Испытывая любовь к математике, ощутил «потребность построить себе философское миропонимание, опираясь на углубленные основы математического познания» (Богословские труды. 1982. № 23. С. 366). В 1900 г. Флоренский поступил на отделение чистой математики физико-математического факультета Московского университета. Большое влияние на него оказал Н. В. Бугаев, учение которого о прерывности (*аритмологию*) он обогатил идеями теории множеств Г. Кантора. Работа Флоренского «О символах бесконечности» (1904) была первым трудом в России по теории множеств. Параллельно с занятиями математикой Флоренский активно участвует в студенческом Историко-филологическом обществе, созданном по инициативе *С. Н. Трубецкого**, под руководством которого он написал работу «Идея Бога в платоновском государстве». В сентябре 1904 г., по совету епископа Антония (Флоренсова), Флоренский поступает в Московскую духовную академию. По окончании Академии в 1908 г. утвержден исполняющим должность доцента академии по кафедре истории философии. В апреле 1911 г. был рукоположен ректором академии епископом Волоколамским Феодором (Поздеевским) в сан диакона, а затем — в сан священника. С 1912 г. он служил в Сергиево-Посадской церкви приюта сестер милосердия Красного Креста. За время преподавания в академии (1908—1919) Флоренский создал ряд оригинальных курсов по истории античной философии, философии культуры и культа, кантовской философии, разделы которых были выборочно опубликованы. Оценивая вклад Флоренского в изучение платонизма, *А. Ф. Лосев** писал, что Флоренский дал «концепцию платонизма, по глубине и тонкости превосходящую все, что когда-нибудь я читал о Платоне». «Новое, что вносит Флоренский в понимание платонизма, это — учение о *лике* и *магическом имени*. Платоновская Идея — *выразительна*, она имеет определенный *живой лик*»

(Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 692—693). После защиты диссертации в 1914 г. на степень магистра богословия Флоренский был назначен экстраординарным проф. академии по кафедре истории философии. В этом же году отдельным изданием вышел самый известный его труд «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи» (М.: Путь, 1914). С 1912 по 1917 г. Флоренский редактор журнала «Богословский вестник». После революции он продолжал читать лекции в различных аудиториях (изданы в собр. соч.). С 1920 г. Флоренский начал работать на московском заводе «Карболит», а затем перешел на исследовательскую работу в Главэлектро ВСНХ РСФСР. В то же время он вел экспериментальные работы в Государственном экспериментальном электротехническом институте, стал заведующим лабораторией испытания материалов, созданной им самим. В своих сочинениях он продолжал углублять темы богословия и философии. В 1921 г. Флоренский был избран проф. ВХУТЕМАС'а по кафедре «Анализ пространственности в художественных произведениях». С 1927 г. Флоренский один из редакторов «Технической энциклопедии», опубликовал в ней ок. 150 статей. Летом 1928 г. был сослан в Нижний Новгород, где работал в радиолaborатории. Его многочисленные изобретения и открытия в различных областях науки и техники имели важное значение в развитии народного хозяйства. 25 февраля 1933 г. Флоренский был арестован и осужден по ложному обвинению. В г. Сковородино, в Забайкалье, он работал на мерзлотведческой станции, а 1 сентября 1934 г. был отправлен в Соловецкий лагерь, где в лаборатории занимался вопросами добычи йода и агар-агара из водорослей. 8 декабря 1937 г. Флоренский был расстрелян.

«Свою жизненную задачу Флоренский понимал как проложение путей к будущему цельному мировоззрению», синтезирующему веру и разум, интуицию и рассудок, богословие и философию, искусство и науку. Так он написал в автореферате, составленном в 1925 г. Этот текст, лучше чем какие-либо статьи о нем, дает представление о мировоззрении Флоренского. Приведем фрагмент из автореферата. «Свою жизненную задачу Флоренский понимает как проложение путей к будущему цельному мировоззрению. В этом смысле он может быть назван философом. Но в противоположность установившимся в новое время приемам и задачам философского мышления, он отталкивается от отвлеченных построений и от исчерпывающей, по схемам, полноты проблем. В этом смысле его следует скорее считать исследователем. Широкие перспективы у него всегда связаны с конкретными и вплотную поставленными обследованиями отдельных, иногда весьма специальных, вопросов. Вследствие этого, развиваемое им мировоззрение строится контрапунктически, из некоторого числа тем миропонимания, тесно сплоченных особою диалектикою, но не поддается краткому систематическому изложению. Построение его — характера органического, а не логического, и отдельные формулировки не могут обособляться от конкретного материала. Руководящая тема культурно-исторических воззрений Флоренского — отрицание культуры как единого во времени и в пространстве процесса, с вытекающим отсюда отрицанием эволюции и прогресса культуры. Что же касается до жизни отдельных культур, то Флоренский развивает мысль о подчиненности их ритмически сменяющимся типам культуры средневековой и культуры возрожденской. Первый тип характеризуется органичностью, объективностью, конкретностью, самособранностью, а второй — раздробленностью, субъективностью, отвлеченностью и поверхностностью.

Ренессансовая культура Европы, по убеждению Флоренского, закончила свое существование к началу XX в., и с первых же годов нового столетия можно наблюдать по всем линиям культуры первые ростки культуры иного типа.

Свое собственное мировоззрение Флоренский считает соответствующим по складу стилю XIV—XV вв. русского средневековья, но предвидит и желает другие построения, соответствующие более глубокому возврату к средневековью. Основным законом мира Флоренский считает второй принцип термодинамики — закон энтропии, взятый расширительно, как закон Хаоса во всех областях мироздания. Миру противостоит Логос — начало энтропии. Культура есть сознательная борьба с мировым уравниванием: культура состоит в изоляции, как задержка уравнительного процесса вселенной, и в повышении разности потенциалов во всех областях, как условия жизни, в противоположность равенству — смерти.

Всякая культура представляет целевую и крепко связанную систему средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, принимаемой за основную и безусловную, т. е. служит некоторому предмету веры. Первые преломления этой веры в неотъемлемых функциях человека определяют углы зрения на области, связанные с этими функциями, т. е. на все бытие, как оно соотнесено с человеком. Эти углы — категории, но не отвлеченные, а конкретные; проявление их действием есть культ. Культура, как свидетельствуется и этимологией, есть производное от культа, т. е. упорядочение всего мира по категориям культа. Вера определяет культ, а культ — миропонимание, из которого далее следует культура.

Натуралистическому этическому монизму при метафизическом дуализме Флоренский противопоставляет этический дуализм при метафизическом монизме; отсюда борьба с пронизавшими все общество испарениями манихейства, гностицизма, богумильства и проч. Та же позиция Флоренского и в теории знания. Иллюзионизму, субъективизму и психологизму он противопоставляет реализм как убеждение в транссубъективной реальности бытия: бытие непосредственно открывается знанию. Восприятия не субъективны, а субъектны, т. е. принадлежат субъекту, хотя и лежат вне его. Иначе говоря, в знании сказывается подлинная расширенность субъекта и подлинное соединение его энергии (в смысле терминологии XIV в.) с энергией познаваемой реальности...

Всякое действие разума существенно антиномично, и все построения его держатся лишь силою противоборствующих и взаимоисключающих начал. Непреложная истина — это та, в которой предельно сильное утверждение соединено с предельно же сильным его отрицанием, т. е. — предельное противоречие: оно непреложно, ибо уже включило в себя крайнее его отрицание. И поэтому все то, что можно было бы возразить против непреложной истины, будет слабее этого, в ней содержащегося отрицания. Предмет, соответствующий этой последней антиномии, и есть, очевидно, истинная реальность и реальная истина. Этот предмет, источник бытия и смысла, воспринимается опытом.

Мировоззрение Флоренского сформировалось главным образом на почве математики и пронизано ее началами, хоть и не пользуется ее языком. Поэтому для Флоренского наиболее существенным в познании мира представляется существенная закономерность функций и аритмологии. В мире господствует прерывность в отношении связей и дискретность в отношении самой реальности. Неприемлемое позитивизмом и кантианством как нару-

шающее непрерывность, тем не менее закономерно и соответствует функциям прерывным, многозначным, распластывающимся, не имеющим производной и проч. С другой стороны, дискретность реальности ведет к утверждению формы или идеи (в платоно-аристотелевском смысле), как единого целого, которое «прежде своих частей» и их собою определяет, а не из них слагается. Отсюда интерес к интегральным уравнениям и к функциям линий, поверхностей и проч.; отсюда же, в другую сторону, пифагорейский уклон и стремление понять число как форму. А в связи с представлением о многослойности реальности и недоступности одних слоев другим (условная трансценденность) — стремление дать наглядную модель мнимостей.

В отношении пространства и времени у Флоренского своеобразный атомизм. Борьба с кантовским понятием пространства и сознание условности и недостаточной гибкости не-евклидовских проективных пространств направили интерес Флоренского к пространствам не-проективным и к топологии. Именно на этой почве в значительной мере сложились его эстетические взгляды (курсы лекций по «анализу пространственности в изобразительном искусстве», читавшиеся в Высших Художественных Мастерских).

Флоренский видит в математике необходимую и первую предпосылку мировоззрения, но в самодовлеемости математики находит причину ее культурного бесплодия: направляющие импульсы математике необходимо получать, с одной стороны, от общего миропонимания, а с другой — от опытного изучения мира и от техники. Собственные занятия Флоренского направлены в обе эти стороны, причем предметом техники служит электротехника, преимущественно электрические поля и их материальные среды. Учение о полях, расширительно, связывается с задачами геометрии, натурфилософии и эстетики, а материаловедение — с гистологией материалов, как областью применения учений о множествах и теории функций.

Наконец, следует еще упомянуть о занятиях языком: отрицая отвлеченную логичность мысли, Флоренский видит ценность мысли в ее конкретном явлении, как раскрытия личности. Отсюда интерес к стилистическому исследованию произведений мысли. Кроме того, отрицая мысль бессловесную, Флоренский в изучении слова видит главное орудие проникновения в чужую мысль и оформления собственной. Отсюда — занятия этимологией и семасиологией».

Сочинения: Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль (Философское наследие), 1994—99; Собр. соч. Статьи по искусству / Под ред. Н. А. Струве. Т. 1. Париж, 1985; Собр. соч.: В 2 т. М., 1990. Мнимости в геометрии. М., 1991; Детям моим. Воспоминания прошлых лет. Генеалогич. исследования. Из соловецких писем. Завещание. М., 1992; Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993; Оправдание космоса. СПб.: РХГИ, 1994; Иконостас. М., 1995.

Литература о П. А. Флоренском: П. А. Флоренский: pro et contra. СПб.: РХГИ, 1996 (2-е изд. — 2001). В кн. опубликованы биографические и аналитические материалы. Приводится библиография работ о жизни и творчестве Флоренского; *Иеромонах Андроник (Трубачев)*. Теодицея и антроподицея в творчестве свящ. Павла Флоренского. Томск: Водолей, 1998; *Игумен Андроник (Трубачев)*. Жизнь и судьба. Вступ. статья к собр. соч. священника П. Флоренского. Т. 1. М., 1994; *Кравец С. Л.* О красоте духовной (П. А. Флоренский: религиозно-нравственные воззрения). М., 1990; *Воронкова Л. П.* В поисках истины и красоты (Культурология П. А. Флоренского). М., 1992.

П. А. Флоренский и культура его времени / Материалы конференции в Бергамо (Италия), 10—14.01.1988. Marburg: Blaue Hoerner Verlag, 1995.

Дополнения к публикации, по тексту собр. соч.:

Во втором разделе после слов «contra omnia» опущен абзац:

«Нигде с такою ясностью не обнаруживается эта методологическая вражда ко всему, как в деле религиозного познания. Современный человек заранее относится к изучаемой им религии или исповеданию как к чему-то внешнему, чуждому, враждебному; он заранее умственно ошетинился, методологически настроился напасть. Но это вовсе не по чрезмерной любви к собственному исповеданию: и к нему он холоден, и от него он далек, и на него сознает возможность нападения. Все познание религии, в том числе и собственного исповедания, направляется частицею “Не”».

Далее после слов «внутренней закономерности и собственной формы» опущена фраза: «Точнее сказать, хочет не видеть. Но много ли смысла и связности видит он в собственном исповедании и в собственной религии? Можно ли вообще в современном человеке открыть волю к познанию Истины?»

Далее, после слов «целостную духовную форму», в конце 3-го раздела отсутствуют слова: «Если он изучает свою религию, свое исповедание, то лишь как сумму отдельных формул, обрядов и уставов, то есть так же внешне, со стороны подходит к своему, как это делается в отношении чужого. Если чужая религия в современном изучении лишается внутреннего единящего смысла, то как раз то же самое производится над своей собственной, и справедливость торжествует».

В конце раздела 4 после слов «что есть что-то далее» выпущено: «Было бы нетрудно принять глумливый тон и издеваться над соотечественниками Шекспира, столько веков восхваляющими его, тогда как он всего-навсего испортил белую бумагу, запачкав ее чернилами. Но ясное дело, такой критик доказал бы лишь в лучшем случае свое невежество и свою глупость, а скорее — свою недобросовестность к предмету изучения, свое нежелание вникнуть в дело и свою предвзятую враждебность и к Шекспиру, и к его почитателям, которые утверждают, что черные точки и черточки — только условия творчества, а не суть, суть же совсем в другом, хотя это другое и не может быть воплощенным помимо этих черточек. Исследователь Шекспира, не зная ли языка или не имея литературного развития и вкуса, может не дойти до этого другого, и к таковой немощи его приходится отнестись терпеливо. Но, во всяком случае, было бы безумным говорить о нем как о знатоке Шекспира и считаться с его суждениями в этой области. А элементарная добросовестность и, главное, доверие к человечеству должны были бы заставить его обратить внимание на свою духовную слепоту и приучить к смирению».

Этот пример кажется бесспорным. А между тем, разве толстовское описание обедни не вполне соответствует изложенному отношению к Шекспиру? Мало того, разве оно не бесконечно губительнее и недобросовестнее отношения к Шекспиру, поскольку затрагивает все человечество, заподозревает наиболее глубокие его чувства и пытается подорвать наиболее необходимые жизненно убеждения? Теперь далее, разве не то же делают бесчисленные истории религий, которые под видом беспристрастия глумятся над наиболее заветным сокровищем человечества? Разве не подразумевается в большинстве теорий религии, что все люди — пошлые дураки и сплошные идиоты, причем впервые это разъяснено только автором настоящей теории?

Сколь уважительнее к человечеству фанатизм, заставляющий считаться с другими как с равными себе и бороться во имя истины со всем тем, что покусается на нее или кажется покушающимся».

Раздел 5 должен начинаться словами:

«Раз нет познания религии, не может быть и оценки ее. Существующие оценки нужно признать ложными, как суждения о том, чего судящий ничуть не знает».

Далее после слов «в чем она полагает свое сокровище» должна быть фраза: «Но даже о себе самом сознание Нового времени не умеет говорить положительно, даже себя самого оборачивает гранями непроницаемости, словно желая доказать их непродоходимость».

После слов «живое и жизненное» должно быть: «То, о чем обычно говорят, — все это говорится для кого-то другого, не для себя. Все это какая-то апологетика, какая-то полемика, какой-то подход извне. Но если человечество за религию и за религии держалось и держится, это значит — есть там что-то и для себя. Нужно думать, и то, внешнее, тоже может быть для себя и есть для себя; но оно тогда говорится как-то иначе. И вот этот-то, какой-то иной тон разговора совершенно необходим для познания не только чужой религии, но и своей собственной».

Затем после слов «перед лицом вечности» должно быть: «Была очень маленькая, и по численности своих последователей, и по всей своей организации, секта зандерманнов; и был очень великий, по числу признававших его и по своему умственному содержанию, ученый Михаил Фарадей. По своему рождению он принадлежал к этой секте, а потом стал ее главою. Он вообще не распространялся о своих религиозных воззрениях, но был очень предан религии».

Затем после слов «протестантства Англии» выпущено: «Дело простое: как могу я полюбить предмет любви другого человека, если он не показывает мне его, а говорит о разных предметах ему чуждых или враждебных? Как из суммы того, что он не принимает или не понимает, может получиться в моей душе какая-то любовь? В лучшем случае я могу согласиться с ним, что и я не понимаю и не принимаю того же. Но отсюда...».

В разделе 6 после слов «отдыхать и процветать» выпущено: «Отсюда не нужно делать чересчур оптимистических выводов о полном единомыслии всего мира, будто бы легко достижимом, да и большой вопрос, нужно ли в мире полное тождество убеждений. Но должно быть понимание друг друга, хотя бы для того, чтобы я знал, чего именно я не признаю, и отдавал себе отчет в мотивах непризнания. Тогда самая борьба может быть более четкой, как и мир — более существенным».

Не хватает также маленького 8-го раздела: «Но, наряду с этим этническим христианством, в православном сознании живет и, конечно, не сливается без остатка с ним — вселенская церковность».

¹ «*Omnis determinatio est negatio*» (лат.) — «Всякое определение есть отрицание» (Спиноза. Письмо Яриху Йеллесу от 02.06.1674).

² «*Bellum omnium contra omnes*, или, точнее, *contra omnia*» (лат.) — «война всех против всех или против всего» (Платон. Законы). Эту формулу Томас Гоббс использовал в своем трактате «Левиафан» (1651), гл. 13, для характеристики естественного состояния человеческого рода.

П. И. Новгородцев

Существо русского православного сознания

Печатается по первопубликации: Православие и культура. Берлин: Русская книга, 1923. С. 7—23.

Новгородцев Павел Иванович (1866—1924) — правовед, философ, социолог, теоретик неолиберализма. Окончил юридический факультет Московского университета. В 1902 г. совместно с П. Струве П. И. Новгородцев опубликовал сб. «Проблемы идеализма», ставший предшественником «Вех» (1909). С 1904 по 1906 гг. ординарный профессор Московского университета по кафедре энциклопедии права и истории философии права. С 1906 г., после увольнения из Московского университета по политическим мотивам, директор Московского коммерческого института. Участвовал в основании Конституционно-демократической партии, в 1906 г. избран депутатом Первой Государственной Думы; был членом ЦК кадетской партии, но отказался от места во Временном правительстве, считая последнее неспособным к активной политической практике. В 1918 участвовал в издании сб. «Из глубины», в котором солидаризировался с идеями Струве, изложенными в «Вехах». В том же году, из-за угрозы ареста, связанного с работой в антибольшевистских организациях, переехал на юг, откуда эвакуировался с остатками Белой армии. В 1920 г. эмигрировал, жил в Берлине, принимал участие в издании газеты «Руль». Основатель и первый декан Русского юридического факультета в Праге.

Для характеристики творчества Новгородцева воспользуемся ст. В. Н. Жукова в слов. «Русская философия» (М.: Республика, 1995) и ст. прот. Г. Флоровского «Памяти проф. П. И. Новгородцева» (Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998).

Как сторонник либерально-правового учения, Новгородцев выступал против любых общественных течений, ограничивающих свободу личности. В большинстве своих книг Новгородцев прослеживал различные аспекты генезиса и взаимодействия общественных идеалов прошлого и современности. Задолго до Т. Куна («Структура научных революций», 1963) он обосновал смену научных парадигм в истории культуры. В книгах «Политические идеалы древнего и нового мира» и «Лекции по истории философии права» (1912) Новгородцев рассматривал историю политических учений, их культуру и зарождение в XIV в., в связи с различными формами секуляризации, новой философии права (трактаты Оккама и Марсила Падуанского). В «Кризисе современного правосознания» Новгородцев анализировал учения XVIII и XIX вв., соединяя историческую перспективу и современную социокультурную ситуацию. Практика права прошлого показала, что оно не способно самостоятельно изменять общественные отношения. Кризис вызван тем, что часть общества выводит из этой неудачи тотальное отрицание права, а другая — его реформирование. Отрицание права шло в двойном направлении: в отвлеченном морализаторстве Л. Толстого и в формах социалистических и анархических учений. Толстовство, по Новгородцеву, несостоятельно, т.к. не учитывает реальной ситуации. Нравственный подвиг отдельного человека не может изменить все общество, лишенное механизмов защиты от зла. Правовое государство не совершенно, но это необходимая ступень на пути духовного прогресса, в т. ч. и к учению Толстого.

Гармония личного и общественного возможна лишь при высшем синтезе в сфере свободы. В историческом существовании такой идеал недостижим, но к нему нужно стремиться. Осознание невозможности осуществить утопию породило не только кризис права, но и разочарование в социализме и анархизме, пытавшихся объективировать идеал (абсолютное), создав его в исторических (относит.) условиях. Логическим завершением социализма, по Новгородцеву, является марксизм. Основное его противоречие состоит в желании соединить утопию и социальный реформизм. В области утопии марксизм претендует на место религии, т. к. включает космологическую проблему зла. Любые негативные начала используются как средства добра, следствием чего является классовая ненависть. Религиозность поддерживается верой в скорую революцию. Кризис и разложение марксизма связаны с осознанием невозможности победы в обозримом будущем. Научность, служащая для психологической убедительности марксизма, не может смягчить разочарования.

По характеристике прот. Г. Флоровского, потустороннее, вышнее, небесное всегда было для Новгородцева чем-то совершенно очевидным, осязаемым и достоверным. То божественное, что открывается в человеческой душе, в несмолкающем глазе нравственного сознания, было для него первичной и незыблемой реальностью. Божественное, небесное было для него более достоверно и действительно, чем преходящее, изменчивое, земное. Это то, чем мы живем и для чего живем, неиссякаемый источник наших сил и наша безусловная цель. Об этом Новгородцев говорил уже в статье «Нравственный идеализм в философии права», опубликованной в изданном под его редакцией вдохновенном сборнике статей разных авторов «Проблемы идеализма» (М., 1903). Он всю жизнь размышлял над проблемой идеала и представил результаты своих размышлений в книге «Об общественном идеале» (М., 1917). Вышел только первый том книги; автор не успел подготовить второй том к печати и дал согласие на посмертное издание лишь начальных его глав. В работе отрицается непреходящая ценность и безусловное достоинство всех исторических свершений и достижений. Провозглашается относительность и условность всех общественных и жизненных форм. Отрицается осуществимость человеческих стремлений и вожеланий; человечество обрекается на бесконечные стремления, на неутолимую жажду, на вечные поиски и тревогу. История представляет собой бесконечный путь, который не приводит на земле ни к какому тихому пристанищу. Преходящее и изменчивое историческое уходило для Новгородцева в тень под ослепительными лучами Безусловного, Вечного, Потустороннего: «Далекий и неведомый путь открывается перед человечеством... Что ждет его на этом пути? Куда придет оно в своих исканиях? Кто скажет, кто решится сказать? Каждый новый шаг в будущее — это шаг в неизвестность; вслед за первыми проблесками наступающего дня открывается неоглядная даль веков, уходящая в бесконечность. Знаем ли мы, что нас ждет, что ждет наш народ, что ждет человечество? Но почему не редуют ряды борцов за лучшее будущее, они так смело смотрят вперед, почему не слабеет их мужество и не тускнеет их взор? Не потому, что они знают все, что произойдет, а потому что они хотят того, что должно произойти, и умеют этого хотеть. Великий дар — уметь хотеть!» Для нравственного сознания стоит вопрос: непреложно ли присутствие добра в нашей жизни. Важно, чтобы творчество человека, его мысли и дела имели внутренний смысл, имели значение и оправдание перед лицом Абсолютно-

го. Всякая мысль и всякое дело, взятые сами по себе, в своем эмпирическом содержании, ограниченном и условном, — ничтожны. И в то же время каждая из наших мыслей может стать сосудом вечности... Временное становится тогда образом и символом вечного — но не внешним, условным символом, а символом реальным: в самом преходящем начинают действовать и проявляться бесконечные энергии. Ничто не может преградить путь нравственному вдохновению и творчеству во имя долга.

Новгородцев поднимал каждый житейский вопрос на высоту философской проблемы и раскрывал метафизические идеи в системе их практического применения. Всю свою жизнь он сознательно исповедовал идеализм. Для него «идея» всегда была «планом действия», предстоящей неуклонно задачей, призывом, исканием. В интуиции безусловного он черпал силы для неутомимой практической работы.

«Взаимная любовь всех во Христе» для Новгородцева — единственная основа человеческой жизни. Царство Божие — единственная и истинно безусловная цель жизни. Но это совсем не близкая и легко достижимая цель. «Царство Божие не может быть построено в результате земной деятельности, но при этом вся земная жизнь должна быть проникнута мыслью об этом ожидаемом Царстве», и «только когда неземной свет озарит наши земные чувства и дела», только когда они будут основываться на «чувстве своего соприкосновения с таинственным иным миром, можно будет правильно устроить нашу жизнь». Новгородцев высоко ценил творчество Ф. М. Достоевского, видел в нем «глубочайшие основы русской философии права или, лучше сказать, русского общественного идеала, которому суждено, быть может, снова укрепить ослабевшие силы европейских людей». П. И. Новгородцев писал сравнительно мало, начал свою научно-литературную деятельность историко-критическим этюдом «Историческая школа юристов» (магистерская диссертация, М., 1896). Отбросить историзм и ему противостоять — это всегдашняя исходная позиция в размышлениях П. И. Новгородцева. Он не соглашается с тем, чтобы рассматривать право только как историческое или общественное явление. Для него право нечто большее, чем факт, право — это прежде всего «внутренняя абсолютная ценность», явление и закон личной жизни. Философия должна вмешаться и указать историзму и социологизму их подчиненное место. Право прежде всего внутренняя реальность, и потому оно доступно не историческому, а лишь метафизическому изучению. Подробный анализ учений исторической школы, ее предшественников и последующих позитивных направлений в учении о праве привел П. И. Новгородцева к углубленной постановке проблемы соотношения между внутренним и внешним моментами в праве и — что характерно для него — в этике вообще. Право было для него чем-то вроде святыни и потому именно, что он воспринимал и толковал все явления права как явления нравственной жизни. Вторая книга, его докторская диссертация «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве» (М., 1901) является нравственно-философской монографией. Он рассматривает учения Канта и Гегеля как два противоположных типа построения этической системы. Этика Канта есть этика личного обязательства, этика Гегеля — этика объективного осуществления. П. И. Новгородцев хочет найти синтез этих двух учений, но в конце концов учение Канта все же берет верх. Гегель прав в том, что нравственное сознание достигает своей полноты только в конкретном, историческом действии. Но личности он отводит подчиненное место. Для Гегеля, как и для истори-

ческой школы, личность — прежде всего орган и продукт некоего более обширного и субстанционального целого, которое живет своей собственной, индивидуальной жизнью. Против этого общественного субстанционализма П. И. Новгородцев всегда возражал с большим воодушевлением, развивая и углубляя в этих своих возражениях идеи самого Канта о безусловном достоинстве нравственной личности. Одаренная нравственным сознанием и через него прикоснувшаяся к горнему миру, личность есть в метафизическом отношении нечто безусловно первичное. Общество, напротив, всегда есть нечто вторичное, производное, результат взаимодействия и взаимной жизни нравственных личностей. Потому именно и сохраняется свобода личного самоопределения. Личность является проводником начала свободы в мире естественной необходимости. Потому именно возможно движение и творчество в общественной жизни: личность вносит в нее нечто новое, добавочное, по сравнению с естественным ходом вещей, — и при этом «нечто новое» не в количественном смысле. Нравственное содержание и смысл общество получает только как совокупность и взаимодействие автономных нравственных личностей. Факту личность противопоставляет идеал, который становится объектом приложения воли. Категорический императив и идеал почти синонимы. Нравственное сознание устанавливает известные безусловные требования и нормы, не «условные советы», а «безусловные предписания», и они определяют и направление творчества, и оценку достижений. Из совокупности таких безусловных предписаний и складывается «естественное право». Воодушевленный проповедник возрождения естественного права, П. И. Новгородцев был совершенно чужд тому рационалистическому догматизму, на котором основывался естественно-правовой идеал старого времени. Под естественным правом он понимал нравственный идеал и прообраз права и в этом смысле говорил, что учение о естественном праве есть прямой вывод из основных понятий нравственного догматизма. Потому и средоточием естественного права является идея безусловного достоинства человеческой личности. Естественно-правовой идеал не содержит никаких указаний для практики: он указывает лишь на конечные цели деятельности, а конкретные цели никогда не бывают конечными. В правовой жизни никогда не снимается и не преодолевается противоположность идеала и факта, абсолютных начал и исторических осуществлений, и потому естественное право является началом и фактором движения и роста. Формальный, но не априорный идеал естественного права может и должен в разные эпохи наполняться разным содержанием, но эти конкретные формы никогда не получают того абсолютного значения, которое принадлежит самому принципу естественного права и только ему. Анализу проблемы отношений между идеалом и осуществлением посвящены две следующие по времени книги П. И. Новгородцева: «Кризис современного правового сознания» (отд. изд.: М., 1909; первопубликация: журнал «Вопросы философии и психологии» за 1906, 1907 и 1909 гг.) и «Об общественном идеале». Автор следует здесь по историко-критическому пути, по пути анализа типичных государственных теорий последнего века, со времени французской революции, но ясно, что не историческая задача является для него основной. Он занимается не историческим, а философским анализом идей. В книге «О кризисе правосознания» П. И. Новгородцев показывает, как полный испытаний опыт прошлого столетия привел к постепенному распаду веры в возможность существования идеального государства, функционирующего безошибочно и

неизменно, как терялась вера в достижимость окончательного и всецелого разрешения общественных противоречий политическими средствами. Конкретные формы государственного устройства теряют свое обаяние, вера во всемогущество и непогрешимость государства и его институтов исчезает. Растет сознание необходимости начального и предварительного нравственного усовершенствования человека, создания нового типа человека. Получает распространение идея общественного воспитания как постоянной задачи. Но, главное, ослабевает и чахнет вера в моральную значительность и дееспособность государства как такового. А между тем, именно эта вера вдохновляла политические теории недавнего прошлого — вера в «чудеса республики», *les miracles de la republique*. В основе этого упования, в наибольшей степени связанного с учением Руссо, лежала оптимистическая уверенность в совершенном единстве человеческих желаний (это именно и есть так наз. *volonté generale* (общая воля, *фр.*) и надежда на то, что полное равновесие и согласие между личностью и обществом осуществимо. Исторические неудачи расшатывают этот оптимизм: согласие оказывается не фактом, а вечно удаляющейся и никогда не достижимой задачей. И наряду с этим, особенно на английской почве, постепенно поднимается индивидуалистический протест и раскрывается неизбежность противопоставления личности, в ее неповторимой и своеобразной полноте, и общества. Продолжая ход своих размышлений, в книге «Об общественном идеале» П. И. Новгородцев обобщает свои наблюдения и говорит о кризисе не только в правосознании, но и в общественной философии, о крушении всего мировосприятия. Теряет силу и убедительность как уверенность в том, что «человечество, по крайней мере в своей избранной части, приближается к заключительному и блаженному времени своего существования», так и «вера в то, что будет найдено то разрешительное слово, та спасительная истина, которая приведет людей в высшему и последнему пределу истории». Другими словами, теряет силу вся философия истории, вера в неуклонный и притом конечный прогресс, вера в возможность осуществления некоего предельного и завершенного состояния. И, с другой стороны, рушится уверенность в том, что можно рационализировать до конца общественную жизнь и найти непогрешимую, единственную и уравнительную формулу общественного равновесия. Этому способствует, во-первых, эволюционное понимание бытия как безостановочного движения и, во-вторых, — и это главное, — острое сознание безусловности общественного идеала. П. И. Новгородцев весьма убедительно подчеркивает, что и в утопических теориях, основанных на вере в достижимость и осуществимость общественного равновесия и предельного исторического состояния, переход к этому последнему всегда трактовался как чудо, как «скачок из царства необходимости в царство свободы», как «прерывание прежней необходимости», как всецелое и всеобщее катастрофическое преобразование. «То обстоятельство, что самые противоположные учения склоняются к идее преобразования, в результате которого будет создано светлое царство будущего, — отмечает П. И. Новгородцев, — является естественным результатом сознания, что полное осуществление идеала возможно только за пределами конечных явлений». Так утопическая философия, при последовательном углублении, сама себя отрицает. И если осознать до конца невозможность вместить безусловный идеал в ограниченные рамки, тогда вполне убедительной станет мысль «об отсутствии логического конца во временном прогрессе относительных форм». Это означает, что «общественный прогресс

есть плавание по безбрежному морю, что для этой земли — не преображенной, не новой, не иной — нет будущего рая, нет пристанища и счастливого конца». Абсолютное идеальное состояние представимо только вне относительных состояний и над ними. Поэтому и повышается нравственная ценность каждой из отдельных относительных форм, что их смысл и значение определяется не их близостью к какому-то будущему, а связью их с вечным. Именно мысль о вечном и безусловном, их предвосхищение заставляют нас искать, творить и стремиться. Определенное значение приобретает не мечта о «земле обетованной», а «вера в человеческое действие и нравственный долг», признание «непреклонной личности», «непреклонной в своем нравственном стремлении», — основной исторической реальности, цели и критерия прогресса. Так философии утопизма, мечтающей о непреложном осуществлении «земного рая», противопоставляется философия подвига, стремления, труда, «долга постоянно стремиться к вечно усложняющейся цели». Философия земного рая была философией естественной необходимости. Философия нравственного подвига есть философия свободы и философия личности. Вера в Безусловное и вера в человека взаимосвязаны и предполагают одна другую. Ведь в человеке — и только в человеке — образ Божий.

В названных книгах П. И. Новгородцев не касается конкретно исторической стороны изображаемого им кризиса. Он сосредоточивает свое внимание исключительно на соотношении идей: в этом проявилось стремление к систематичности, характерное для его мышления. И лишь в последние годы он посмотрел на проблему с другой стороны и поставил вопрос о смысле и характере западноевропейской духовной истории, поскольку изображаемая им история идей есть именно история Запада. Тогда ему стало ясно, что утопическое мировосприятие является характерной чертой западноевропейского духовного склада, связанного с особенностями западной религиозной стихии. «Западный человек, — говорил он, — это человек, гордый своей культурой, своим образованием и наукой, своей дисциплиной, своей политикой: он полагает, что все преодолел, что все может: он считает, что его конституции и парламенты, его демократии и республики — верх человеческой мудрости, что путь, по которому он идет, — единственный путь к величию человека. Это именно и порождает привязанность к ограниченному и конечному, к относительным достижениям и формам, связанную с глубокой нечувствительностью к абсолютным началам и с известной неподвижностью духа, который, раз успокоившись, не ищет ничего другого». В последние годы жизни П. И. Новгородцев постоянно говорил о «кризисе западничества», о крушении веры в единство и завершенность западной культуры. Ему была близка книга Освальда Шпенглера «Закат Европы», ее основная мысль о множественности типов культуры и о циклическом ходе истории. С вниманием вглядывался Новгородцев в Восток, эту колыбель и сокровищницу религиозных учений, сохраняющую свободу духа и ставящую жизнь над культурой. Одно время именно в азиатском, восточном характере русского духа, в «русском скитстве» он видел «источник того нового, что мы, русские, даем миру». Он имел в виду отличную от западной оценку соотношения между «ценностями культуры», между «задачами жизни» и «задачами культуры»: в соответствии с русским и восточным пониманием высшая цель жизни состоит не в создании внешних форм и учреждений, а в чем-то внутреннем и духовном; полноту исторических стремлений выражают не

учреждения, а верования, не государство, а церковь. И в этом отношении он сопоставлял Ф. М. Достоевского с Рабиндранатом Тагором. У Достоевского он находил, как уже говорилось, «особенно ярко выраженное русское мировоззрение», глубочайшие основы русской общественной философии. В указанной выше немецкой статье он их перечисляет и формулирует. 1. Высший идеал общественных отношений — это внутреннее свободное единство всех людей, единство, постигаемое не через принуждение и внешний авторитет, но через закон Христа, претворенный во внутреннюю природу человека. 2. Единственный и прямой путь к этому идеалу — внутреннее свободное обновление отдельной личности, сознание взаимной ответственности и всепроникающая солидарность; это осуществимо только в силу божественной благодати, неиспылаемой в ответ на веру и любовь. Бессильны и бесполезны любые попытки «устроиться» без Бога и без Христа. 3. Право и государство — это лишь вспомогательные средства в процессе общественного строительства, а истинный идеал воплощен в церкви; но это не теократия, которая представляет собой попытку достичь полной гармонии в условиях не осуществившейся исторической зрелости. 4. Высшая форма жизненных отношений образует закон любви, и в нем должно черпать силу право, подчиняясь религиозному закону. 5. Процесс общественного строительства не следует рассматривать с точки зрения земной, человеческой гармонии, исторически никогда не постижимой; постижима она только в «последние дни» как суд и искупление, как мировая катастрофа. 6. Безусловная непримиримость основных начал общественной жизни делает невозможной ее полную рационализацию. 7. Ждать следует не земного рая, а неизбежного конца света, сознавая при этом, что всякое безрелигиозное общественное деяние обречено на провал.

Раскрывшись в действии, такое мировоззрение должно создать ту новую форму жизни, которую П. И. Новгородцев обычно называл «агиократия», управление святыми. Это лишь более глубокое выражение все того же нравственного идеализма. Новгородцев часто сопоставлял Россию с ветхозаветным Израилем. Дело не в том, что он видел в русском народе второй богоизбранный народ, а в том, что видел в нем народ религиозно одаренный и в этом смысле народ-богоносец. Вера в Россию была для Новгородцева призывом к поиску, самоуглублению и труду — потому что он верил не в русскую стихию и даже не в русскую идею, а в русский подвиг, который ведет ввысь и вдаль. Подвиг есть одновременно и смирение, и дерзновение: и отвага, и покорность совмещающиеся в непреклонном и волевом религиозно-нравственном идеализме, вдохновленном абсолютным идеалом, традициями самоотверженности и труда. В минуту откровенности Новгородцев признался однажды Флоровскому, что и раньше чувствовал, как близко подходил в своих философских поисках к незыблемым устоям православной веры. И путь, пройденный Новгородцевым, — пишет Флоровский, — можно выразить следующим уподоблением: вначале он словно бы стоит на паперти, с умилением и благоговением слушая величественный колокольный звон и улавливая доносящиеся издали звуки богослужебного пения. И он идет все дальше внутрь храма, чтобы упасть наконец ничком перед самым престолом.

Сочинения: История философии и права (1900); Кант и Гегель в их учении о праве и государстве (1901); Кризис современного правосознания (1909); Политические идеалы древнего и нового мира (1910—1913); О праве на существование: Социально-философские этюды (1911); Об общественном иде-

але (1917); Спорные вопросы в истолковании политической теории марксизма (1922).

¹ *Caput submittam* (лат.) — преклоняю голову.

Н. С. Арсеньев

О миросозерцании и благочестии Православной Церкви

Текст «О миросозерцании и благочестии Православной Церкви» является главой книги «Православие. Католичество. Протестантизм». Впервые она была опубликована в 1930 г. Печатается по второму изданию: Православие. Католичество. Протестантизм. Париж: YMCA-Press, 1948. С. 12—26.

Арсеньев Николай Сергеевич (1888—1977) — философ, богослов, культуролог, литературовед. Родился 16/28 мая 1888 г. в Стокгольме (Швеция), где на дипломатической службе находился его отец. Благодаря семье отца и семье матери (Шеншины) в детстве часто и подолгу бывал в России, жил в Москве, в Тульской, в Рязанской губерниях. Большое впечатление произвела на него жизнь в русской деревне, в Новосильском уезде Тульской губернии. Среднюю школу окончил в Москве (Московский Лицей, где Арсеньев особенно увлекался греческим языком) в июле 1906 года. Далее учился на историко-филологическом факультете Московского университета, который окончил в июне 1910 г. с дипломом Первой степени и с «оставлением при университете для подготовки к профессорскому званию». Готовясь к магистерскому экзамену, он в 1910—1912 гг. слушал лекции в германских университетах: Мюнхене, Фрайбурге и Берлине (по семестру в каждом университете). В течение зимы 1912 г. сдал магистерские экзамены при Московском университете. В марте 1914 г. прочитал пробные лекции и был избран приват-доцентом Московского университета по кафедре западноевропейской литературы.

С сентября 1914 г. по сентябрь 1916 г. Арсеньев находился на северо-западном фронте в качестве помощника уполномоченного, а потом собственно уполномоченного Красного Креста. В сентябре 1916 г. он начал чтение лекций по культуре и литературе Средних Веков и эпохи Возрождения и по истории религий (Античный мир и раннее христианство) в Московском университете, на Московском Высших женских курсах и в Московском городском университете имени Шанявского. В 1918 году был избран профессором вновь основанного Саратовского университета. В марте 1920 г. уехал из России.

С ноября 1920 года Арсеньев — преподаватель русского языка в Кенигсбергском университете (Восточная Пруссия), где летом 1924 г. получил степень доктора философии и стал приват-доцентом. Далее — доцент, затем экстраординарный профессор по русской культуре и русской религиозной жизни того же университета. Одновременно с этим в 1921 г. Арсеньев был доцентом Рижского университета (Высшая школа Латвии), с 1926 по 1938 г. — профессором (по истории религий и по Новому Завету) на православном богословском факультете Варшавского Государственного университета. Читал отдельные лекции в различных швейцарских (Лозанна, Берн),

германских и английских (Оксфорд, Кембридж, Лондон) университетах. С 1927 по 1937 г. состоял членом «Continuation Committee» Экуменического движения (Всемирный Союз Христианских Церквей) и участвовал в Лозаннской (1927) и Эдинбургской (1937) конференциях. В мае 1945 г. переехал в Париж, где в течение 1946 и 1947 гг. читал лекции по русской религиозной жизни и духовной культуре в Ecole des Hautes Etudes Сорбонны и в Institut Catholique. Ездил читать лекции в Швейцарию (Лозаннский университет) и Бельгию. В феврале 1948 г. переехал в Нью-Йорк, где состоял профессором Св. Владимирской Православной Духовной Академии. Одновременно, в течение ряда лет, Арсеньев был профессором (по истории русской культуры) в Монреальском ун-те в Канаде. В течение летних семестров 1955 и 1957 гг. он был проф. Боннского университета, где читал лекции по истории русской культуры и русской религиозной жизни. Зимой 1960—61 г. Арсеньев преподавал в Венском университете, летом 1963 г. — в университете Граца (Австрия) и летом 1965 г. в Мюнхенском ун-те.

В сентябре 1965 г. он присутствовал в качестве гостя на ряде заседаний 4-й Сессии Второго Ватиканского Собора.

Центральным мотивом богословия Н. Арсеньева является космическое понимание спасения. Мир и материя не есть принцип отрицательный, земное бытие призвано быть обожествленным, и «процесс этот начался уже в воскресении во плоти Сына Божия». Поэтому существенную роль играет богословие литургии, Евхаристии как космического таинства, преображающего весь тварный мир. Будучи сторонником христианского единства, Арсеньев подчеркивал особое значение Восточной Церкви, свидетельствующей о соборном характере спасения.

Сочинения: В исканиях абсолютного Бога. М., 1910; «Плач по Умирающем Боге». М., 1912; Пессимизм Джакомо Леопарди. СПб., 1914; Мистицизм и лирика: Из области мистической поэзии средневековья. Петроград, 1917; Жажда подлинного бытия: Пессимизм и мистика. Берлин, 1922; Ostkirche und Mystik. Munich, 1925 (english translation: Mysticism and Eastern Church. London, 1927; на русском яз.: Варшава, 1934); Литургия и Таинство Евхаристии. Париж, 1928; Die Russische Literatur der Neuzeit und der Gegenwart in ihren geistigen Zusammenhängen. Mainz, 1929; Эллинистический мир и Христианство. Варшава, 1933; Из жизни духа. Варшава, 1935; Религиозный опыт Апостола Павла. Варшава, 1935; Die Kirche des Morgenlandes. Sammlung Goschen, 1926 (на франц. яз. в: Collection Irenikon, 1928; на румын. яз. в: Biserica Rasariteana); Православие, Католичество и Протестантизм. Париж, 1930 (второе изд. — 1950); Der Urchristliche Realismus und die Gegenwart. Kassel. Part 1 — 1933; Part 2 — 1935 (англ. перев.: We Beheld His Glory: The Primitive Christian Message and Present-day Religious Trends. Milwaukee, 1936; London, 1937); Das Heilige Moskau. Paderborn, 1940 (на англ. яз.: Holy Moscow. London, 1940; франц. перев.: La Sainte Moscou. Paris, 1948); Von dem Geiste und dem Glauben der Kirche des Ostens. Leipzig, 1941; Mohanimul si Colea ascetico-mistica in Biserica rasariteana (Monasticism and Mysticism in the Eastern Church) // Rumanian Cernauti. 1940; Die Verklärung der Welt und des Lebens. Gutersloh, 1955; Алексей Хомяков. Нью-Йорк, 1955; Преображение мира и жизни. Нью-Йорк, 1959; Из русской культурной и творческой традиции. Франкфурт, 1959; Revelation of Life Eternal. New York, 1963; Piete Russe. Neuchatel, 1963 (на англ. яз.: Russian Piety. London: Clayton, 1964); Die Geistigen Schicksale des russischen Volkes. Graz:

Styria-Verlag, 1966; О жизни преизбыточествующей. Брюссель, 1966. Единственный поток жизни. Брюссель, 1973; О красоте в мире. Мадрид, 1974; Дары и встречи жизненного пути. Франкфурт, 1974;

Кроме того, Арсеньев является автором около 70 статей на русском и более 100 на немецком, английском, французском и др. языках.

¹ Цитата из: *Хомяков А. С.* Церковь одна. Соч. богословские. СПб., 1995. С. 52—53.

² Послание Восточных Патриархов (в ответ на окружное послание папы Пия IX, в 1848 г.) это не прямое обращение к Папе Пию IX, но реакция на его Окружное послание от 6 января 1848 г., надписанное «к Восточным». 6 мая 1848 г. Константинопольский, Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский патриархи и 29 епископов подписали цитируемое послание. (См. прим. 1 к ст. Н. Барсова).

М. Курдюмов

Православие и большевизм

Печатается по: *Путь*. Париж, 1930 г. № 22. С. 67-92.

М. Курдюмов — псевдоним Каллаш Марии Александровны, урожд. Новиковой (1886—1954). Род. 18.12.1886 в Тверской губернии. Была журналисткой в Москве. Принимала деятельное участие в жизни русской эмиграции. Скончалась в Париже.

Сочинения: Кому нужна церковная смута. Париж, 1928; В. В. Розанов. Париж, 1929; Церковь и новая Россия. Париж, 1933; Сердце смятенное. О творчестве А. П. Чехова. Париж, 1934; Рим и Православная Церковь. Париж, 1939.

Г. П. Федотов

Проблемы будущей России. Церковь

Печатается по первопубликации: *Современные записки* // Париж, 1931. № 46. С. 388—393.

Федотов Георгий Петрович (1886—1951) — религиозный философ, историк культуры, либеральный публицист, историк-медиевист, член религиозно-философского кружка А. А. Мейера. С 1925 г. в эмиграции. Преподавал в Богословском институте в Париже. Активный участник РСХД; руководил журналом «Новый град» (1931—1940), исповедовавшего идеи христианского социализма. С 1943 г. жил в США, где и скончался. Его утверждения о «снижении» мистического уровня Православной Церкви даны в ряде работ, в т. ч. «Трагедия древнерусской святости» (*Путь*. 1931. № 27).

Сочинения: *Новый град*. Нью-Йорк, 1952; Христианин и революция. Нью-Йорк, 1957; Лицо России. Париж, 1967; Россия, Европа и мы. Париж, 1973; Тяжба о России (1982); Защита России (1988); Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М.: Прогресс, Гнозис, 1991; Судьба и грехи России: Избр. ст. по философии рус. истории и культуры: В 2 т. СПб.: София, 1991—1992. Полное собрание статей: В 6 т. Париж, 1988; Собр.

соч.: В 12 т. М., 1996. Россия и свобода. Нью-Йорк, 1981. Святой Филипп митрополит Московский. М., 1991. О святости, интеллигенции и большевизме. СПб., 1994; Святые Древней Руси. М., 1997.

¹ О понимании Ф. М. Достоевским социализма см. «Дневник писателя» за 1873 г. (§ 2).

А. В. Карташев

Русское христианство

Впервые: Путь. 1936. № 51. С. 19—31. Печатается по: *Карташев А. В.* Церковь. История. Россия. М., 1996. С. 155—167.

Карташев Антон Владимирович (1875—1960) — выпускник Санкт-Петербургской Духовной академии, с 1900 по 1905 г. преподаватель церковной истории там же. В 1906—1919 гг. преподавал на Высших Женских (Бестужевских) курсах. Председатель Религиозно-философского общества, последний обер-прокурор Св. Синода, первый министр вероисповеданий Временного правительства. С 1919 г. в эмиграции. С 1925 по 1960 г. — преподаватель Богословского института в Париже.

Сочинения: Реформа, Реформация и исполнение Церкви (1916); Ветхозаветная библейская критика (1947); Воссоздание Святой Руси (1956); Очерки истории Русской церкви (1959); Вселенские Соборы (1963).

¹ По-церковно-славянски и по-древнерусски это значит «прекрасный», парадный. В православном быту, как правило, правый дальний угол, уставленный иконами.

² «Christendom» *Joue*. 1934. P. 100 (Oxford).

³ Сейчас, как правило, пишут «исихастских» (ред.). См. в словаре понятий в конце книги.

М. Лот-Бородина

Критика «Русского Христианства»

Печатается по: Путь. Ноябрь 1936 — март 1937. № 52. С. 45—55.

Мирра Лот-Бородина (1882—1957). Дочь выдающегося русского ботаника Мирра Ивановна Бородина родилась 21 января 1882 г. в Санкт-Петербурге. Получила энциклопедическое образование. Ее интересовали преимущественно религия античной Греции и французская средневековая литература. В кругу, где она воспитывалась, люди, хотя и были верующими, относились к религии почти безразлично. Бородина же всегда стремилась постичь религиозную истину. В студенческие годы она участвовала в конференциях и собраниях, целью которых было найти взаимопонимание русской интеллигенции, иерархии и профессиональных богословов, разрушить живущий в сознании интеллигенции устойчивый стереотип: «церковь — оплот obscurantизма и ретроградства».

Находясь с 1906 года во Франции, она посещала лекции Жозефа Бедье в *College de France* и получила степень доктора в 1909 году за диссертацию на

тему: «Женщина в творчестве Кретьена де Труа». В том же году Бородина вышла замуж за Фердинанда Лота, выдающегося историка. Она продолжала интересоваться Средневековьем; помимо работ «Идиллический роман в Средние века» (Париж: Picard, 1913) и «Три эссе о Ланселоте, Озерном рыцаре телеги» (Париж: Champion, 1919) Лот-Бородина издала несколько переложений старофранцузских текстов: «Эрек и Энида», «Чудеса Богородицы» (обе книги вышли в издательстве Боккара), «Ланселот и Галаад» (Нью-Йорк: Oxford University Press, 1926). Другие работы: «Вокруг Святого Грааля», «Ланселот — Грааль, Катары и Иоакимизм» (Romania, 1930. С. 526—557); «Евхаристические обряды у Робера де Борона и Кретьена де Труа» (Там же. 1931. С. 147—205). Последняя работа поставила ее в оппозицию Е. Аничкову, который ранее в «Романии» (1929 г.) и в «Archivium Romanicum» (1929 г.) высказал особое мнение относительно Святого Грааля и евхаристических обрядов.

М. Лот-Бородина участвовала в межконфессиональных собраниях у Бердяева вместе с первыми русскими эмигрантами, среди которых многие, так же как и она, горели желанием изучать богатство церковного наследия. Одновременно с этим она входила в католические круги. Имея давний интерес к цистерцианской мистике и культу Богородицы, к которым ее подвели исследования куртуазной любви, Лот-Бородина посещала лекции о Лебретона. Написанная ею книга «От любви светской (профанной) к любви священной» осталась неопубликованной.

В 1929 году Лот-Бородина непродолжительное время пробыла у доминиканцев Сольшуара. В 1930 году настоящим откровением и исходной точкой новой литературной деятельности стали для нее беседы с прот. Г. Флоровским на тему «Обожение на греческом Востоке». Центральная доктрина греческой патристики, с необозримым богатством которой она была знакома ранее только по работе о Лебретона «О Тринитарном догмате», стала причиной «возвращения к истокам», и с того времени Лот-Бородина целиком посвящает себя тому, чтобы скрытое сокровище сделать известным.

В трех выпусках журнала «История религий» за 1932—1933 гг. вышло одно из ее самых замечательных исследований, озаглавленное «Учение об обожении в греческой Церкви до XI века», которое тотчас заинтересовало католических богословов. В работе прослеживается преемственность мысли Отцов Церкви первых веков и византийских авторов последующей эпохи, преемственность, которой дорожат современные православные богословы. Вскоре появились многочисленные отклики на книгу. «Госпожа Лот-Бородина, — пишет о. Конгар (Духовная жизнь. Прилож. 1 мая 1935 г. С. 92), — перед любым другим исследователем имеет то преимущество, что она умеет проникать в сущность изучаемой доктрины...»

Среди богословов того времени сильно возрос интерес к миру византийской духовности. Со всех сторон раздавались не только похвалы, но и призывы к сотрудничеству, которые Лот-Бородина принимала. Плоды некоторых из них: «Посвящение в таинственную мистику Востока» (Журнал философских и богословских наук. 1935. С. 664—675); «Обоживающая благодать таинств по Николаю Кавасиле» (Там же. 1936. С. 299—330; 1937. С. 693—712); Предисловие к французскому переводу «Введения в таинства (Мистагогия) Святого Максима Исповедника (Иреникон. 1936. С. 466); «Учение о Богочеловеческом сердце и его символике в творениях Николая Кавасилы (Иреникон. 1936. С. 652—673); «Тайна дара слез на христианском Во-

стоке» (Духовная жизнь. Прил. 1 сентября 1936. С. 65—110); «Учение о благодати и свободе на греческом востоке» (в трех выпусках «Экуменики» за 1939 год). Русская эмиграция, одним из важнейших центров которой к 1922 году стал Париж, дала Лот-Бородину возможность не только восстановить общение с соотечественниками, но и стать причастной к их духовному наследию. Внимательно следя за их публикациями, она напечатала в журнале «Путь» в 1936 году (№ 52. С. 45—55) статью «Критика русского христианства». Благодаря этой публикации Лот-Бородина вошла в число сотрудников журнала. Прожив долгое время вне России, изучив творения греческих Отцов в византийском контексте, в своих публикациях она стремилась показать разносторонность Православия. При этом Лот-Бородина не закрывала глаза на недостаток церковной культуры у российских мирян и выражала сожаление о «прискорбном феномене современного Православия — Евхаристии, где есть лишь зрители, но нет участников» (Вестник Парижа. 1953. № 4. С. 26—35; 1956. № 2. С. 8—15; ср.: Иреникон. 1954. С. 178—179; 1956. С. 303).

Особенно сильно Лот-Бородина страдала от сознания того, что великое наследие Церкви не имеет исключительной ценности для молодых, как это было прежде. Экуменически настроенные знакомые долгое время относились к ней осторожно. Но, в связи с участием в пятой ежегодной конференции Братства Святых Албания и Сергия (28 июня — 1 июля 1937 г.), Лот-Бородина высказала в «Ирениконе» полные симпатии слова: «Автор этих строк считает своим долгом признаться, что, будучи чуждой проблеме сближения Церквей, она поневоле оказалась в этом году на встрече англикан и православных в окрестностях Лондона. Экуменическое движение ранее вызывало у нее недоверие по причине страха возможного посягательства на благодатную целостность Православия. Но предостережения и беспокойства не устояли перед непреодолимой силой пережитой реальности» (Иреникон. 1937. С. 562).

Сотрудничество с католическими изданиями становилось все более обширным. К уже упомянутым журналам можно добавить «Кармелитские исследования» и «Бенедиктинский ежемесячник» Берона, где в 1937 году были опубликованы статьи Лот-Бородиной (в последнем — работа о стигматах «Почему христианская древность не знает стигматов?» («Warum kennt das christliche Altertum die mystischen Wundmale nicht?») 1939. С. 23—32). Также в 1937 году в «Ирениконе» публикуется «Теоцентрическая антропология христианского Востока как основа его духовного опыта» (С. 6—21). Послевоенный период был отмечен для Лот-Бородиной меньшей активностью. Было опубликовано несколько исследований о Граале в различных журналах: «Символика Грааля» (1950, «Neophilologus»), «Великие тайны святого Грааля» («Свет Грааля». 1951) и третья, особенно важная из-за рассматриваемой в нем связи легенды о святом Граале с греческой мистагогией, озаглавленное «Явления Христа на мессах» в «Истории» и «Поисках Святого Грааля» (Романия. 1951. С. 202—223).

Далее Лот-Бородина занимается исключительно богословием Николая Кавасилы. Необходимо, впрочем, отметить исследование о «Блаженстве на христианском Востоке» (Бог живой. 1950. № 15. С. 83—115). В 1949 году появляется ее работа «Типология Престола в Откровении, Писании и у Николая Кавасилы» (Григорианский сборник. 1949. Т. IX. С. 422—434). В 1953 году в «Ирениконе» выходит статья «Учение о Божественной Любви в

творениях Николая Кавасилы», вторая часть которой «Мученичество как свидетельство Любви к Богу по Николаю Кавасиле», с приложением по иконографии мучеников, увидела свет в Ирениконе в следующем году (1954. С. 157—169). Журнал «Бог живой» опубликовал исследование Лот-Бородиной «Евхаристия у Николая Кавасилы» (1953. № 24. С. 123—134).

Здоровье Лот-Бородиной, пошатнувшееся во время войны, продолжало ухудшаться после смерти ее мужа, скончавшегося в 1952 году. Однако она продолжала работать по мере своих сил. Лот-Бородина вновь обратилась к теме Грааля, и в 1956 году в «Романии» было опубликовано ее исследование «Сказание о Святом Граале» Кретьена де Труа и его символические представления». Готовилась к изданию работа о Богородице. Отвечая на многочисленные просьбы, Лот-Бородина приступила к созданию цельного исследования творений Николая Кавасилы, где были бы дополнены и связаны воедино труды разных лет. Она успела закончить это трудоемкое исследование, но опубликовано оно было уже после ее смерти.

Близко знавшие Лот-Бородину всегда поражались ее умом и живостью веры. Понимание проблем Церкви делало ее восприимчивой к малейшим искажениям и отклонениям. Она была убежденной православной во всей совокупности значений этого слова. Будучи человеком прямым, она не боялась высказывать всю полноту своих убеждений и страдала от того, что не встречала того же у других. Каждый год Лот-Бородина совершала паломничество в небольшой православный монастырь в Бюсси-ан-От. Общество монахинь и участие в службах неизменно приносили ей духовную радость. Кончина Мирры Лот-Бородиной была долгой и мучительной. Сочувствие дочерей сильно поддерживало ее, она терпеливо и усердно отнеслась к «великому переходу», как называла она это время в письмах к друзьям.

¹ Этой темы Карташев, правда, не касается прямо. О ней очень хорошо пишет в том же номере «Пути» Н. Зернов. Им решительно отвергаются «два ложных воплощения мирового значения России» и указывается в лице Нила Сорского подлинный завет русского Православия. В то же время автор высказывает пожелание, к которому мы всецело присоединяемся: о сравнительном изучении не только всех ветвей Восточной Церкви, но и западного христианства вообще. Давно пора. В этом смысле в эмиграции не сделано почти ничего. О «всестороннем анализе» думать еще рано, но первые вехи должны быть поставлены на этом пути, при условии беспристрастной — не бесстрастной — оценки и всесторонней информации. (*Прим. автора.*)

² Заметим, что даже «в гостях у Бога» русский иконостас, огромный и тяжелый, встал настоящей преградой между небом, алтарем и землей, тем самым как бы не допуская их соучастия в совершаемом священнодействии. И в эту глухую стену иерей говорит «простите, братия» перед Причастием! Странное понимание соборности, толкуемой обычно, как единство клира и народа — Тела Христова. (*Прим. автора.*)

³ О недостатке вообще «учительства» при несомненной слабости церковно-приходских школ, отсутствии богослужебных книг и молчании церковных кафедр позволительно сожалеть и не будучи ни «агентом большевиков», ни принципиальным противником восточно-русской Церкви, против которой ведут сейчас поход некоторые польские иезуиты (о.о. Тышкевич, Спасил и Ясиновский; о последнем см. большую статью Н. О. Лосского в № 51 «Пути»). Но именно почитая и отстаивая вечное в этой Церкви, мы отказы-

ваемся быть апологетом временного, санкционировать исторические и другие ошибки, омрачающие чистоту религиозного сознания в русской вере. Нам дорого вообще Православие Востока, его истоки, о которых наша традиция слишком часто забывает, дорога надежда на его возможное обновление в будущем. (Прим. автора.)

⁴ В качестве иллюстрации приведем рассказ очевидца, которому, как знатному иностранцу, удалось несколько лет тому назад воочию узреть икону Владимирской Божьей Матери — в заднем углу Румянцевского музея. На его вопрос о причинах недопущения к ней публики был дан лицом, от советских властей независимым, следующий ответ: «Боятся интеллигентской реакции. Простой народ — а не только пролетарии — на нее и глядеть не хочет с тех пор, как она перестала быть чудотворной». О том же, что такое православное понимание мощей и в каком соотношении находится нетление тела с канонизацией, не знал у нас никто из мирян. Об этом говорит Г. П. Федотов в своей книге «Святые древней Руси» (УМСА-press, 1931). (Прим. автора.)

⁵ Нельзя не отметить мимоходом прискорбного равнодушия к «метафизическому подвигу» и ко всей личности св. Григория Паламы со стороны российской Церкви. Сама имяславческая смута на Афоне указывает на упадок исихастского богословия, ибо тайна божественного имени понималась сектантами элементарно-наивно. Но, разумеется, совершенная над ними жестокая расправа есть акт насилия, не оправдываемый христианской совестью. (Прим. автора.)

⁶ Последнего у нас знают и чтут в известных кругах как автора подложного, согласно новейшим исследованиям, Слова о трех образах молитвы. Его же подлинные «эротические» гимны (замечательно переведенные о. Павлом Флоренским) и дополняющие их Поучения не нашли до сих пор комментаторов. Вспомним также гонимого у нас и бежавшего в Румынию Паисия Величковского (о котором нет ни одного русского сочинения) и поздний перевод греческой Филокалии. О том, как трудно просачивалась в толщу его сознания «умная молитва», свидетельствуют и Откровенные рассказы странника, столь нашумевшие в последние годы. Но они же являются отрадным симптомом возможного духовного возрождения. Заметим, что самое слово *proseuch* — как отличное от *euch*, как высшая точка *oratio* вообще, не нашло эквивалента на нашем убогом мистическом языке. (Прим. автора.) — Ситуация в отношении преп. Симеона Нового Богослова, слава Богу, изменилась. Этому способствовали работы преосв. Василия (Кривошеина), архиеп. Брюссельского, который усердно трудился над духовным наследием святого. См. его книгу: «Преподобный Симеон Новый Богослов». УМСА-Press, 1980. — В. Ф.

⁷ Любовь (*греч. лат.*).

⁸ Духовный брак (*греч.*).

⁹ Задолго до русского монаха, говорящего, по Карташеву, мирянину: «Помни, что ты ничто перед Богом, тогда он начнет творить из тебя нечто», в XVI веке Екатерина Сиенская, от имени посетившего ее Бога, утверждает в своем Диалоге: «Я Тот, который есть, ты же та, которой нет».

¹⁰ Благодать (*греч.*).

¹¹ *Servum arbitrium* (*лат.* — рабская воля) — на выступление Эразма Роттердамского против учения о предопределении в защиту свободной воли

Лютер ответил книгой «De servo arbitrio» («О рабстве воли»), в которой был сформулирован страшный детерминизм, ставший основным убеждением протестантов почти на два века. Человеческую волю Лютер сравнивает с вьючным животным, которое может оседлать как Бог, так и дьявол, но которое само не может выбирать ездока. Все происходит от Бога, даже поступки безбожников и самого дьявола. (*Прим. автора.*)

¹² Молись за нас грешных, ныне и в час смерти нашей (*лат.*).

¹³ Мать милосердия и прибежище грешных.

¹⁴ Богородица.

¹⁵ Что касается сложного вопроса, который еще ожидает беспристрастного исследования, о сближении Богоматери с Софией, то мы позволим себе сделать небезынтересное для будущего историка напоминание: во всех католических службах, посвященных деве Марии, чтения взяты из книг о Премудрости Божией. «Dominus possedit me in initio viarum» (Prov. VIII, 22—25) в самой поздней мессе Непорочного Зачатия; а в Успение (Assumptio). Lib Eccles, XXIV, 11—13 и 15—20. Богородичные службы на Востоке о Софии не упоминают. (*Прим. автора.*)

¹⁶ Непорочное зачатие (*лат.*).

¹⁷ Подражание Христу (*лат.*).

¹⁸ Воздаяние (*лат.*).

¹⁹ Со-страдание.

²⁰ Поклонение святой человечности (*лат.*).

²¹ Мученичество (*лат. и греч.*).

²² Богочеловеческое (*греч.*).

²³ Теофания (*греч.* — θεοφάνια) — Богоявление.

Н. А. Бердяев

Истина Православия

Печатается по первопубликации: Вестник Русского западно-европейского патриаршего экзархата. Париж, 1952.

Бердяев Николай Александрович (1874—1948) — философ, религиозный мыслитель-публицист. Учился на юридическом факультете Киевского университета, из которого в 1898 г. был исключен за пропаганду марксизма и сослан в Вологду. Постепенно отошел от марксизма, в 1905 г. совместно с С. Н. Булгаковым руководил журналом «Вопросы жизни». В 1917 году избран профессором философии Московского университета, вел большую пропагандистскую работу по предотвращению «большевизации» революционного процесса в России. С 1918 по 1922 гг. преподавал в Вольной Академии Духовной культуры. В 1922 году выслан из России. С 1924 г. редактор журнала «Путь». Участвовал в съездах Русского Студенческого Христианского движения. В 1947 г. ему было присуждено звание доктора Кембриджского университета. Перу Бердяева принадлежит около 40 книг и 500 статей; его работы переведены более чем на полтора десятка языков, о нем написано более десятка монографий. Бердяев — самый известный русский философ. Его деятельность явилась связующим звеном между Востоком и Западом,

между христианами и не христианами, между философией и богословием. Довольно часто вспоминают, что в философской автобиографии, одной из самых ярких своих книг, Бердяев назвал себя «верующим вольнодумцем». Другие называли его «пленником свободы», «пленным пророком». Церковность человека, наверное, не следует измерять степенью его внешнего благочестия; мерой является его преданность служению Истине во славу Божию. Мы же под церковностью довольно часто понимаем традиционное благообразие и благочестие. Церковь — тело Христово, воцерковление предполагает как участие в таинствах, так и несение креста, обретение Пути, Истины и Жизни. Пророческое и просветительское служение Бердяева было явным, его проповедь свободы была призывом ко Христу. Парижский православный священник Евграф Ковалевский так говорил о Бердяеве: «...будучи до мозга костей русским человеком, духовно крепко связанным с Россией, являлся в то же время мыслителем вселенским. Его земной миссией было звать мир к утверждению правды во Христе. Он всегда и без уклонов шел прямым путем к Истине...» (Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 1994. С. 83). Составителя настоящего сборника тридцать лет назад весьма привлекали личность и творчество Бердяева, но смущало то, что многие верующие считали его книги нецерковными, полагали, что Бердяев жил вне Церкви. Встречи с прот. Андреем Сергеенко, исповедовавшим Бердяева в Париже в последние годы жизни (речь на встречах шла, безусловно, не о содержании исповеди, но о сложившемся у священника отношении к личности Николая Александровича), помогла обрести способность православно оценивать «вольнодумство» Бердяева, понять, что его свободные высказывания не были антицерковными. Читателю было бы полезно познакомиться со свидетельствами людей, близко знавших философа: «Бердяев был глубоко религиозный человек. Он был совершенно послушен Церкви во всех таинствах и обрядах... Бердяев никогда не дорожил ни своими словами, ни мыслями... Отказывался иногда даже от прежних книг... Одно только его постоянно занимало и жило в сердце: найти новые убедительные доводы, чтобы доказать всему миру: у всех у нас одна дорога — религиозное возрождение... Бердяев никому не навязывал Церкви, но так видел его весь читающий его мир: стоя на высочайшей паперти православного храма, молча простирал он руки: сюда, сюда, сюда!» (Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 1994. С. 84).

Сочинения: Духовный кризис интеллигенции (1910); Философия свободы. М., 1911; Душа России. М., 1915; Кризис искусства. М., 1918; Судьба России: опыты по психологии войны и национальности. М., 1918; Воля к культуре и воля к жизни // Шиповник. Сб. 1. М., 1922; Предсмертные мысли Фауста // Освальд Шпенглер и закат Европы. М., 1922; Философия неравенства. Берлин, 1923; М., 1990; Константин Леонтьев: Очерк из истории русской религиозной мысли. Париж, 1926; Мировоззрение Достоевского (1923); Смысл истории: опыт философии человеческой души (1923); Новое средневековье: Размышление о судьбе России и Европы (1924); Константин Леонтьев: Очерк из истории русской религиозной мысли. Париж, 1926; Христианство и классовая борьба (1931); В защиту А. Блока // Путь. Париж, 1931. № 26; Кризис интеллекта и миссия интеллигенции // Нов. град. Париж, 1938. № 13; Судьба человека в современном мире: К пониманию нашей эпохи (1934); Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения. Париж, 1934; Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности

(1937); Русская идея. Париж, 1946; Самопознание (Опыт философской автобиографии). Париж, 1949; М., 1991. Царство Духа и царство Кесаря (1951); Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого (1952); Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955; М., 1990; Собр. соч. Париж, 1983—1991. Т. 1.: Самопознание. Опыт философской автобиографии; Т. 2: Смысл творчества. Опыт оправдания человека; Т. 3: Типы религиозной мысли в России; Т. 4: Духовные основы русской революции: статьи 1917—1918 гг.; Эрос и личность: Философия пола и любви. М., 1989; Судьба человека в современном мире // Новый мир. 1990. № 1; О русских классиках. М., 1993; О назначении человека. М., 1993; Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1—2. М., 1994; Соч. М., 1994; Философия свободного духа. М., 1994; Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995; Истина и откровение. СПб.: РХГИ, 1996.

Библиографический справочник работ Н. А. Бердяева составлен Т. Ф. Клепининой «Bibliographie des oeuvres de Nicolas Berdiaev». Paris: YMCA-Press, 1978.

Литература о Н. А. Бердяеве: Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 1994; *Вадимов А.* Жизнь Бердяева: Россия—Век., 1993; Н. А. Бердяев о русской философии. Ч. 1—2. Свердловск, 1994; *Гальцева Р. А.* Очерки русской утопической мысли XX в. М., 1992; *Антонов Н. Р.* Николай Александрович Бердяев и его религиозно-общественное миросозерцание. СПб., 1912; *Полторацкий Н. П.* Бердяев и Россия. Философия истории России у Н. А. Бердяева. Нью-Йорк, 1967; *Ермичев А. А.* Три свободы Николая Бердяева. М., 1990.

Публикации статьи в журнале «Вестник...» предшествует Предисловие от редакции, в котором говорится: «...Будучи верным сыном Православной Церкви, Н. А. Бердяев оставался в своем философском творчестве свободным мыслителем, на что сам неоднократно указывал. Тем более ценно для нас его свидетельство об Истине Православия, не связанное условным и часто безжизненным языком “школьного богословия”. Помещая на страницах “Вестника” эту доселе не изданную его статью, редакция считает своим долгом во избежание недоумений, могущих возникнуть у некоторых читателей, пояснить те выражения, которые могли бы быть неправильно истолкованы. Так, когда Н. А., настаивая на пневматологическом характере православного богословия, говорит об “ожидании нового излияния Духа Святого в мире”, он отнюдь не имеет в виду “Третий Завет” или какую-то новую эру Святого Духа, идущую на смену христианскому откровению: из контекста ясно, что эти доводы относятся к эсхатологическому свершению (“Небесный Иерусалим”). Там же и далее в слухах Н. А. Бердяева об “апокатастасисе” (противопологаемом здесь западному учению о “предопределении”) не следует непременно усматривать еретический смысл. Апокатастасис как божественный детерминизм всеобщего спасения был бы менее всего приемлем для философа, который положил в основу своей мысли пафос свободы».

И. А. Ильин

Русскому народу необходимо духовное обновление

Печатается по: *Ильин И.* О грядущей России. Избранные статьи / Под ред. Н. П. Полторацкого. М., 1993.

Статья написана для бюллетеня эмигрантской организации «Русский Обще-Воинский Союз» «Наши Задачи» 10 апреля 1952 г. Все выпуски этих бюллетеней были изданы в Париже и составили двухтомный сборник «Наши задачи. Статьи 1948—1954 гг.».

Ильин Иван Александрович (1883—1954) — философ, общественный деятель. Окончил юридический факультет Московского университета. С 1910 г. преподаватель Московского университета, член Московского психологического общества. После революции 1917 г. активно включился в идейную борьбу против нового строя, писал статьи на социально-политические темы, несколько раз был арестован. В 1922 г. был выслан из России. С 1924 г. декан юридического факультета Русского научного института в Берлине, член-корреспондент Славянского института при Лондонском университете. Один из идеологов Белого Движения. Весной 1926 г. участвовал в работе Русского зарубежного съезда. С 1927 по 1930 гг. издает журнал «Русский колокол». Тесно связан с Русским общевоинским союзом. Трактовал фашизм как естественную реакцию на безбожный большевизм. В 1934 г. был уволен из Берлинского университета за отказ участвовать в антиеврейской кампании, в 1938 г. эмигрировал в Швейцарию.

Сочинения: Понятия права и силы (1910); Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека (1918); Религиозный смысл философии (1923); О сопротивлении злу силою (1925); Путь духовного обновления (1925); Я всматриваюсь в жизнь. Книга раздумий (1938); Замирающее сердце. Книга тихих созерцаний (1943); Взгляд вдаль. Книга размышлений и упований (1945); Аксиомы религиозного опыта (1953).

¹ В другой статье И. А. Ильин говорит об этом подробнее. «Сколько раз за последние годы католические прелаты принимались объяснять мне лично, что “Господь выметает железной метлою православный Восток для того, чтобы воцарилась единая католическая церковь”... Сколько раз я содрогался от того ожесточения, которым дышали их речи и сверкали их глаза. И внимая этим речам, я начинал понимать, как мог прелат *Мишель д’Эрбиньи**, заведующий восточно-католическою пропагандою, дважды (в 1926 и в 1928 гг.) ездить в Москву, чтобы налаживать унию с “*обновленческою церковью*”* и соответственно “*конкордат*”* с большевиками, и как мог он, возвращаясь оттуда, перепечатывать без оговорок гнусные статьи коммунистов, именующие мученическую православную патриаршую Церковь (дословно) “сифилитической” и “развратной”... И я понял тогда же, что “конкордат” Ватикана с Третьим Интернационалом не осуществился доселе — не потому, что Ватикан “отверг” и “осудил” такое соглашение, а потому, что его не захотели сами коммунисты. Я понял разгром православных соборов, церквей и приходов в Польше, творившийся католиками в тридцатых годах текущего века... Я понял, наконец, в чем истинный смысл католических “*моливт о спасении России*”: как первоначальной, краткой, так и той, которая была составлена в 1926 году папою Бенедиктом XV и за чтение которой у них даруется (по объявлению) “триста дней индульгенции”».

Следует иметь в виду, что на сегодняшний день официальная позиция Римо-Католической Церкви (см. многочисленные документы православно-католических диалогов и различных комиссий, прежде всего, Документы Второго Ватиканского собора и позднейшие соответствующие энциклики

и декреты), взгляды ведущих богословов, а также отношение большинства священнослужителей к Православию принципиально изменились.

И. А. Ильин

Церковь и жизнь

Печатается по: *Ильин И. А.* О грядущей России. М., 1993. С. 300—305. Статья была написана в 1952 г. и опубликована в бюллетене «Наши задачи».

¹ Интересно сравнить эту статистику со статистикой конца XX в.

Во втором издании справочника «World Christian Encyclopedia» (Oxford University Press / Ed. Rev. David B. Barrett, Richmond, Va.) приводится следующая статистика:

христианство	1,9 миллиарда = 31% населения
ислам	1,2 миллиарда = 19,6 % населения
индуизм	811 миллионов
буддизм	360 миллионов
сикхизм	23 миллиона
иудаизм	14 миллионов

С. С. Верховской

Православие и современность

Печатается по первопубликации: Православие в жизни. Нью-Йорк: изд-во М. Чехова, 1953.

Верховской Сергей Сергеевич (1907—1986) родился в Костроме. Покинул Россию в 1921 г. Учился в Братиславе и Париже. С 1944 по 1951 гг. профессор догматики в Свято-Сергиевском Богословском институте в Париже. С 1951 г. преподаватель Св. Владимирской семинарии в Нью-Йорке. Один из руководителей Русского студенческого христианского движения.

Сочинения: Курс догматики. Париж, 1949; Бог и человек. Нью-Йорк, 1953. Православие в жизни. Нью-Йорк: изд-во М. Чехова, 1953. Procession of the Holy Spirit According to the Orthodox Doctrine of the Holy Trinity // St. Vladimir's Seminary Quarterly. Fall, 1953. P. 12—26; Some theological Reflections on Chalcedone // St. Vladimir's Seminary Quarterly. Winter, 1958. P. 2—12; Ecclesiology and eschatology. Crestwood, NY: SVS, 1983; Christian concept of man/woman relationship. New York: Metropolitan; Council Publication Committee, 1966 (part of Orthodox Education series); Catholicity of the Church. Crestwood. NY: SVS, 1972; Light of the World. Crestwood. NY: SVS, 1982.

¹ С точки зрения материализма и позитивизма, человек есть животное, животное есть организм, организм есть сложно организованный материальный предмет. С христианской точки зрения, и у животных есть душа, хотя иной природы, чем у человека, и организм есть нечто своеобразное по отношению к материи. (*Прим. автора*).

² См.: Рим. 1, 16—32 и Фес. 4, 1—12. (*Прим. автора*).

Н. С. Арсеньев

Духовные силы в жизни русского народа

Впервые опубликовано в 1955 году в газете «Русская мысль». Печатается по: *Арсеньев Н. С.* О жизни преизбыточествующей. Брюссель, 1966. С. 251—261.

Об авторе см. комментарий к его статье «О мирозерцании и благочестии Православной Церкви» в наст. издании.

¹ Различные редакции этого видения помещены в 13 томе «Сборника Императорского Исторического Общества», посвященном Смутному Времени.

Архиепископ Сан-Францисский Иоанн (Шаховской)

Сектантство в православии и православие в сектантстве

Статья из сборника «Правило духа». Печатается по: журнал «Православная община». 1992. № 4(10). С. 71-77.

Иоанн Сан-Францисский (в миру Дмитрий Алексеевич Шаховской, князь; 23.08 (5.09). 1902, Москва — 1989, Сан-Франциско) — архиепископ, богослов-апологет, церковный публицист, литературный критик, поэт (литературный псевдоним Странник). Учился в Санкт-Петербурге в Императорском Александровском лицее. В 1918—1920 гг. принимал участие в гражданской войне на юге России, с 1920 г. в эмиграции. С 1922 г. продолжал образование в Лувенском университете (Бельгия), писал стихи, опубликовал несколько поэтических сборников. В 1925—1926 гг. издавал журнал «Благонамеренный», с которым сотрудничали И. А. Бунин, В. Ф. Ходасевич, А. М. Ремизов, М. И. Цветаева, Г. В. Адамович, Мочульский и др. В 1926 г. на Афоне по благословию своего старца преосв. Вениамина (Федченкова) принял монашеский постриг с именем Иоанн, после чего учился в Сергиевском богословском институте в Париже. В 1932 г. митрополит Евлогий назначил иеромонаха Иоанна настоятелем Свято-Владимирского храма в Берлине. С 1935 г. он игумен, а с 1937 г. — архимандрит. В 1946 г. после краткого пребывания во Франции архимандрит Иоанн переехал в США, где сначала служил в Лос-Анжелесе, а затем, 11 мая 1947 года, был посвящен во епископа Бруклинского и назначен деканом Свято-Владимирской семинарии. В 1950 г. владыка Иоанн был переведен на кафедру в Сан-Франциско и почти четверть века (до ухода на покой в мае 1975 г.) он епископ Сан-Францисский и Западноамериканский (с 1961 г. — архиепископ).

Архиепископ Иоанн не любил делить литературу на религиозную и светскую: «Все, что мы люди, в этом мире пишем, все это (хотим мы того или не хотим) имеет отношение к богословию нашей веры... Мир *богословствует*, даже когда молчит о Боге и изгоняет Божию святыню из человечества. Я склонен считать и светскую литературу... родом богословия жизни и культуры... Я прошел чрез полный отход от “светской литературы”. Но она потом сама встретилась со мной на путях служения Церкви... Искусство есть продолжение жизни, часть ее... И стихи «вернулись» ко мне, как созерцания жизни».

В центре всех его опубликованных литературно-богословских размышлений — судьба России и ее народа в XX в. Владыка любил и понимал Россию, вслушивался в ее голоса, принадлежащие не только классикам (он очень любил А. К. Толстого, например), но и современникам. «Атеистический максимализм, — по его словам, — вышел не только из иностранных недр; он выполз, вылетел, как саранча, из собственной русской греховности и материалистичности... И мы, пастыри Русской Церкви, может быть, более всех виновны в том, что не защитили своего стада от волков воинствующего атеизма». Как в литературоведческих, так и в апологетических работах он постоянно опирался на творчество *Толстого* и *Достоевского*. «В сущности, — пишет владыка Иоанн, — весь мир уже находится в “Обществе Достоевского”».

Церковное служение владыки Иоанна на протяжении всей жизни было не только приходским, пастырским, но, прежде всего, миссионерским. Он многих привел ко Христу (как среди эмиграции, так и в России благодаря религиозным передачам, которые вел на протяжении многих лет по «Голосу Америки»), многим помог пройти через скорби и духовно окрепнуть, многим открыл глаза на красоту Творения Божия и на глубину смысла жизни. В своих радиобеседах религиозной программы «Голос Америки», которые жадно слушали в Советском Союзе, владыка Иоанн был голосом России, а не голосом Америки. И с полным правом писал:

Я шел к молчащим русским городам
И проходил селения простые.
Мне открывалась тихая Россия.
И я внимал ее святым устам.
Без третьих лиц я души слушал там,
Прямые чувства и слова прямые,
И радовался русскому уму.

Архиепископ Иоанн считал свои радиопроповеди на Россию чрезвычайно важным служением. Это был не только призыв и импульс к духовной жизни, но и полемика с теми, кто калечил умы и сердца, полемика с атеистами, имевшими, в отличие от верующих, возможность публиковаться открыто. Владыка Иоанн был активным миссионером с первых же лет своего пастырского служения: публиковал многочисленные статьи в белградских русских газетах и в парижском журнале «Путь» у Н. А. Бердяева, издавал газету «Борьба за Церковь». На приобретенном им же самим ротаторе печатал для своей паствы «Белоцерковские листки». Организовал Православно-Миссионерское Книгоиздательство, в котором публиковались избранные места из святых Отцов, из дневника св. прав. Иоанна Кронштадтского, издавалась детская церковная литература, богослужебные тексты и др. книги. В письме митрополиту Антонию отец Иоанн так объяснял мотивы своей миссионерской деятельности: «Душа скорбит при виде духовной обстановки беженской массы... молодое поколение духовно гибнет, и нет со стороны нас серьезных попыток подойти к его смятенной, погружающейся в материализм, душе. А время уходит. Семья гибнет, тоже пропитываясь мировоззрением современного атеистического общества на брак и на развод и на убийство детей, пастырства нет или оно безгласно. Духовный большевизм материализма и ненавистнических чувств обуревает беженство, люди чувствуют это и тянутся к Церкви... Помощь им в наших условиях может быть пока дана

только в форме миссионерского пастырского общения, материально бескорыстного, преследующего лишь корысть духовную» (Вера и достоверность. С. 249). Серьезные разногласия с митрополитом Антонием привели к вынужденному уходу отца Иоанна в юрисдикцию митрополита Евлогия, который постригал его в монашество (причины перехода изложены в брошюре «Почему я ушел из юрисдикции Митрополита Антония». 1931). Митрополит Евлогий благословил отца Иоанна перенести его миссионерские начинания на Сергиево Подворье. Он поручил молодому иеромонаху открыть походную церковь на автомобиле и основать приход в пригороде Парижа Аньере. Первые богослужения совершались в зале Казачьего музея. Характерен для Владыки Иоанна сон, который он видел в ночь накануне Успения, после первой службы в этом приходе: «...я видел... храм, без одной стены. Эта открытая сторона Храма выходила в мир. Люди шли туда и одобряли, и хлопотали над устройством этой церкви; она выходила из трех своих стен и распространялась на большую поляну. Это и осуществилось в... приходе, ставшем миссионерским» (Приложение к кн.: Вера и достоверность. С. 258). Всю свою пастырскую и архипастырскую жизнь владыка жил с открытой дверью, с открытой стеной. Для него не было границы, преграды между церковным служением и активным христианским просветительством в мире культуры. Он принял монашеский постриг на Афоне, но, как отмечал сам, его иночество на Афоне не было уходом из мира. «Это был явный для меня приход в нужное мне место, состояние, которое меня с тех пор не покидает» (Вестник РХД. Париж, 1982. № 137. С. 275).

Задача христианской миссии — освящение культуры, не упразднение ее, не цензура и выцеживание церковного из нецерковного, но преобразование мира, выявление смысла жизни и помощь людям воспринять Откровение, которое открыто человеку не только в Священном Писании, не только в природе, на что указывали еще древние христианские апологеты, но и в культурно-историческом наследии, в предании культуры. Спектр миссионерского делаания широк, он объединяет и пастырское, и проповедническое, и пророческое, и просветительское служение, в котором множество направлений: апологетическое, полемическое, обличительное, историческое, экзегетическое и др. Хороший пастырь-миссионер сочетает в себе все названные служения, обладает многими дарами. Так, многими дарами обладал владыка Иоанн, но, безусловно, одним из самых ярких был дар пастырства. Душа Владыки болела за тех, кто еще не обрел или по каким-то причинам потерял смысл жизни. Он умел находить общий язык с разными и по уровню образования, и по характеру воспитания людьми. И всегда говорил с собеседником как с равным. Пожалуй, именно этого качества не хватало многим приходским пастырям в наши дни. Груз сана, точнее образ его значимости, так давит на некоторых батюшек, что склоняет их к «псевдостарчеству», порождает ложный пафос, возводит психологический барьер между пастырем и пасомым. Голос владыки всегда был чист, без тени какого-либо менторства. Уже будучи пожилым и многоопытным архипастырем, он так внимательно и заинтересованно разговаривал с молодым тогда автором этих строк, что эти разговоры создавали у собеседника образ идеального пастора-миссионера, порождали симпатию, привязанность и любовь. Владыка излучал обаяние глубокой и многогранной личности. Поражали его смирение, скромность, причем не только личные, но смирение самого Православия. Обаяние Православия ни с чем не сравнимо, если православный верующий живет не

триумфализмом, но православным смирением. Владыка говорил: «Некоторые хвалятся Православием. Православие не в том, чтобы хвалиться им, а чтобы стыдиться в нем» (Русский реализм // К истории русской интеллигенции. Нью-Йорк. С. 251). Обаяние личности владыки заключалось в цельности его натуры, в искренности и в том, что его жизнь соответствовала его проповеди.

Сочинения: Собр. избр. трудов. Нью-Йорк; Париж: IXΘΙΣ, 1965—1977. Т. 1—5; Избранное. Петрозаводск: «Святой остров», 1992. *Философия православного пастырства.* СПб.: РХГИ. 1996. *Поэтические сборники:* Стихи (1923), Песни без слов (1924), Созерцания (1971), Иронические письма (1975) и др.

Литература об архиепископе Сан-Францисском Иоанне (Шаховском): Бердяев Н. А. О гордости смиренных. Ответ иеромонаху Иоанну // Путь. 1931. № 31; Зеньковский В. В. Рецензия на книгу «Записки о любви к Богу и человеку» // Вестник РСХД. 1959. № 53; Линник Ю. В. Философ будущего. Архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской) // Избранное. Петрозаводск: «Святой остров», 1992; К 80-летию архиепископа Иоанна Шаховского. Интервью // Вестник РХД. Париж, 1982. № 137.

¹ Мф. 21, 28—32.

Н. О. Лосский

Религиозность русского народа

Текст представляет собой первую главу книги Н. О. Лосского «Характер русского народа». Печатается по первопубликации: *Лосский Н. О. Характер русского народа.* Посев, 1957. С. 9—25.

Лосский Николай Онуфриевич (1870—1965) — философ, представитель интуитивизма и персонализма. В 1891 поступил на естеств. отделение физ.-мат. ф-та, а затем на ист.-филол. ф-т С.-Петербургского университета. В университетах Германии и Швейцарии слушал лекции Виндельбанда, Вундта, Г. Мюллера. В 1903 — магистр философии, в 1907 — д-р; с 1916 — экстраординарный профессор С.-Петербург. университета. В 1922 г. выслан из России. Работал в Русском университете в Праге. С 1942 г. — проф. философии Братислав. университета. В 1945 г. переехал во Францию, в 1946 г. — в США.

Лосский оставил богатое философское наследие, переведенное на многие языки. Основные разделы философской системы Лосского: учение о предмете, методе и структуре философии; гносеология интуитивизма, идеал-реалистическая, персоналистская онтология и метафизика; философская психология и антропология; логика; теория свободы воли; христианская теологическая этика; эстетика; социальная философия и психология; история философии. Философия, в определении Лосского, — это особая «наука о мире как целом». Ее главная задача — «установить цельную, непротиворечивую общую картину мира как основу для всех частных утверждений о нем». В гносеологии Лосский — основатель нового в философии направления — интуитивизма. Основная мысль гносеологии Лосского в том, что сознание носит по своей исконной природе открытый, а не закрытый характер, что оно

подобно не психическому вмещению, в которое предмет должен «попасть», неизбежно субъективно преломившись в нем, а, скорее, средоточию лучей, освещающих те или иные отрезки бытия. Учение Лосского, особенно его интуитивизм, оказало влияние на С. Л. Франка, А. Ф. Лосева. Значительный интерес представляют многочисленные статьи и монографии Лосского, посвященные творчеству русских писателей, на примере которого он ставит и решает наиболее острые и всегда актуальные темы русской культуры. По мнению зарубежной критики, только после трудов Лосского и Зеньковского развитие русской философии, и прежде всего русской религиозной философии, получило объективное историческое освещение.

Книга «Характер русского народа», из которой взята публикуемая глава, особенно интересна тем, что в ней рассыпано много тонких и глубоких характеристик творчества русских писателей и поэтов, начиная с А. Пушкина и кончая Г. Успенским. Русская литература служит Лосскому в этой книге эмпирической базой его этносоциол. исследования. Тот факт, что в XIX в. Россия породила трех несомненных художественных гениев (Пушкина, Толстого и Достоевского), Лосский расценивает как определенную гарантию великого будущего русского народа.

Сочинения: Обоснование интуитивизма. СПб., 1906; Мир как органическое целое. Пг., 1917; Введение в философию. Пг.: Наука и школа, 1918; Материя в системе органического мировоззрения. М., 1918 (3-е изд. — Пб., 1922); Основные вопросы гносеологии. Пб., 1919; Логика. Пг.: Наука и школа, 1922; Современный витализм. Пб., 1922; Свобода воли (1927); Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. Париж, 1938; М., 1995; Условия абсолютного добра: Основы этики. Париж, 1949; М., 1991; Бог и мировое зло (1941); В защиту Владимира Соловьева // Новый журнал. 1953. № 33; Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк, 1953; Зло и добро в произведениях Достоевского // ВРСХД. 1956. № 40; «Война и мир» Толстого и «Доктор Живаго» Пастернака // Новый журнал. 1960. № 61; Учение о перевоплощении; Интуитивизм. М., 1992; Характер рус. народа. М., 1990; Бог и мировое зло. М., 1994; History of Russian Philosophy. N. Y., 1951; Воспоминания. Жизнь и философский путь. СПб., 1994; Избранное. М., 1991; Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М.: Прогресс, 1992; История русской философии. М., 1991 (М., 1994).

Нижеследующие примечания являются ссылками Н. О. Лосского на литературу, цитируемую им в кн. «Характер русского народа».

¹ См. мою книгу «Условия абсолютного добра». YMCA-PRESS, Париж; «Des conditions de la morale absolue», ed. de la Baconniere, Neuchatel. (Есть совр. издания (М., 1991). — В. Ф.)

² См. мою книгу «Ценность и бытие». Гл. II. С. 52—54; «Value and Existence». George Allen and Unwin.

³ Т. IV. Гл. 3. С. 1172 (третье издание); см. также с. 1172—1174.

⁴ Есть ряд новых изданий, см. примеч. в словаре Понятий.

⁵ Федотов Г. Святые Древней Руси. Париж: YMCA-PRESS, 1931. С. 251.

⁶ Philosophische Vorträge, veröffentlicht von der Kantgesellschaft. 1926. N 29.

⁷ Бердяев Н. А. Русская идея. С. 144, 132, 131.

⁸ Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея. С. 15, 70, 58, 62, 79.

⁹ *Шубарт В.* Европа и душа Востока. 3-е изд. С. 5, 6. По-английски: «Russia and Western Man».

¹⁰ Есть разл. переиздания, напр.: *Старец Силуан.* Жизнь и поучения. Минск: Университетское, 1991 (В. Ф.).

¹¹ См. книгу: *Lossky V.* Essay sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient (см. перевод на русский яз: *Лосский В. Н.* Мистическое богословие. Киев, 1991. — В. Ф.). О первостепенном значении религиозного опыта см. книгу С. Л. Франка «God with us».

¹² *Марцинковский В. Ф.* Записки верующего. Прага, 1929. С. 171 и далее.

¹³ См.: *Толстая А. Л.* Отец. Изд-во имени Чехова.

¹⁴ См. также: *Karsavin.* Starzen; *Igor Smolitsch.* «Leben und Lehre der Starzen». (Последняя работа переведена на русский язык Архиепископом Ярославским Иоанном (Вендландом) и опубликована в Богословских трудах. — В. Ф.)

¹⁵ *Астров Н. И.* Воспоминания. С. 220.

¹⁶ О России и русском народе им написано: «Undiscovered Russia», 1912; «With the Russian pilgrims to Jerusalem», 1913; «Changing Russia», 1913; «The way of Martha and the way of Mary», 1915; «Russia and the world», 1915; «Russia in 1916, 1917».

¹⁷ Бэринг написал много книг о России. Укажу из них следующие: «With the Russians in Manchuria» 1905; «A year in Russia», 1907; «The mainspring of Russia», 1914; «The Russian people», 1911. О жизни и творчестве Бэринга написала книгу *Ethel Smith, Hon. Maurice Baring*, 1938.

Протоиерей Георгий Флоровский

Этос Православной Церкви

Доклад на Совещании «Вера и церковное устройство» в Кифиссии (Греция) 16—18 августа 1959 г. Впервые: *The Ecumenical Review.* 1960. Vol. XII. № 2. Печатается по: *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата.* 1963. № 42—43. С. 143—147.

Флоровский Георгий Васильевич, протоиерей (1893—1979) — выдающийся русский православный богослов. Родился в Одессе в семье ректора семинарии. По окончании в 1919 г. историко-филологического факультета Новороссийского университета приват-доцент этого факультета. В 1920 г. эмигрировал. В Праге защитил магистерскую диссертацию о творчестве А. И. Герцена. Поддерживал отношения с «евразийцами», в которых привлекало настороженно-отрицательное отношение к Западу и западноевропейской философии. С 1926 г. преподавал в Парижском Богословском Институте св. Сергия, сначала патрологию, после войны — нравственное богословие. В 1932 г. рукоположен во священника Митрополитом Западно-Европейским Евлогием (Константинопольская юрисдикция). С 1948 г. профессор и декан Св. Владимирской Духовной Академии в Нью-Йорке. Несмотря на собственную укорененность в русской культуре, преобразовал эту школу в англоязычную и соответствующую американским стандартам. Одновременно преподавал в Колумбийском университете и Объединенной се-

минарии. С 1956 по 1964 гг. возглавлял кафедру Истории Восточной Церкви в Гарвардском Университете, а с 1964 г. — кафедру славистики в Принстонском Университете. Был избран членом Американской Академии Наук и Искусств, награжден многочисленными почетными званиями и удостоен различных степеней.

Первые фундаментальные труды Флоровского — по патрологии (Восточные Отцы IV века. Париж, 1931; Византийские Отцы V—VIII вв. Париж, 1933). Отеческие творения для Флоровского — источник творческого вдохновения и, — как он сам говорил, — «путь к новому христианскому синтезу, о котором томится и взывает современная эпоха. Настал срок воцерковить свой разум и воскресить для себя священные и благодатные начала церковной мысли».

Продолжением истории православного Предания явилась книга «Пути русского богословия» (Париж, 1937) — опыт исторического синтеза. Этот монументальный труд являет собой исчерпывающий анализ русского богословия и религиозной мысли. Это единственная в своем роде, незаменимая книга, знакомящая с историей духовной культуры в России, опирающаяся не только на богословскую, но и на общественно-политическую, и художественную литературу. Флоровский оценивает русское богословие по высоким критериям, основанным на святоотеческих творениях, и потому его оценки большей частью далеки от положительных. Независимо от отношения к этим оценкам, и сторонники, и противники Флоровского должны признать заслугу автора, труд которого побуждает тщательно изучать источники.

Неотделимый от русской культуры, глубоко и преданно православный, поклонник византизма, Флоровский с 1937 г. принимал активное участие в экуменическом движении. Регулярно участвовал в ассамблеях движения «Вера и церковное устройство», являлся одним из создателей Всемирного Совета Церквей (ВСЦ), был избран членом исполкома ВСЦ.

Библиографию трудов прот. Г. Флоровского см. в кн.: Георгий Флоровский. Священнослужитель, богослов, философ / Под ред. Ю. П. Сенокосова. М.: Прогресс—Культура, 1995. Более поздние издания: Из прошлого русской мысли. М., 1998; Догмат и история. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1998.

¹ *Kattenbusch F.* Kritische Studien zur Symbolik im Anschluss an einige neuere Werke // *Teologische Studien und Kritiken.* Jg. 51. 1878. S. 94—121, 179—153. Ганс Каттенбуш отвечает в первой части своей статьи. (*Примеч. автора*).

² Центральное понятие всех богословских тем (*нем.*).

³ *Kattenbusch F.* Lehrbuch der Vergleichenden Confessionkunde. Erster Band: Prolegomena und Erster Teil: Die Ortodoxe Anatolische Kirche. Freiburg i/Br., 1892. (*Примеч. автора*).

⁴ *Глубоковский Николай.* Православие в своей сущности // *The Constructive Quarterly.* Июнь 1913. С. 296—297. См. русский текст статьи в настоящем издании.

⁵ В то время не было греческой Церкви, то есть поместной греческой Церкви (*нем.*).

⁶ *Gass W.* Zur Symbolik der Griechischen Kirche // *Zeitschrift für Kirchengeschichte.* Bd. III. 1879. S. 329—357. (*Примеч. автора*).

⁷ *Benz Ernst*. Die Ostkirche im Lichte der Protestantischen Geschichtsschreibung von Reformation bis zur Gegenwart. München, 1952. S. 195—201, 296—217. (*Примеч. автора*).

⁸ На наш взгляд, более точным был бы перевод: «сильное» или «слишком сильное» (*Прим. ред.*).

⁹ Слова из богослужебного последования в день «Торжества Православия».

¹⁰ См. также «*Вселенские соборы*»*.

¹¹ Указывается западное издание документов собора. См. издание переводов соборных документов на русский язык.

¹² Вера кафолической Церкви — это то, во что веруют повсюду, всегда и все (*лат.*).

¹³ Даром неколебимой истины.

¹⁴ Цветущее установление (*Св. Ириней*. Против ересей, III, 24, 1).

¹⁵ *Bouyer Louis*. Le renouveau des etudes patristiques // La vie Intellectuelle. Fevrier 1947. P. 18. (*Примеч. автора*).

¹⁶ Умом отцов, по уму отцов (*лат.*).

¹⁷ Доктор медоточивый (*лат.*).

¹⁸ Мабийон в предисловии к трудам Бернара n. 23, Минь P. L. CLXXXII, с. 26, недавно цитирован в энциклике папы Пия XII, Doctor Mellifluus (1953); английский перевод энциклики у Томаса Мертон: Последний из отцов. Нью-Йорк, 1954. (*Примеч. автора*).

¹⁹ *Thomassin L*. Dogmata theologica, vol. Praefatio. P. XX. Proces-verbaux du Premier Congres de Theologie orthodoxe a Athenes. (*Примеч. автора*).

²⁰ Труды Кавасилы напечатаны у Миня P. G. T. CL. См. также: *Lot-Borodine M*. Un maitre de la spiritualite byzantine du XIV^e sicecle: Nicolas Cabasilas. Об Иисусовой молитве см.: La priere de Jesus, par un moine de l'Eglise d'Orient / Ed. de Chevetogne (1951); *Behr-Sigel E*. La priere a Jesus, ou le mystere de la spiritualite monastique orthodoxe // Dieu Vivant. 1947. № 8. P. 69—94. (*Примеч. автора*).

²¹ См. более подробное изложение в статьях Флоровского: On the Tree of the Cross // St. Vladimir's Seminary Quarterly. Vol. I. № 3/4. 1953. P. 11—34; The Lamb of God // Scottish Journal of Theology. IV. 1. 1951. P. 13—28; The Resurrection of Life // Bulletin of Harvard Divinity School. 1950—1951. P. 2—26. W. (*Примеч. автора*).

²² *Зандер Л. А.* Проблемы экуменизма — доклад, подготовленный для научного департамента Всемирного Совета Церквей, не опубликованный, но распространенный в размноженном на ротаторе виде. (*Примеч. автора*).

Протоиерей Иоанн Мейендорф

Православное богословие в современном мире

Печатается по: *Прот. Иоанн Мейендорф*. Православие в современном мире. Нью-Йорк: Chalidze Publications, 1981. С. 167—185. Это была первая публикация на русском языке статьи, написанной по-английски и впервые опубликованной в «Saint Vladimir's Seminary Quarterly» (Vol. 13. № 1—2. 1969).

Мейендорф Иоанн Феофилович, прот. (1926—1992) — выдающийся русский православный богослов. Родился в Париже в 1949 г. Окончил Свято-Сергиевский богословский институт, затем Сорбонну; в 1958 г. защитил докторскую диссертацию о богословии святого Григория Паламы, тогда же был рукоположен во священники. Переехал в Америку, где был избран профессором Св.-Владимирской духовной семинарии. Президент Православного Богословского общества Америки, президент Американской патристической ассоциации, член-корреспондент Британской Академии наук. Основатель и первый генеральный секретарь «Синдесмоса» (международного братства православной молодежи). С 1984 года — ректор Св.-Владимирской духовной семинарии.

Сочинения: St Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe. Paris, 1959; The Orthodox Church: Yesterday and Today. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1963; Orthodoxie et Catholicite. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1965; Christ in the Eastern Christian Thought. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1969; Byzantine Hesichasm: Historical, Theological and Social Problems (1974); Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes (1974); The Living Tradition. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1978; The Byzantine Legacy in the Orthodox Church (1983); Catholicity of the Church. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1983; Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1985 (М.: Весть, 1992); Visions of Unity. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1987; Witness to the World (1987); Византия и Московская Русь. М., 1990; Живое предание. Свидетельство Православия в современном мире. СПб.: РХГИ, 1997.

Примечания автора:

¹ *Tillich Paul*. Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality. Chicago, 1955. P. 85.

² См., напр.: Church Dogmatics. IV. Part 3, first half. Edinburgh, 1961. P. 461—478 об эсхатологии и апокатастасисе; *Булгаков С.* Невеста Агнца. Париж, 1945. С. 581—586.

³ *Tillich Paul*. Systematic Theology. Chicago, 1957. II. P. 148.

⁴ Там же. С. 50.

⁵ *Hamilton William*. Radical Theology and the Death of God. Indianapolis, 1966. P. 92—93.

⁶ С 1979 г. Патриарх Антиохийский Игнатий IV.

⁷ *Митрополит Игнатий Хазим*. Се творю все новое // St. Vladimir's Seminary Quaterly. Т. 12. 1968. № 3—4. С. 113 (на англ. яз); *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*. Paris, 1968. № 62—63. С. 99—112 (на франц. языке).

⁸ *Macquarrie John*. Principles of Christian Theology. New York, 1966. P. 265—267.

⁹ *Tillich Paul*. Systematic Theology. II. P. 149. Позиция Тиллиха справедливо критикуется G. H. Tavard: Paul Tillich and the Christian message. London, P. 129—132.

¹⁰ *Rahner Karl*. Theological Investigations. I; англ. перевод — Ernst C. Baltimore, 1961. P. 183.

¹¹ *Catheches*. XXIX / Ed. Basile Krivocheine. Source Chretiennes. 113. Paris, 1968. P. 177—179.

Протоиерей Иоанн Мейендорф

Церковь, общество, культура в православном церковном предании

Доклад на Совещании православных, лютеранских и реформатских богословов в Нью-Йорке (ноябрь 1975). Перевод с английского. Печатается по: *Прот. Иоанн Мейендорф*. Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981. С. 216—230.

Примечания автора:

¹ *Федотов Г. П.* Новый град. Нью-Йорк, 1952. С. 323.

² Там же. С. 327.

³ Кодекс Юстиниана, 1, 27, 2. В тексте упоминаются конкретные события царствования Юстиниана I: «вечный мир» с персами, завоевание Северной Африки у вандалов и упразднение власти готов в Италии.

⁴ Мы подробно обсуждаем эти положения в нашей работе: Justinian, the Empire and the Church // *Dumbarton Oaks Papers*. 22. 1968. P. 45—60.

⁵ О следствиях см.: *Dvornik F.* Early Christian and Byzantine Political Philosophy, Origins and Background. II. Washington, Dumbarton Oaks Studies. IX. 1966.

⁶ Эклога. Византийский законодательный свод VIII века / Пер. Е. М. Липшиц. М.: Наука, 1965. С. 41.

⁷ См., например, правила 8 и 10 Халкидонского Собора.

⁸ См.: *Constantelos D. F.* Byzantine, Philanthropy and Social Welfare. Rutgers University Press, New Brunswick, NJ., 1968.

⁹ *Сергий I* — Константинопольский патриарх с 610 по 638 гг., был дружен с императором Ираклием, в его отсутствие управлял империей. *Арсений Авториан* — Константинопольский патриарх, отлучил от Церкви императора Михаила VIII Палеолога за совершенные им жестокости. (В. Ф.)

¹⁰ Русская Историческая Библиотека. VI. СПб., 1880. Приложение. С. 274—276.

Протопресвитер Александр Шмеман

Церковь и мир в православном сознании

Текст выступления на Втором конгрессе православных богословских школ в Афинах в 1976 году. Печатается по: *Континент*. 1993. № 76. С. 277—280.

Александр Дмитриевич Шмеман (1921—1983) — протопресвитер Православной Церкви в Америке, профессор литургики, церковный историк, замечательный проповедник и миссионер, много сделавший для устройства автокефалии Православной Церкви в Америке. Представитель второго поколения русской эмиграции, родился в Ревеле, образование получил в Париже, в Православном институте святого Сергия, где позднее преподавал церковную историю, принял священный сан. В 1951 году переехал в Америку, где был профессором, а затем, с 1962 года до своей кончины, ректором

Свято-Владимирской духовной академии в Нью-Йорке. Он приобрел известность в США благодаря книгам, а также многочисленным выступлениям с лекциями в университетах и церковных общинах. Множество его учеников, выпускников академии, сегодня являются православными священниками в разных уголках мира: в Западной Европе, в Японии, на Ближнем Востоке и в других местах. Несмотря на то, что о. Александру не довелось побывать в России, он был верным хранителем и апостолом русской православной культуры. Он говорил о себе: «Что бы я в моей жизни ни писал, я так или иначе обращал написанное к России и к судьбам Церкви и православной веры в России... ни на одну минуту не усомнился я в силе и глубине русского Православия, и это несмотря на всю печальную, поистине трагическую видимость».

Сочинения: Введение в литургическое богословие. Париж: YMCA-Press, 1961; Евхаристия. Таинство Царства. М.: Паломник, 1992 (Париж, 1984); Великий пост. М.: Московский рабочий, 1993; Водой и Духом: о таинстве Крещения. М.: Гнозис; Паломник, 1993; Воскресные беседы. М.: Паломник, 1993; Исторический путь Православия. М.: Паломник, 1993; За жизнь мира. М.: Весть, б. г.; Введение в богословие: Курс лекций по догматическому богословию 1949—1950 гг. М.: Правосл. Свято-Тихонов. Богослов. Ин-т, 1993. Церковь, мир, миссия. Мысли о Православии на Западе. М.: Правосл. Свято-Тихонов. Богослов. Ин-т, 1996.

СЛОВАРЬ ПОНЯТИЙ И ТЕРМИНОВ *

АВТОКЕФАЛЬНЫЕ ЦЕРКВИ (от греч. *αυτος* — «сам» и *κεφαλη* — «голова» — «самовозглавление») — юрисдикционно и административно независимые правосл. церкви, организованные по национально-территориальному принципу, имеющие собственного предстоятеля (патриарха, митрополита или архиепископа). В настоящее время насчитывается 15 А. ц. В официальном списке (диптихе) они представлены следующим образом: Александрийская; Антиохийская; Иерусалимская; Русская (с 1448); Грузинская (после вхождения Грузии в состав России Грузинская церковь потеряла свою автокефалию и снова обрела ее лишь после Февральской революции 1917); Сербская (с 1219, затем в течение различных периодов истории находилась в юрисдикции Константинопольского патриархата, последний раз автокефалия была восстановлена в 1879); Румынская (с 1865); Болгарская (с 919, затем в течение различных периодов истории находилась в юрисдикции Константинопольского патриархата до 1879); Кипрская (с 431); Эладская (с 1833); Албанская (с 1922); Польская (с 1948); Чехословацкая (с 1951); Американская (с 1971).

Первым шагом к автокефалии Русской церкви было самостоятельное соборное избрание в 1448 г. митрополитом Московским и всея Руси Ионы (св., память 15 июня). В 1589 г. Константинопольский патриарх Иеремия II возвел в сан патриарха Московского и всея Руси Иова (причислен к лику святых в 1989 г.). В грамоте, присланной позднее и подписанной всеми восточными патриархами, московскому патриарху определялось 5-е место после Иерусалимского и устанавливалось право избирать патриарха собором епископов Русской церкви.

АВТОНОМНЫЕ ЦЕРКВИ — Церкви относительно или частично независимые по отношению к более крупным и более самостоятельным Автокефальным церквам. А. ц. могут быть установлены на уровне епархии, архиепископии, митрополии. А. ц. являются: Синайская архиепископия, Финляндская православн. и Японская автономная правосл. церкви. Автономия устанавливается решением Собора или Синода Церкви-Матери. Догматические решения Церкви-Матери обязательны для А. ц.; глава А. ц. не может канонизировать святых, устанавливать праздни-

* В Словаре даны термины и понятия, выделенные курсивом и звездочкой в текстах статей.

ки, менять календарь без согласования с Церковью-Матерью; он получает от предстоятеля Церкви-Матери миро. Сегодня в Русской Православной Церкви помимо Автономной Японской Церкви некоторые экзархаты (Белорусский, Украинский) имеют права автономий.

АГАПЫ (от греч. *αγάπη* — любовь), или вечера любви — в древней Церкви собрания членов общины (свободных и рабов) на общую трапезу, в процессе которой совершалась Евхаристия. А., таким образом, воспроизводила Тайную Вечерю. Впервые о ней упоминается в послании св. ап. Иуды; в последующие три-четыре столетия — у отцов и учителей Церкви, например в «Апологетике» (гл. 39) Тертуллиана. А. имели характер культовый (совершение Евхаристии) и социальный (равенство всех членов общины и единение их во Христе). Более состоятельные члены общины заботились о пропитании для неимущих; бедняки также вносили свою лепту или труд в общую казну. На вечера любви все давали друг другу целование мира; читались послания от других Церквей, составлялись ответы на послания. Со временем А. были упразднены. Третий Карфагенский Собор 391 г. постановил, чтобы верные готовились к Евхаристии говением, и поэтому отделил Евхаристию от агапы. Соборы Лаодикийский и Трулльский (392 г.) запретили совершать А. в храме и тем самым лишили их церковно-религиозного характера. К началу V в. А. начали постепенно исчезать.

АГИОЛОГИЯ (от греч. «*αγιος*» — святой) — богословская дисциплина, изучающая жития святых, выявляющая «типы святости», т. е. духовные направления или «школы» в конфессиональном, национальном и историческом планах с предварит. систематизацией и анализом агиографических текстов с исторической, археологической и литургической точек зрения.

АГИОГРАФИЯ (от греч. «*αγιος*» — святой и «*γραφω*» — пишу) — обширный раздел христианской литературы о святых. При единстве манеры изложения агиографические сказания разнообразны по жанрам: жития святых, мученические акты, повествовавшие о гонениях и пытках мучеников, хождения, чудеса, видения, сказания о чудотворных иконах. Жития и мученические акты разделялись, в свою очередь, на повествовательные и панегирические. Первые описывали жизнь и деяния святого, вторые содержали похвальные слова в его честь. Произведения агиографических жанров — это словесные иконы святых, их подвигов и чудесных явлений благодати Божией. Агиографический канон сложился лишь к X—XII вв., поэтому ранним житиям свойственно большее разнообразие форм. Период расцвета русской агиографии XVI век. При непосредственном участии митрополита Московского Макария были составлены «Великие Минеи-Четьи», куда внесли все имевшиеся к тому времени жития русских святых. Самая подробная рукопись этих миней — Московского Собора 1552 г. — была частично переиздана в конце XIX — начале XX века. Св. Димитрий, митрополит Ростовский, вос-

пользовавшись сборником Метафраста, Великими Четиями-Минейми Макария и другими пособиями, составил Четьи-Миней святых всей Церкви, включая южнорусских (первое издание в 1711—1718 гг.).

АД (греч. Аид; лат. *Locus infernos* — лишенное света подземное место; в слав. языках «пекло», напр. польск. *piekło*, букв. «смола») — в христианских представлениях место вечного наказания отверженных ангелов и душ умерших грешников. Представления об А. как об альтернативе раю имеют сравнительно позднее происхождение. В Новом Завете предупреждение об угрозе Страшного Суда и А. занимают важное место, но чувственная детализация адских мучений отсутствует. в Н. З. А. определяется как «мука вечная» (Мф 25, 46), «тьма внешняя (крошечная)» (Мф 8, 12).

АДАМ КАДМОН (евр. «adam qadmon, «человек первоначальный») — в иудаистской мистической традиции имя абсолютного, духовного явления человеческой сущности до начала времен как первообраз духовного и материального мира, а также предвечный замысел Бога о человеке, несовершенным (вследствие падения) воплощением которого является земное человечество или Адам Перстный (1 Кор.15, 47). Это имя входит в круг понятий каббалистической мистики XIII—XVIII вв. и как символ воспринято эклектической символикой масонства, где А.К. соотносился с эмблемой шестиконечной звезды (как символа взаимопроникновения «горнего человека» и «дольнего человека»).

АДОПЦИАНЕ — 1. Сторонники ереси монархиан динамического направления (II—III вв.), представлявшие Христа человеком обыкновенным, но наделенным особой силой (*δυνάμις*), особым благочестием. После монархиан адопционистская христология прослеживается у Нестория и у некоторых других представителей антиохийской школы. 2. Ересь, произведшая волнение в испанских и франкских церквях в VIII в. Согласно А. Христос по своему человечеству не истинный Сын Божий, но усыновленный, приемный сын (*adoptivus*). Главные представители: Елипазд, епископ Толедский и Феликс Ургельский. Последний защищал взгляды А. на соборе в Регенсбурге (792), в присутствии Карла Великого. Был осужден, отправлен к папе Адриану I, где отказался от ереси. Вскоре вернулся к своим взглядам. А вновь были осуждены на Франкфуртском соборе (при участии папы и Карла Великого) 794 г. В 798 г. Феликс изложил свои взгляды в книге и направил ее Алкуину. В 799 г. собор в Риме под председательством папы Льва III вновь осудил ересь. В 800 г. состоялся диспут Феликса и Алкуина, на котором Феликс признал себя побежденным и отказался от своего учения. Он написал окружное послание к своим сторонникам, увещывая их вернуться к православию. Это послание, 7 книг Алкуина «Против Феликса» и проповеди Лейдрада Лионского и Бенедикта Анианского окончательно подорвали авторитет еретиков и принесли мир.

АЙСОРЫ — несториане Курдистана, именующие себя сиро-халдеями. А. неоднократно обращались с просьбой о присоединении к РПЦ. В 1898 г. переговоры закончились принятием несториан в лоно Православной церкви. Депутация из пяти человек: епископа Мар-Ионы, одного архимандрита, двух священников и одного диакона — представляла собой 9 тыс. несториан, пожелавших воссоединения.

АКАФИСТ (от греч. *ακροσ ακαθιστος* — неседальный гимн) — особый жанр церковного гимна в честь Иисуса Христа, Богородицы или святых, ведущий свое начало от Акафиста Пресвятой Богородице, составленного до 626 г. А. состоит из 12-ти последовательно чередующихся икосов и кондаков. Каждый кондак (кроме I строфы) завершается обычным для ветхозаветных гимнов (псалмов) возгласом «Аллилуя». В кондаке раскрывается какой-либо момент учения Церкви об одной из тайн Божиих, об осуществлении замысла любви Божией. Вторая часть строфы называется икосом. Икос в первой своей трети включает более пространное развитие темы, содержащейся в кондаке. Особенно широкое распространение А. получили в России, где с XVIII в. стали особым жанром церковного гимнотворчества и одним из любимейших народом церковных песнопений (поскольку поют все молящиеся). На церковнославянском и русском языках составлены десятки А., посвященных святым, праздникам и многим чудотворным иконам Богородицы. Как правило, структура А. традиционная.

АКАФИСТ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЕ составлен предположительно св. Романом Сладкопевцем (есть другие версии). В кондаках и первой вводной части каждого икоса дается историческое (с 1-го икоса по 7-й кондак) и догматическое (с 7-го икоса) учение о Богородице. Две другие трети каждого икоса состоят из 12 строк похвальных воззваний (хайретизмов), начинающихся с возгласа «радуйся» (греч. «хаире»), объединенных попарно метрическим и синтаксическим параллелизмом. В А. Богородице через все песни проходит тема явления в Марии гармонического единства противоположностей: Девы и Матери, земли и неба, ветхого и нового, рождения Бога и Человека. А. Богородице и некоторые другие византийские А. в подлиннике являются алфавитными акростихами: все песни (кроме кукулия) начинаются в порядке букв греческого алфавита, т. е. последний представляется символом всеобъемлющего гармонического целого. А. выражает собой догматическое и поэтическое созерцание чуда, чем объясняется его статичность, это как бы словесная икона священного лица или благодатного события. Помимо еженедельной приходской практики служения А. Б. особо поется в Православной Церкви в субботу пятой недели (седмицы) Великого Поста. А. Б. оказал влияние на католическую гимнографию.

АКРИВИЯ (греч. *ακριβεια*) — точный смысл, точность, строгость, соответствующая букве закона; принцип решения церковных вопросов с

позиции строгой определенности. Исходя из принципа А. должны разрешаться проблемы догматического характера. Вопросы каноники и церковной практики можно решать как с позиции А., так и с позиции икономии, то есть применительно к внешним обстоятельствам, допуская компромисс. Неправильно считать, что А. есть подход к решению вопросов с принципиальных позиций, а икономия — подход беспринципный, узко утилитарный, ибо в основе того и другого лежат высшие церковные принципы. Преобладание акривии характерно для фундаменталистского типа сознания.

АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ ШКОЛА. Так называют несколько поколений философов, богословов, математиков, астрономов, поэтов, медиков, риторов, подвизавшихся в Александрии под покровительством Птолемея и их преемников цезарей в продолжение девяти столетий (от III в. до Р. Хр. по VI в. после Р. Хр.). В первые века христианства А. ш. приобретает особую известность как богословская школа, с действующим церковно-учебным заведением, имевшим определенное устройство и программу, т. н. огласительной или катехизической школой. Для богословской школы характерен чрезмерный аллегоризм в экзегетике Св. Писания. Аллегорические объяснения нередко порождали отрицание буквального смысла текста, что подрывало уважение к Св. Писанию и низводило его до уровня книг, исполненных загадок и мифов. В целом учителя и ученики А. ш. придерживались эклектизма, используя элементы различных философских систем для толкования вероучительных положений христианства. А. ш. имела огромное значение для распространения и защиты христианской веры, для развития библейской критики и экзегетики. Из нее вышли такие величайшие богословы, как св. Афанасий Великий, и такие известные экзегеты и критические исследователи библейского текста, как один из самых знаменитых ее преподавателей Ориген.

АМИНЬ — слово древнееврейского происхождения, означающее: «несомненно», «воистину», «беспорно». Произнести А. то же самое, что признать нечто верным, скрепить утверждение или выразить участие в произнесенной молитве. Возгласом «Аминь» собрание молящихся присоединяется к молящемуся от его имени и подтверждает понимание смысла слов произнесенной молитвы. В Евхаристии слово А. получило значение свидетельства веры. При завершении древнехристианской Литургии, по свидетельству Апостольских Постановлений и других памятников, причастник на слова священника: «Тело Христово» — и диакона: «Кровь Христова» — отвечал: «Аминь». Священное Писание заканчивается словами: «Свидетельствующий сие говорит: ей, гряди скоро! Аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе! Благодать Господа нашего Иисуса Христа со всеми вами» (Откр. 22, 20—21).

АНАБАПТИСТЫ (букв. перев. с греч. — перекрещенцы) — последователи религиозного движения, состоявшего из ряда радикальных сект,

образовавшихся в ходе Реформации. Движение не имело единой программы и уже в XVI в. дробилось на несколько десятков сект. Помимо требования повторного крещения взрослых (в случае, если они были крещены в детстве), характерными признаками являются: акцент на личной вере, требования социальной справедливости, утопические идеи реализации царства Божия на земле. Ветхий Завет принимался только в меру его непротиворечивости Новому Завету. Большое значение придавалось внутреннему откровению душам «озаренных лиц». Упор на веру в мистический пророческий дар индивида вступил в противоречие с церковным пониманием таинств, с пониманием некоторых вероучительных аспектов, значения иерархии и церковной организации. А. отрицали присягу, суд, военную службу, повиновение правительству; при этом одни сектанты из движения А. призывали к пассивному противлению, а другие требовали насильственного свержения существующих порядков. Активно проявили себя в Крестьянской войне в Германии (1524—1525), особенно в Мюнстерской коммуне (1534—1535). После поражения последней нашли убежище в Англии, Голландии, Моравии, Чехии. Революционная агрессивность уступила место пацифизму и ожиданию Второго пришествия.

АНАФЕМА (заклятие, отлучение, произошло от семитского корня «херем» — отделять, оставлять исключительно для религиозного употребления). Русскими переводчиками Ветхого Завета «херем» было переведено как «заклятие». Заклятие в ВЗ — одно из правил священной войны. Израиль, который ведет брань Божию, налагает закливание на свою добычу, отказываясь таким образом извлекать из нее выгоду; вся добыча посвящается Богу (Чис. 21, 2; Нав. 6). Это посвящение выражается в полном уничтожении добычи, как живых существ, так и предметов. Неисполнение, которое может оказаться причиной поражения в войне (Нав. 7), влечет за собой наказание (1 Цар. 15). Составители Второзакония знали, что во время завоевания закливание не применялось (Суд. 3, 1—6; 3 Цар. 9, 21). Однако они его утвердили как общий закон, чтобы противостоять искушениям, которые представляла собой для Израиля ханаанская религия. Таким образом подтверждалась святость избранного народа (Втор. 7, 1—6). Развитие понятия «херем» привело к обособлению двух заключающихся в нем смысловых элементов: с одной стороны, разрушение и наказание за неверность Господу (Втор. 13, 13—18; Иер. 25, 9); с другой — посвящение Богу человеческого существа или предмета без всякой возможности выкупа (Лев. 27, 28; Чис. 18, 14). В Новом Завете ни о священной войне, ни о заклятии врагов речи нет. Слово это сохраняется со значением проклятия. В клятвенных формулах иудеев (Мк. 14, 71; Деян. 23, 12) оно имеет значение призыва проклятия на самого себя, в случае нарушения клятвы. У апостола Павла это формула, которая выражает суд Божий над неверными (Гал. 1, 8; 1 Кор. 16, 22). «Кто не любит Господа Иисуса Христа, анафема, маранафа» (1 Кор. 16, 22), — говорит Павел. Когда он же говорит: «Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти, то есть

Израильтян, которым принадлежит усыновление, и слава, и заветы, и законоположение, и богослужение и обетования» (1 Рим. 9, 3—4), — он уточняет, что анафема для христианина — это отлучение от Христа.

АНАФЕМАТИЗМЫ (от греч. αναθημα или αναθεμα) — формулы отлучения от Церкви, содержащие вероучительные основания, по которым утверждается факт разрыва церковного общения с анафематствуемым (анафема). Разрыв понимается как уход анафематствуемого из Церкви, им же самим инициированный; анафема при этом не проклятие, но свидетельство Церкви о том, что еретик «был с нами, но не был наш» (1 Ин 2, 19).

АНАФОРА (греч. анафора — «возношение»), или «Евхаристический канон» — последование молитв, которое читается и поется за Божественной литургией при совершении таинства Евхаристии. Текст этих молитв помещен в Служебнике. См. *Канон Евхаристии*.

АНТИКЛЕРИКАЛИЗМ — общее название для системы взглядов, политических тенденций, направленных против притязаний церкви на господство или влияние в политической, экономической и культурной областях. Можно говорить не только об атеистическом, но и о христианском А.

АНТИНОМИЯ (греч. αντινομια — противоречие в законе) — противоречие между двумя законами, суждениями, умозаключениями, взаимоисключающими друг друга, но предполагающими возможность быть логически доказанными каждое по отдельности. У философов древнего мира встречается в форме понятия *апория* (απορία, букв. — трудность, безвыходное положение). В новое время учение об А. разработал Кант. Это учение существенным образом повлияло на последующее развитие диалектики в нем. философии.

АНТИОХИЙСКАЯ ШКОЛА, богословская, экзегетическая. В противоположность мистически-аллегорическим устремлениям представителей *Александрийской школы*, члены А. ш. отличались трезвым рассудочным направлением мысли, ясным изложением последовательного хода развития божественного Откровения, исторически-грамматическим объяснением Св. Писания и сочетанием исследовательского интереса с благочестивым отношением к тексту Библии. В начале IV в. и во время борьбы против гностиков, ариан и оригенистов А. ш. получила особое развитие благодаря целому ряду высоко одаренных и диалектически мыслящих личностей. Достигла процветания в борьбе против аполлинариан и остатков ариан, благодаря деятельности таких писателей и богословов, как авва Диодор, его ученик Иоанн Златоуст, Феодор Мопсуестийский, Полихроний, Феодорит Киррский. Со времени Диодора Тарсийского А. ш. действовала как учебное заведение, с определенным учебным уставом и преимущественно монашеским укладом; основой и средоточием бого-

словских наук оставалось в ней Священное Писание. Сократ свидетельствует, что Иоанн Златоуст, Феодор и Максим, впоследствии епископ Селевкийский в Исаврии, посещали монастырскую школу (*σκητηριον*) Диодора и Картерия в Антиохии. Сам Диодор имел превосходного учителя в лице антиохийского учителя Флавиана.

С упадком А. ш. заканчиваются самостоятельные исследования экзегетики. Последующие поколения богословов пользовались богатыми антиохийскими источниками. Западные богословы были знакомы с этими источниками благодаря блаж. Августину. Труды антиохийских отцов Церкви имели огромное значение для понимания Св. Писания. Их строгая, историко-грамматическая экзегетика составляла прямую противоположность произвольным мистико-аллегорическим истолкованиям Оригена и его учеников. Ориген своим исполинским трудом — гекзаплами — и комментариями положил начало научной экзегетике, но не достиг предположенной цели. Этой цели суждено было достигнуть антиохийцам, которые умело воспользовались результатами предшественников. Беседы св. Иоанна Златоуста, комментарии Феодора «на 12 малых пророков и послания ап. Павла», фрагменты Полихрония «на Даниила, Иезекииля и Нова» и особенно комментарии Феодорита Киррского сохраняют свое образцовое значение, хотя некоторые из их объяснений, рассматриваемые в свете исследований нового времени, и оказались несостоятельными.

АНТРОПОЦЕНТРИЧНЫЙ (от греч. *ανθρωπος* — «человек» и лат. *centrum* — «центр») — ориентированный на человека, имеющий человека точкой отсчета для развития философской или богословской идеи.

АПОКАТАСТАСИС (греч. — «восстановление всех») — учение о «всеобщем восстановлении», о конечном спасении всех согрешивших, всего тварного мира, восходящее к Оригену, развитое св. Григорием Нисским, поддержанное позднее палестинскими монахами. Было осуждено на V Вселенском (Константинопольском) Соборе (553) как неверие в справедливое воздаяние праведным и грешным, однако не потеряло привлекательности для отдельных богословов и отстаивалось вплоть до наших дней. Говоря об А., Л. П. Карсавин имеет в виду несколько другую связанную с «восстановлением» проблему: тождественна ли спасенная, преобразованная тварь твари до грехопадения? и существовал ли во времени тварный непадший? По этим вопросам нет догматических определений, однако Григорий Нисский, которого Карсавин называет «величайшим христианским метафизиком», эти вопросы рассматривал и отвечал на них отрицательно. (См.: *Карсавин Л. П.* Св. отцы и учителя Церкви. 1926. Гл. XI. С. 248.)

АПОЛОГ (от греч. *απολογος* — рассказ, притча) — краткое произведение иносказательно-нравоучительного характера.

АПОЛОГЕТИКА, апологетическое богословие — направление богословской мысли, сосредоточенное на полемике с противниками и критиками христианства, на формулировке аргументов и оснований в пользу веры и Церкви. А. — неотъемлемый элемент эвангелизации и миссии. Ап. Павел «рассуждал в синагоге с Иудеями и с чтущими Бога, и ежедневно на площади со встречающимися». Некоторые из эпикурейских и стоических философов стали спорить с ним... потому что он благовествовал им Иисуса и воскресение» (Деян. 17, 17—18). Писания Мужей апостольских и апологетов создали хороший фундамент для А. Бл. Августина в «Граде Божиим» полемизировал с язычниками, обвинявшими его в том, что он способствует падению Римской империи. *Св. Фома Аквинский* в «Сумме против язычников» поставил себе задачу «сделать ведомым, насколько позволят мои ограниченные силы, истину, которую исповедует католическая вера и разъяснить недоумения в связи с ошибками, которые ей приписываются» (1. 2. 9). Труды гуманистов, английских деистов и французских энциклопедистов инициировали активную христианскую полемику. *Шлейермахер* в «Кратком представлении богословия» (1811) проводит различия между апологетикой, которая противостоит вражде к христианским общинам (39), и полемикой, которая преодолевает уклонения от сущности христианства внутри него самого. Сильные аргументы против апологетики высказал *К. Барт*, настаивавший на том, что опора единственно на Евангельское Откровение не допускает защиты христианства аргументами естественного разума. Эта позиция была оспорена как протестантскими богословами (*П. Тиллих*, *В. Панненберг*), так и католическими (*К. Ранер*, Г. Кюнг), для которых человеческий разум не является полностью поврежденным грехом и для которых природный мир, и особенно человеческая природа, сами обеспечивают рациональную защиту трансцендентности. Для этих богословов христианство, особенно в его христологической и эсхатологической перспективе, имеет рационально осмысленный жизненный путь и апологетическое понимание. Русская апологетическая литература большей частью переводная и компилятивная. К числу А. трудов можно отнести «Апологетику» Рождественского и все сочинения В. Д. Кудрявцева, «Науку о человеке» В. Несмелова, «Курс апологетического богословия» прот. Светлова. В начале XX века И. Д. Андреев называл лучшим апологетом христианства в России В. С. Соловьева. Сегодня к этому имени, безусловно, следует добавить свящ. П. Флоренского.

АПОЛОГЕТЫ — авторы сочинений (преимущественно II века по Р. Х.), в которых христианство защищалось от обвинений со стороны правительства и со стороны народа, образованных и необразованных его представителей. Многие из этих сочинений назывались «Апологии» (от греч. слова *απολογία* — защищаю). В Апологиях излагается догматическое и нравственное учение Церкви, опровергается клевета, возводимая на христиан, критикуется распространенное мнение, что христианство является угрозой для римского государства. А. старались в своих сочинениях, с одной стороны, донести до читателя вечный смысл ветхоза-

ветной истории, с другой стороны, отмежеваться от иудаизма, показывая истину христианского понимания Библии. Многие из них стремились найти параллели между греческой философией и христианской мыслью, представить языческую философию как предшественницу христианской мысли, показать, что открытое в христианстве угадывалось язычеством. А. отвергали предьявляемые христианам обвинения в атеизме, каннибализме, разврате, разъясняли смысл евхаристии, аргументировали нежелание христиан поклоняться языческим богам, участвовать в языческом культе, излагали христианское понимание нравственности. Первые апологии написаны образованными христианами-греками. Это философы афиняне: Кодрат (ок. 125 г.), направивший, свою Апологию императору Адриану; Аристид, обратившийся к тому же Адриану; и позднее Афинагор. С Апологией Аристида несколько схожа Апология Мелитона Сардийского, обращенная ок. 172 г. к Марку Аврелию. Можно упомянуть также Аристона из Пеллы (писал ок. 140), ритора Мильтиада из Малой Азии (писавшего Марку Аврелию), Аполлинария Иерапольского (также времени правления Марка Аврелия), сирийца Татиана, Феофила Антиохийского (ок. 180 г.). А. не создали цельной религиозно-философской системы; они выражали известные христианские истины в понятиях и терминах современной им философии. По внешнему признаку, языку, А. можно разделить на восточных и западных (греч. и латин.), но существенное, внутреннее, их разделение было бы необоснованным. К западным А. относятся: Минуций Феликс (кон. II — нач. III), *Тертуллиан* (160—220), Арнобий (нач. IV в.), его ученик Лактанций (IV в.), свщмч. Киприан, еп. Карфагенский.

АПОРИЯ (греч. *απορία* — затруднение, недоумение) — термин, которым древнегреческие философы обозначали трудно разрешимую или даже неразрешимую проблему. Впервые отчетливый философский смысл этот термин получил у Платона (сомнения и затруднения, постановка трудноразрешимой проблемы). У Аристотеля А. определяется как «равенство (равнозначность) противоположных заключений». Термин А. связывают обычно с А. Зенона Элейского, который сам его не употреблял. Практически в таком же смысле говорят об А. греческие скептики, отрицающие познаваемость вещей.

АПОСТЕРИОРИ (от лат. *a posteriori*, букв. — из последующего) — термин, обозначающий знание, полученное из опыта (в противоположность априори). Рассмотрение такого процесса познания встречается у Платона, у Аристотеля, у Боэция в его комментариях к Аристотелю, у восточных ср.-век. философов: Ибн Рошда, Ибн Сины, и великих схоластов: свв. Альберта Великого, *Фома Аквинского* др. В новое время Лейбниц понимал под апостериорным познанием все опытное познание, или «истины факта», в противоположность «истинам разума», т. е. априорному познанию. *Кант* термином «А.» обозначал все знание, получаемое при помощи чувств, восприятий. Это знание, по *Канту*, носит случайный, единичный и не подлинный характер; для того чтобы оно приобре-

ло всеобщий и необходимый характер, его следует подвести под априорные формы. Такое противопоставление чувственного познания логическому ведет к агностицизму.

АПРИОРИ (от лат. a priori, букв. — из предшествующего) — термин, обозначающий знание, которым человек обладает независимо от опыта (в противоположность *апостериори*). В истории философии понятие А. связано с учением о врожденных идеях, поскольку их признание предполагает существование внеопытного знания. Противопоставление А. и *апостериори* особенно характерно для философии *Канта*, у которого А. есть условие достоверного знания, содержащееся в интеллекте человека независимо от к.-л. опыта.

АПОСТОЛЫ (от греч. *αποστολος* — «посланец») — новозаветное понятие, усвоенное многим ученикам Христа и проповедникам Евангелия. В Н. З. А. именуется и Сам Христос (Евр. 3,1). Первоначальный смысл этого слова — посланец, делегат, посол (см., напр., Ин 13, 16 «раб не больше господина своего и посланец (*αποστολος*) не больше пославшего его»). С формированием Нового Завета А. именуется прежде всего двенадцать учеников Христа, а также Павел — Апостол язычников (Рим. 11, 13). А. называются еще 70 учеников Христа (Лк. 10,1). С именем «апостол» связано понимание апостольского служения вообще и свойства «апостоличности» Церкви. Многих миссионеров называют А. Св. Бонифаций — апостол Германии, св. Стефан Пермский — апостол зырян, св. Иннокентий Московский — апостол Камчатки и Аляски. В послеапостольский век слово А. прилагалось также к особой категории харизматических учителей ранней Церкви. «Учение 12-ти апостолов» знает три категории проповедников: А., пророков и дидакалов. До конца II в. А. были странствующими проповедниками, не обремененными каким-либо имуществом. Позднее институт А. прекратил свое существование, поскольку к тому времени уже сложилась церковная иерархия.

АПОФАТИЗМ — негативный путь познания Бога, в отличие от катифатизма и в дополнение к нему, стремление познать Бога не в том, что Он есть (т. е. не в соответствии с тварным опытом), а в том, что Он не есть. Св. Григорий Нисский и автор *Ареопагитик* («Мистическое богословие») видят в апофатизме не само Откровение, а лишь его вместилище, так они доходят до личного присутствия сокрытого Бога. Путь отрицания не растворяется у них в некоей пустоте, поглощающей субъекта; личность человека не растворяется, не исчезает в сверхличностном Абсолюте, как это можно заметить у неоплатоников и индуистов, но достигает предстояния лицом к лицу с Богом, соединения с Ним по благодати без смещения. Апофатизм состоит в отрицании всего того, что Бог не есть. Сначала устраняется все тварное, даже космическая слава звездных небес, даже умопостигаемый свет небес ангельских. Затем исключаются самые возвышенные атрибуты: благость, любовь, мудрость. Наконец, исключается само бытие. Бог не есть что-либо из этого, в самой природе

Своей Он не познаваем. Но Он тот Бог, Которому верующий говорит «Ты», Который открывает Себя, Личного, Живого. В Литургии, в одной из ектений есть слова прошения: «И сподоби нас... смети призвати Тебе, Небеснаго Бога Отца...» Согласно В. Лосскому, «...постоянное памятование об апофатическом пути должно очищать понятия и не позволять им замыкаться в своих ограниченных значениях. Апофатизм мыслим лишь в связи с катафатизмом, будучи другою стороною того же самого богословия».

В рус. религ. философии А. значим как метод и как предмет осмысления. Согласно А. Лосеву А. представляет собой существенную черту русской религиозной философии как типа мышления. При этом идеи апофатики вошли в русск. рел. фил. мысль как типичные для классических авторов, так и с теми смысловыми дополнениями, которые они получили в мистике позднего средневековья. Тема А. в догматическом и культурологическом планах детально разработана В. Н. Лосским («Апофаза и троичное богословие», «Очерки мистического богословия Восточной Церкви», «Мейстер Экхарт»).

АРЕОПАГИТИКИ — название, закрепившееся за сочинениями автора V — нач. VI в., который написал их от имени *Дионисия Ареопагита* (Деян. 17, 34). Однако особенности языка, наличие развитого богословского учения, ссылки на более поздние факты церковной истории, очевидность влияния неоплатонизма, особенно Прокла, отсутствие упоминаний об А. до нач. VI в. — сильные аргументы против авторства Дионисия Ареопагита. В науке, светской и церковной, автора называют Псевдо-Дионисием, а сочинения — «*Corpus Areopagiticum*». Это четыре больших трактата: 1. «О Божественных именах» — о встречающихся в Библии именах Божиих с разъяснением сущности и свойств Божиих применительно к именам. 2. «О мистическом богословии» — о мистическом единении души с Богом. 3. «О небесной иерархии» — о царстве небесных духов, их природе, свойствах и классификации (три триады). 4. «О церковной иерархии» — о Церкви как об отражении духовного мира, устроенной в соответствии с тем же принципом деления на триады, что и небесная иерархия (3 таинства: крещение, евхаристия, миропомазание; 3 степени священства: диакон, священник, епископ; 3 состояния верующих: монах, член общины, несовершеннолетний). 11 посланий к разным лицам служат дополнением к трактатам и содержат пастырские наставления.

В системе богопознания А. Божественное существо непознаваемо и неизреченно. Оно изливается световыми эманациями в материю, в которой угасает. Путь к Богу состоит из двух ступеней: очищения (катарсиса) и «выхода из себя» (экстаза). Идея экстаза связана с идеей эроса. Душа, вдохновленная любовью к Богу, «выходит из себя» и устремляется к недостижимому объекту своего желания. Движение это представляется Дионисием как постоянное и бесконечное приближение к Богу, бытие которого неисчерпаемо. Влияние А. значительно. *Преп. Максим Исповедник* написал комментарий к ним; на А. ссылались позднейшие

византийские богословы. Многие в литургической жизни возникло под влиянием А. На Западе А., перевод которых на латынь был осуществлен Гильдуином (IX в.) и Скотом Эриугеной (X в.), оказали значительное влияние на великих схоластов. Еще более серьезное влияние они имели на Николая Кузанского, Бруно, Пико делла Мирандола и Марсилио Фичино (который написал комментарий к собственному переводу «О божественных именах»). С XIV в. А. были известны в России благодаря переводу сербского инокса Исаяи (1371). К тому времени А. уже были переведены на сирийский, арабский, армянский, коптский, эфиопский, грузинский языки. Влияние А. на общественную мысль древней Руси значительно. Известно, что ему были подвержены создатели фресок и икон «Премудрость созда себе дом», автор «Слова о житии и преставлении великаго князя Дмитрия Ивановича, царя Русскаго», *Иван Грозный*, *протопоп Аввакум*. Интерес к А. возрастал и достиг апогея в XVII в. Новую редакцию перевода осуществил в XVII в. Евфимий Чудовский. Новые славянские переводы появлялись и позднее, вплоть до первой трети XIX в.

АРИАНСТВО — ересь, возникшая в нач. IV в. и названная по имени александрийского пресвитера Ария (256—336), осужденного I Вселенским Собором в Никее (325). По учению Ария, второе лицо Троицы, Христос-Логос, хотя и совершеннейшее творение Божие, но все-таки тварь. Он является Сыном Божиим «не по существу, а по благодати». Практически для всех доникейских триадологических научно-философских и богословских систем был характерен субординационизм, т. е. принцип «подчиненности» и, следовательно, второстепенности Второго и Третьего Лиц Св. Троицы пред Лицом Первым. На Соборе в Никее (325) после долгих прений восторжествовало «омоусианство» — учение, прямо противоположное арианству. Оно выразилось в Никейском символе, где после слов «от Отца рожденного» говорилось: «несотворенного, единосущного Отцу» (Ὁμοούσιον τῷ Πατρί). Арий был отлучен, сослан и умер в изгнании. Однако этим история А не закончилась. Понадобилось время и гений отцов Церкви, таких как великие каппадокийцы, чтобы подготовить богословское сознание Церкви для усвоения тайны Троицы. Даже после Второго Вселенского собора в Константинополе в 381 г. арианство было побеждено не сразу. Следы А. можно найти в Константинополе в VI в. Еще упорнее арианство держалось среди варварских народов, благодаря сравнительной простоте положений арианства. Ограничительные меры императоров не распространялись на варварские государства. Остготы оставались арианами до 553, вестготы Испании — до собора в Толедо 589; вандалы, занявшие северную Африку — до 533; бургунды были арианами до присоединения их к королевству франков в 534, лангобарды — до середины VII в.

АРХИЕРЕИ (от греч. ἀρχιερεύς) — в греческой и русской церкви именование всех лиц, имеющих епископский сан: епископов, архиепископов, митрополитов и патриархов. Священнический чин — иереи.

БАЗЕЛЬСКИЙ СОБОР (1431—1439) — собор, явившийся продолжением Констанцкого. Подтвердил провозглашенное на Констанцком соборе положение о том, что авторитет соборов выше авторитета папы. Первые 25 сессий (до переноса собора в Феррару и Флоренцию) признаются в РКЦ Вселенским собором.

БАПТИЗМ (от греч. βαπτίζω — «крещу, погружаю») — христианское исповедание, оформившееся самостоятельно в XVII в. в Англии среди пуритан, а затем и в других странах Европы. Из двух основных направлений («общие» и «частные») последнее, представлявшее кальвинистскую позицию, постепенно стало преобладающим. Членами церкви считаются лишь «заново рожденные» взрослые, сознательно принявшие водное крещение; церковь — это самоуправляющаяся община «видимых святых», которая независима как от светской власти, так и от к.-л. вышестоящих баптистских организаций; распространение христианства (евангелизация) — неперемнная обязанность каждого верующего. В Америке первая б. община возникла в 1639 г. (Роджер Уильямс).

На территории Российской империи первые баптистские общины появились в Финляндии (1855) и в Латвии (1860). В 60—70-е гг. XIX в. Б. распространяется среди русского и украинского населения на Украине, в Поволжье и на Кавказе. В 1884 г. создается *Союз русских баптистов*. В 1912 г. в стране насчитывалось около 115 тыс. частных Б. Другая ветвь, близкая к общим баптистам, — движение «евангельских христиан» — возникла в 70—80-е гг. XIX в. в Санкт-Петербурге благодаря стараниям английского лорда Редстока. В 1876 г. было организовано «Общество поощрения духовно-нравственного чтения», впоследствии активно занимавшееся миссионерской деятельностью. К 1912 г. в стране насчитывалось ок. 31 тыс. евангельских христиан. Сразу после 1917 г. баптисты, как и другие протестантские общины, не испытывали таких же суровых преследований, как верующие Православной Церкви. Их общая численность, по сообщению Федеративного совета баптистов, в 1927 г. составила 500 тыс. человек. Однако в 30-е гг. Союз баптистов был распущен, верующие подверглись преследованиям в полной мере. В 1944 г. баптисты в СССР объединились с евангельскими христианами и образовали Союз евангельских христиан-баптистов (СЕХБ). В 1945 г. к ним примкнула часть христиан веры евангельской (пятидесятники), а в 1963 г. — братские меннониты. Была создана единая организация во главе с Всесоюзным советом евангельских христиан-баптистов (ВСЕХБ), институт пресвитеров. Начал издаваться журнал «Братский вестник». В 1961 г. от ВСЕХБ откололась группа баптистов, получивших название «инициативники»; они не приняли политику руководства ВСЕХБ, где доминировали евангельские христиане. Группа эта, по составу преимущественно молодежная, выступала с резкой критикой советского законодательства о культурах.

Конгресс ЕХБ, созданный в 1994 г., принял решение о реорганизации управления. Вместо централизованного, охватывавшего все общины бывшего СССР «Союза ЕХБ», с полномочным «Всесоюзным Сове-

том» как руководящим органом, был учрежден координационный орган — «Евро-Азиатская Федерация Союзов ЕХБ», которая в 1994 г. насчитывала 2 750 общин и 215 000 крещеных членов (на территории СНГ), в странах Прибалтики — 160 общин и 14 000 крещеных членов.

Лит.: История евангельских христиан-баптистов в СССР. М.: Всесоюзный Совет евангельских христиан-баптистов, 1989; Евангельские христиане-баптисты. М.: Протестант, 1992; Черных Г., Дидрих Г.Х., Штрикер Г. Хорошего держитесь. Харьков, 1999; Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность. СПб.: РХГИ. 1997.

БАРТИАНСТВО — взгляды основоположника (в 20—30-х годах XX века) «диалектической теологии», реформатского теолога *Карла Барта*. Основные мысли его богословия выражены в работе «Послание к Римлянам» (1919). Барт подчеркивает несоизмеримость Бога и человека; между человеческим и божественным, по его мнению, лежит пропасть, и вера может быть порождена лишь Богом посредством откровения. Хотя человек и ответствен за свои поступки, но возможности его, считал *Барт*, ограничены, и только Бог может наполнить его действия подлинным, сущностным содержанием. Барт называл свое богословие теологией кризиса, поскольку исключительное значение придавал противопоставлению божественного и земного. Парадоксальность и диалектичность бытия состоит в том, что божественная любовь сочетается с господством в мире зла. История есть «Божий суд» над человеком, сфера «Божиего гнева». При этом допускается, что бесконечная милость Божия может быть ниспослана каждому человеку, а не только избранным. Основные идеи К. Барта изложены в его многотомной «Церковной догматике». Первоначально основные идеи и концепции Б. развивали и поддерживали Э. Бруннер, Р. Бультман, Ф. Гогартен, П. Тиллих, Э. Турнейзен, О. Кульман и др.

БЕЛОКРИНИЦКАЯ ИЕРАРХИЯ (Австрийское согласие) — старообрядческая иерархия, устроенная в 1840-х гг. в Белой Кринице (Буковина, в ту пору Австрийская Галиция), с целью преодолеть проблему отсутствия канонического епископата в старообрядчестве. Отсутствие епископата порождало беспоповство, то есть, по существу, вело к протестантскому пониманию иерархии. Босно-сараевский митрополит Амвросий в 1846 г. согласился принять старообрядчество и до своего запрещения успел поставить епископа. Иерархия была признана общиной Рогожского кладбища в Москве, куда и переместился центр старообрядчества, приемлющего священство. Сегодня это Старообрядческая Архиепископия Московская и всея Руси.

БОГОМИЛЬСТВО (богумильство) — еретическое движение, возникшее в начале X в. на Балканах и в дальнейшем, под разными названиями и в различных формах (павликиане, катары, альбигойцы, стригольники), распространившееся в Европе (из Болгарии в сербскохорватские земли, оттуда в северную Италию и южную Францию). В некоторых регионах

(Боснии, например) учение долгое время было господствующим. Название восходит к имени предполагаемого основателя движения Богомила. Богомилы отрицали догмат троичности Бога, допускали дуализм добра и зла, материи и духа, презирали телесную природу человека, проповедовали строгое соблюдение безбрачия. Аскетизм позволял им находить последователей в монастырях Востока и Запада. Богомилы отрицали значение таинств, иерархии, богослужения. Выступали против насилия, войн, присяги светским властям, осуждали богатых, призывали освобождаться от крепостной зависимости и рабства. Богомилами и другими европейскими еретическими движениями была создана обширная апокрифическая литература, влияние которой обнаруживается в русских апокрифах и духовных стихах. Источников почти не сохранилось, знание о Б. можно почерпнуть из сочинений оппонентов.

БРАТЬЯ СВОБОДНОГО ДУХА — секты амальрикан, распространенные в XIII—XIV вв. в Европе, особенно в Германии. Их основателем был Амальрик Бенский, который в духе мистического пантеизма учил, что нет различия между Богом и человеком, так как все существующее и есть Бог. По его мнению, разрушенное единство Бога и человека может быть восстановлено сознанием необходимости этого единства.

ВЕЛИКАЯ СУББОТА — суббота перед Пасхой, последний день Страстной Седмицы, посвященный воспоминанию пребывания умершего Христа во гробе.

ВЕЛИКИЙ КАНОН, Покаянный Канон св. Андрея Критского — богослужебный канон (особый жанр церковной гимнографии), состоящий из 250 стихов (тропарей), составленный преп. Андреем Критским. Представляет собой нравоучительные толкования событий истории Ветхого и Нового Заветов, своего рода плач души о совершенных грехах. События ветхозаветной и новозаветной истории — от падения праотца Адама до Вознесения Христова — собраны воедино, их изложение проникнуто духом глубокого сердечного сокрушения. Великий канон — история греха и одновременно история покаяния, восстания и искупления — читается вечером в первые четыре дня Великого поста, а затем на вечернем богослужении пятой недели в среду.

«**ВЕСЫ**» — литературный и критико-библиографический журнал, выходивший в Москве в 1904—1909 гг., основной печатный орган символистов. Его инициатором, ведущим автором и фактическим руководителем вплоть до 1908 г. был *В. Я. Брюсов*.

ВИЗАНТИЯ — название Восточной Римской империи, данное ей западными учеными-гуманистами в XV в. по имени древнего поселения Византий, на месте которого Константин Великий повелел основать столицу империи. Сами жители, как столицы — Константинополя, так и

других регионов империи, называли себя «ромеями». Слово «В.» обозначает также усвоенное Русью богатейшее культурное наследие, представляющее собой сплав греческой и латинской культур, содержащее также семитский (сирийский) элемент. Частью этого наследия является особая модель церковно-государственных отношений, которая в той или иной форме была усвоена Российским царством и империей. Символика (двуглавый орел) сохранилась даже в постсоветской России.

ВОЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ была создана *Н. А. Бердяевым* с разрешения Московского Совета в 1918 г. Это был кружок близких по духу людей, оппозиционно настроенных по отношению к воцарившемуся советскому режиму и имевших смелость и способность к свободному обсуждению различных проблем. Участники Академии устраивали публичные лекции.

ВОСТОЧНЫЙ ОБРЯД как альтернатива для римо-католического духовенства узаконен в XX в. Его признание имело миссионерские мотивы. Строго говоря, восточный обряд был разрешен уже тогда, когда появились *унии* с Восточными Церквями. Однако это было лишь признанием возможности сохранять древний обряд и не являлось альтернативой для латинского духовенства. Существующие униатские обряды: александрийский (копты, эфиопы), антихийский (маланкарессы или малабарцы в Индии, марониты в Сирии и Ливане, сирийцы), армянский (армяне рассеяния в Турции, Сирии и др. странах), халдейский (халдейцы в Месопотамии, малабарцы в Индии), византийский (албанский в Италии, болгарский, греческий, мельхитский в Сирии, русины (украинцы) в Восточной Галиции, в Прикарпатской Руси, эмигранты в США, румынский и др.). Еще при жизни Игнатия Лойолы (1491—1556) возник вопрос о разрешении восточного обряда для членов общества Иисуса, проповедующих в Эфиопии. Но ни тогда, ни после, вплоть до XX века, такого разрешения Рим не давал. В конце XIX в. вопрос о В. о. активно обсуждался в различных орденах: францисканском, кармелитском, доминиканском, варнавитском и в др., а также в Обществе Иисуса. С различными оговорками возможность его узаконения признавалась. Наиболее серьезные возражения были у иезуитов, однако именно они первыми получили разрешение на В. о. от папы Пия XI в 1923 г. В это же время появился В. о. в Греции. В Риме была создана особая семинария «Руссикум». Позднейшее появление общин восточного обряда в бенедиктинских монастырях (Шеветонь в Бельгии и Нидералтайх в Германии) связано с другими тенденциями, а именно с поисками путей к христианскому единству. В. о. следует отличать от униатской традиции. См.: *Николаев К. Н.* Восточный обряд. Париж: YMCA-PRESS, 1950.

ВСЕЛЕНСКИЕ СОБОРЫ — иерархическое представительство всех поместных самостоятельных (автокефальных) церквей, с целью свидетельства об общей вере, для утверждения истин вероучения, для установления правил, обязательных во всей Церкви, и для разрешения вопросов,

имеющих общецерковную важность. Православная Церковь признает правомочными семь Вселенских Соборов IV—VIII веков: 1-й Никейский (325), 1-й Константинопольский (381), Ефесский (431), Халкидонский (451), 2-й Константинопольский (553), 3-й Константинопольский (680—681) и 2-й Никейский (787). В каноническом праве Римско-католической церкви число Вселенских соборов 21 (включая, в качестве первых, упомянутые 7).

В основе слова «вселенский» (от греч. «οἰκουμηνικός») заключено понятие «населенный мир», на практике означающее «мир известный, цивилизованный», в противоположность странам неизвестным, варварским. Термин этот вбирал в себя всю совокупность стран греко-латинской культуры, на которые распространялась власть императора. В Новом Завете он употребляется в этом узком смысле (Мф. 24, 14; Лк. 2, 1; Деян. 11, 28; 17, 6; 19, 27; 24, 5). В первые века христианства под В. с. понималось собрание епископов поместных (автокефальных) церквей «со всей вселенной». Строгого канонического определения понятия «В. с.» нет. Наименование собора Вселенским дается или не дается в конечном итоге лишь сознанием Церкви. Православная экклезиология (учение о Церкви) видит во В. с. события, вызванные исключительными обстоятельствами. Понимание В. с. как института, присущего самой структуре Церкви, как своего рода парламента, собирающегося в определенные сроки, чуждо Преданию христианского Востока. Такое понимание возникло в позднем средневековье как реакция на папский абсолютизм. Все семь В. с. в догматическом отношении составляют единое целое, поскольку раскрывают содержание Откровения о Воплощении Слова Божия и его сотериологических последствий. «Окружное послание восточных патриархов» (1848) сравнивает В. с. с семью столпами дома Премудрости (Притч. 9, 1) (есть и иконографические выражения этой мысли). Отрицание возможности созыва нового (VIII) В. с. неправомерно.

ГЕРМЕНЕВТИКА (от греч. ερμηνευσις — толкую) — наука и искусство истолкования и интерпретации текстов, прежде всего тех, первоначальный смысл которых неясен в силу их древности или многозначности. Г. возникла в эллинистическую эпоху в связи с исследованиями классических текстов. У неоплатоников Г. — интерпретация поэтических текстов (Гомера). Получила наибольшее развитие как методологический прием в рамках *эзегетики* при толковании Священного текста (Библии). Первым опытом христианской Г. можно назвать 4 книги бл. Августина «De doctrina Christiana». Термин «Библейская Г.» нет смысла понимать как особый метод Г., но лишь как Г. особого текста. Правственно-психологические, или аллегорические, методы толкования имеет смысл рассматривать лишь как назидательные, но не как методы науки Г. В протестантизме повышенный интерес к Г. связан с работами *Ф. Шлейермахера*, по мнению которого Г. — метод реинтерпретации христианских догм, способ описания религиозных чувств и переживаний, позволяющий, с помощью концептуального аппарата господствующих

в данный момент философских теорий, придать христианским символам новый смысл. Это понимание связывало кризис веры с кризисом языка для описания божественной реальности, а преодоление его — с созданием нового языка для ее выражения, понятного современному человеку. Г. стала осознаваться как «искусство понимания» (Дильтей). По Хайдеггеру («*Sein und Zeit*»), который истолковывал реальность «жизненного мира» как языковую реальность, Г. — феноменология существования. Бытие говорит через поэтов, тексты которых всегда многозначны, их призвана истолковывать герменевтическая философия. Ученик Хайдеггера Гадамер понимает Г. как учение о бытии, как онтологию («Истина и метод»). Язык — носитель традиции. Основу исторического познания всегда составляет «предварительное понимание», заданное традицией, без которой познание невозможно. Эта установка восходит к В. Гумбольдту, раскрывшему сущность языкового понимания как миропонимания.

ГЕТЕРОДОКСИЯ — см. *Инославие*.

ГНОСЕОЛОГИЯ — теория познания. По Н. Гартману, Г. — метафизическая составная часть теории познания наряду с логической и психологической.

ГНОСТИЦИЗМ (от греч γνῶσις — «знание, познание») — совокупность религиозно-философских течений поздней античности и средневековья, т. н. «гностиц. религий», включающих Г., манихейство, дуалистич. ср.-век. ереси (павликиане, богомилы, катары и т. д.). Сложился в I—II в. н. э. на Бл. Востоке (Сирии или Самарии), отчасти в Александрии.

Внутри Г. можно выделить три основных течения: 1) «христианский Г.» I—III вв., известный по соч. представителей ранне-христ. ересей и произведений, найденных в 1945 г. в Наг-Хаммади. 2) «языческий Г.» той же эпохи; 3) мандеизм (от арамейского манда — гносис), оформившийся, по-видимому, во II—III вв. и представляющий самостоят. развитие Г. на семитско-вавилонской почве; это единственная из гностич. сект, сохранившаяся до наст. времени (в Ираке).

Вселенная представляется гностикам истечением (эманацией) Божественного начала, которое в этом процессе постепенно ослабляется и утрачивает свои совершенства. Таким образом, материальный мир, являющийся последним этапом эманации Божества, не обладает никакими совершенствами и является абсолютным злом. Миссия Христа заключалась в спасении духовного начала от зла материи. При этом его воплощение и земная жизнь считались кажущимися явлениями, иллюзией. В противоположность иудейско-христианской традиции, гностики помещают между Богом и миром серию ипостасей (у Василида, напр., число их доходит до 365), функция которых заключается не в том, чтобы соединить идеальное и материальное (как в неоплатонизме), а наоборот, разделить их. Центральное место в учении Г. занимает человек как средоточие мирового процесса. Он не принадлежит тварному миру. Его

божественная субстанция часто принимает форму первочеловека, или антропоса. Душа иноприродна и по сущности своей принадлежит надкосмической сфере (Василид). Наряду с дуализмом души и тела в Г. существует и трихотомическое разделение человека на «духовное», «душевное» и «телесное». Познание человеком своего внутреннего «Я» делает возможным и познание мира, того, «что есть, что было и что будет». Такое всеобъемлющее знание доступно немногим и дарует человеку спасение. В гносисе человек преодолевает свою двойственность и разорванность, через человека происходит преодоление бытием своей расщепленности и восстановление распавшейся гармонии. Для гностиков характерно сочетание чувства превосходства над теми, кому не открыто истинное знание, с провозглашением братства, равенства и единства людей (соч. Епифания «О справедливости» и др.).

ГРЕХ (общеслав. образовано с помощью суффикса *-хъ* от «грети», первоначальное значение — то, что жжет, мучает, вызывает сомнение. Однокоренные слова: гореть, горе; греч. *αμαρτια* — от *αμαρτανω* — «промахиваться, не попадать в цель») — моральное зло, состоящее в нарушении действием, словом или мыслью воли Божией; вина человека перед Богом или человеком. Г. есть болезнь души и потому о нем свидетельствует совесть, подобно тому, как тело чувствует боль. Понятие Г. вырастает из более древнего и неморального понятия «скверны» (физической заразы или нечистоты).

Г. первых людей, заключавшийся в нарушении заповеди Божией, непослушании, последствия которого наследуются потомками, называется «первородным Г.». Ветхозаветные выражения, описывающие Г., многочисленны: упущение, беззаконие, мятеж, несправедливость, долг (в смысле задолженности). Грешник обычно противопоставляется праведному. Он тот, кто творит зло, «кто делает злое пред очами Божиими». Истинная природа Г. выявляется в библейской истории, которая есть история спасения от греха, история неустанно повторяемых Богом Творцом попыток оторвать человека от его привязанности ко Г. Пророки обличали Г. и грешников, объясняли, что Г. — это оскорбление Бога. Новозаветное понимание греха находится в полном соответствии с ветхозаветным. Г. внутри нашего сердца, откуда «исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливое око, богохульство, гордость, безумство. Все это зло изнутри исходит и оскверняет человека» (Мк. 7.21 и далее). Ап. Павел различает «грех — *αμαρτια*» и «греховные дела», чаще всего называемые, помимо традиционных оборотов речи, «согрешениями» (буквально «падениями, греч. *λασθηματα*) или проступками (греч. *λαβαλας*), что, однако, нисколько не умаляет серьезности этих проступков, передаваемых иногда в русском переводе словом «преступление». Так, Г., совершенный Адамом в раю, поочередно именуется «преступлением», «согрешением» и «непослушанием» (Рим. 5.14,17,19). Ап. Павел указывает на проявление силы, враждебной Богу и Его Царству. Эта «сила» представляется до некоторой степени персонифицированной, так

что иногда она как будто отождествляется с личностью Сатаны, «бога века сего» (2 Кор. 4.4). Г. отличается от проявления этой силы: он при- сущ грешному человеку, его внутреннему состоянию. Введенный в че- ловеческий род непослушанием Адама (Рим. 5.12—19), а отсюда косвен- ным образом и во всю материальную вселенную (Рим. 8.20; ср Быт. 3.17), Г. вошел во всех людей без исключения, всех их вовлекая в смерть, в вечное отделение от Бога, которое отверженные испытывают в аду. Если бы не было искупления, все, по выражению блаж. Августина, образова- ли бы «осужденную массу». Здесь следует заметить, что «проданный гре- ху» (Рим 7.14), человек все-таки способен «находить удовольствие» в добре (7.16,22), даже «хотеть» его (7.15,21), — и это доказывает, что не все в нем извращено.

Новый Завет открывает, что Отрок, пришедший «освободить челове- ка от Г.» (Ис. 53.11), не кто иной, как Сын Божий. Он принес избавление от Г., прощение. Евангелист Иоанн говорит не столько об «отпущении грехов» Иисусом, хотя это выражение у него встречается (20.23; 1 Ин. 2.12), сколько о Христе, «берущем на Себя грех мира» (1.29). Иисус «есть умилоствление за Г. наши» (1 Ин. 2.2), и Он дал Духа апостолам для того именно, чтобы они могли «отпускать грехи» (Ин 20.22, и далее).

Ап. Павел напоминает о солидарности всего человечества с Адамом, чтобы раскрыть другую, гораздо более высокую солидарность, объеди- няющую все человечество с Иисусом Христом. Г. Адама, с его послед- ствиями, был допущен только потому, что Христос должен был над ними восторжествовать, притом с таким превосходством, что прежде чем из- лагать сходства между первым Адамом и Последним (5.17 и далее), Па- вел старательно отмечает их различия (5.15 и далее). Бог не только тор- жествует над Г.: Его «многообразная Премудрость» (Еф. 3.10) достигает этой победы, используя самый Г. То, что было непреложным препятстви- ем царству Божию и спасению человека, приобрело значение в истории этого же спасения. Тайна Премудрости Божией, использующей для спа- сения человека даже его Г., нигде не открывается так ясно, как в Стра- стях Сына Божия. Бог Отец для того и «предал Сына Своего» на смерть (Рим. 8.32), чтобы поставить Его в условия, при которых Он мог бы со- вершить дело послушания и любви, самое великое, какое только можно себе представить, и тем самым осуществить наше искупление, первым перейдя из плотского состояния в состояние духовное. Обстоятельства этой смерти, предусмотренные, чтобы создать наиболее благоприятные условия для такого дела, все являются проявлением человеческого Г.: предательство Иуды, бегство Апостолов, трусость Пилата, ненависть иудейских народных властей, жестокость палачей, и за всей этой види- мой трагедией — Г. всех нас, ради кого и совершились смерть и искуп- ление.

Согласно преп. Максим Исповеднику, Г. есть неправильное употреб- ление вещей. Понятие о зле как о грехе специфически христианское. Порок, по преп. Иоанну Дамаскину, «не что иное, как удаление от доб- ра, подобно тому, как и тьма есть удаление от света». Грех причина ду- ховной смерти. «Очувтившись во грехе, мы лишились божественного

общения и, оказавшись вне жизни, подпали тлению смерти» (преп. Иоанн Дамаскин).

ГРЕХ ПЕРВОРОДНЫЙ (Грехопадение) — грех первого человека Адама, и в его лице всего человечества, заключающийся в попытке иметь божественное могущество, обладать знанием Добра и Зла, без разрешения Бога. Адам и Ева, т. е. все люди, вкусили от Древа Познания Добра и Зла по наущению диавола в образе змия (змий в Библии символ мысли, доброй или греховной в разных случаях). Это было притязание поставить себя на место Бога с тем, чтобы решать, что — добро и что — зло; приняв свое мнение за мерило. Тем самым первые люди притязали быть единственными владыками своей судьбы и распоряжаться самими собой по своему усмотрению; они отказались зависеть от Того, Кто их сотворил, извращая таким образом отношение, соединявшее человека с Богом. Само представление о Боге оказалось извращенным: понятие о бесконечно бескорыстном, совершенном Боге, не имеющем недостатка ни в чем и могущем только давать, подменяется представлением о некоем ограниченном, расчетливом существе, намеренном защищать себя от своего создания. Предостережение не было ложным: вдали от Бога доступ к дереву жизни невозможен (3.22), и как последствие греха вступила в свои права смерть. Люди узнали стыд (Быт. 3,7), ухудшилась биосфера (3,17—19): «проклята земля в делах твоих», возникли: подчинение женщины мужчине, болезненность родов (Быт. 3,16), вражда между людьми (Быт. 3,12;4,8), отчужденность от Бога (Быт. 3,10). Г. внес разрыв между членами человеческого общества уже в раю внутри самой первой четы. Адам себя оправдывает, обвиняя ту, которую Бог дал ему в качестве помощницы (2.18), как «кость от костей его и плоть от плоти его» (2.23). В дальнейшем последствия этого разрыва распространяются на детей Адама: происходит убийство Авеля (4.8), затем наступает царство насилия и вводится закон сильного, воспетый Ламехом (4.24).

Первородный грех омывается в водах крещения в соответствии с Божественными обетованиями об Искупителе (Быт. 3,15).

ДАЛАЙ-ЛАМА (от монгол. «Далай» — океан (знания) и тибетского «блама» — верховный) — титул верховного служителя в ламаизме (принят в 1391 г.). До присоединения в 1951 г. Тибета к КНР Д.-Л. являлся также главой светской власти в Тибете. В 1959 Д.-Л. вынужден был покинуть Лхасу и переселиться в Индию.

ДЕИЗМ (от лат. *deus* — «бог») — учение, признающее существование Бога в качестве безличной первопричины мира. После творения мир развивается по данным ему законам независимо от творца. Деизм не признает персонализма Божественного начала и обычно противопоставляется *теизму*, признающему веру в личного Бога и в существование Промысла.

ДЕМИУРГ (от греч. δημιουργός — «мастер, творец, ремесленник») — творец мира, создающий вещи путем придания формы уже существующей материи; понятие демиурга в платонизме и неоплатонизме противостоит библейскому учению о творении «из ничего» (ex nihilo).

ДЕР-БАЛИЗЕ (*Der' Balyzeh*) — монастырь в Египте, где в 1907 г. был найден папирус, содержащий литургические рукописи VI в.

ДИДАХИ (DIDACHE), или Учение 12 апостолов (полное название — «Учение Господа через 12 апостолов»), — часть апостольского предания. Книга была обнаружена в Константинополе в 1875. г. Предполагается, что она была составлена в конце I века в первохристианских общинах Сирии и Палестины. В ней содержатся литургические указания и разъяснения, а также наставления о спасении и о жизни общины.

ДОБРОТОЛЮБИЕ (греч. φιλοκαλία, от φίλω — любить и κλος — красивый, добрый, благой), самое известное собрание аскетических назиданий и поучений о молитвенной практике и духовном совершенстве восточных подвижников (IV—XV вв.), составленное святыми Макарием Нотарасом и Никодимом. Впервые издано по-гречески в Венеции в 1782 г. Позднее переиздано на многих языках в православных странах. На церковнославянский язык было переведено св. Паисием Величковским в 1793 г. В 70-х гг. XIX в. св. Феофан Затворник осуществил перевод Д. на русский язык.

ДОГМАТ (греч. δόγμα — мнение, от δοκέειν — думать, полагать, верить). Первоначальное значение слова «Д»: то, что кажется хорошим». Классические авторы использовали его как термин, обозначающий истинность, неоспоримость: 1) отдельных принципов философских школ, 2) законов властей. Во втором значении слово Д. используется в Ветхом и Новом Заветах для обозначения царских указов (Дан. 2,13; 3,10; Лк. 2,1), распоряжений религиозного характера (2 Мак. 10,18; 15,30), Закона заповедей Моисея (Еф. 2,15; Кол. 2,14), постановления Иерусалим. собора (Деян. 16,4). Отцы Церкви и Учителя используют слово Д. в его первом значении. В отличие от философских учений, в Церкви Д. в первые три века называлось почти все, что было связано с верой и практикой христианской жизни. Начиная со св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста (IV в.) устанавливается значение Д. как отд. вероучительной истины, конкретного положения в целостной системе вероучения. Данная истина относится к существу религии, явлена в Божественном Откровении и определена Церковью. Таковы, напр., Д. о Боге, едином по существу и троичном в лицах, о двух природах в одном лице Богочеловека, об иконопочитании. В православном богословии Д. — понятие со строго определенным содержанием, выработанное и вошедшее в церковное сознание постепенно, имеющее основные существенные признаки: теологичность — по содержанию догматической истины; откровенность — по источнику познания; церковность — по способу сохранения

и определения; обязательность — по отношению к сознанию отдельного верующего. Д. в основном являются вероучительные положения *Вселенских соборов* (см. также *Символ веры*). От Д. следует отличать не безусловно обязательные, но вполне вероучительные положения, учереженные в Священном Предании, сформулированные Отцами Церкви — «теологумены»; тем более следует отличать от Д. частные богословские мнения.

ДОГМАТИК — молитвенное песнопение в честь Божией Матери, содержащее прославление двух естеств Иисуса Христа: Божеского и человеческого, а также напоминание о воплощении Сына Божия.

ДОКЕТИЗМ (от греч. *δοκεῖν* — казаться) — ересь в древней Церкви, учение о призрачности тела и телесной жизни Иисуса Христа, согласно которому Его явление было только призраком, тело фантомом, рождение и смерть видениями. Ересь эта связана с представлениями о том, что материя является причиной всякого зла, вследствие чего Христос не мог иметь никакой связи с материальным миром. Это учение входило в различные гностические системы, осуждено было уже в апостольский век.

ДУАЛИЗМ (от лат. *dualis* — «двойственный») — в широком смысле слова Д. есть сосуществование (признание равноправными) двух различных, несводимых к единству принципов, состояний, мировоззрений, начал жизни (добра и зла, духа и материи, Бога и дьявола и т. д.). *Этический дуализм*, характерный для авраамитских религий, предполагает существование добра и зла в сфере человеческой деятельности, в сфере поступков и взаимоотношений. *Метафизический дуализм*, наиболее ярким примером которого можно считать манихейство, рассматривает добро и зло как онтологические начала, лежащие в основе бытия и имеющие абсолютный характер. Говорят также о религиозном, гносеологическом, антропологическом и др. Д.

ДУХОБОРЧЕСТВО — сектантское движение, возникшее в 1740—1750 гг. в Харьковской губернии, инспирированное, вероятно, иностранцем квакером. Его активные последователи: Колесников, Побирохин, Капустин (последние из Тамбовской губернии). Название происходит от прозвания их так Екатеринославским архиепископом Амвросием. В 1793—1794 гг. движение было квалифицировано как вредная секта. После 1801 г. духоборцев по указу Александра I переселяют в Таврическую губернию на берега реки Молочной. При этом многие сумели остаться на своих прежних местах. В 1837 г. по указу имп. Николая I духоборцы вновь переселяют, на этот раз в Закавказье (Ахалкалацкий уезд Грузии. До сих пор в горах имеются села с рус. названиями: Спасовка, Ефремовка, Орловка, Гореловка, Калинино). В 1898—1899 гг. несколько тысяч Д-ров эмигрировали в Канаду, где создали свои поселения, существующие до настоящего времени. Прямое участие в их судьбе принял Л. Н. Толстой, который на гонорар за роман «Воскресение» зафрахтовал два па-

рохода. В 30-е гг. антирелигиозные репрессии не обошли духовоборов стороной. Кроме Сев. Кавказа Д. небольшими группами проживают в Азербайджане, в Ростовской, Тамбовской, Оренбургской обл. РФ, на Дальнем Востоке, Украине и в Средней Азии. В июне 1991 г. в г. Целина Ростовской обл. состоялся съезд Д. На нем была создана организация «Религиозное объединение духовных борцов Христа», избран совет из 7 чел., во главе с председателем, и исполнительный комитет в составе 3 чел. Центр объединения — г. Ростов-на-Дону. В наст. вр. «Региональное объединение духовоборцев России» (Москва).

Основы учения изложены в «Животной книге», состоящей из псалмов. В книге трактуется главное для Д. понятие «Бог — дух». «Бог есть дух. Бог есть слово, Бог есть человек... Тело ваше храм. Дух Божий живет в вас, оживотворяет вас», — говорится в первом псалме. Псалмы записываются и передаются из поколения в поколение, заучиваются с детства. Бог пребывает в душе каждого человека. Памятью человек подобен Богу Отцу, разумом Богу Сыну, волею — Духу Св. Отец — свет, Сын — живот, Св. Дух — покой; Отец — высота, Сын — широта, Св. Дух — глубина. Души людей существовали до сотворения мира и пали вместе с другими ангелами. В наказание они посылаются на землю и облачаются в тела. Первородного греха нет. Семь небес: смирение, разумение, воздержание, братолюбие, милосердие, совет, любовь. Духоборы верят в переселение душ (праведника в праведника или в новорожденного, беззаконника — в животное). Иисус Христос для духовоборов человек, наделенный божественным разумом. Власти признаются ради сохранения порядка. Не признают клятву, присягу, войну. Из Священного Писания берут лишь «полезное». Не признают священства. Апостольские преемники — все те, кто «чист телом и делом, смирен и кроток».

ДУХОВНАЯ КОНСИСТОРИЯ. В России с 1744 г. так именуются вспомогательные органы епархиального управления при епархиальном архиерее (термин появился в 1722 г. в связи с образованием Московской консистории, устав Д. К. впервые был издан в 1841 г.). Первоначально членами Консисторий были преимущественно монашествующие, затем было допущено и белое духовенство. С 1797 г. как минимум половина сотрудников должна была быть из белого духовенства. По уставу 1883 г. «Д. К. есть присутственное место, чрез которое под непосредственным начальством епархиального архиерея производится управление и духовный суд в поместном пределе православной российской церкви, именуемой епархией». В 1906 г. появилось предложение переименовать Д. К. в епархиальные правления, как они теперь и называются («епархиальные управления»).

ДУХОВНЫЙ РЕГЛАМЕНТ — составлен в руководство Св. Синоду по поручению (и под редакцией) Петра I архиепископом Феофаном Прокоповичем; был опубликован 25 января 1721 г. В нем объясняются причины замены патриаршества Св. Синодом, определяется круг лиц и дел, подведомственных Синоду, излагаются обязанности и состав Св. Синода. Это

законодательный документ с элементами нравоучения. В отдельных изданиях к Д. Р. прилагались указания относительно браков православных с инославными и инструкция обер-прокурору Св. Синода.

ЕВГЕМЕРИЗМ — теория происхождения религии из почитания и обожествления древнейших царей и героев; название произошло от имени Евгемера из Мессины (ок. 340 — ок. 260. до Р. Х.). Уже в V в. до Р. Х. имели место попытки истолковать некоторые мифы как рассказы о реальных подвигах давних времен, расцвеченные народным воображением.

ЕВИОНИТСТВО (от евр. «бедные») — ересь в древней Церкви, возникшая в начале II в. в среде иудео-христианства. Особенностью вероучения является утверждение, что Иисус Христос простой человек, сын Иосифа и Марии, единственный из людей, исполнивший закон, избранный стать Мессией и Сыном Божиим (на Него в иорданском крещении в виде голубя сошел Св. Дух). Можно выделить два течения в Е.: 1) признававших мессианство и божество Иисуса Христа (ортодоксальные) и 2) отрицавших (неортодоксальные). У последних наблюдаются элементы гностицизма, дуализма. Для Е. характерно сохранение обрезания, обрядовых омовений, субботы, синагоги. Евхаристию совершали на пресном хлебе и воде. Е. отвергали Послания св. ап. Павла, признавали авторитет исключительно своего Евангелия (сирохалдейского, или арамейского, обычно называемого Евангелием от Евреев). Это подвергнувшееся правке Евангелие от Матфея, в котором, в частности, опускали повествование о рождении Спасителя. Пользовался авторитетом также апокриф «Проповеди ап. Петра». Первоначально жизнь сектантов была чрезвычайно аскетичной, они отвергали всякую собственность, воздерживались от мясной и молочной пищи. Спорна связь между Е. и назорейством (А. Гарнак и Ф. Горт, как и бл. Иероним, их отождествляют, а Дж. Лайтфут и Т. Цан различают). Е. продолжало существовать в Сирии и Персии до конца IV в.

ЕВРАЗИЙСТВО — идейное и социально-политическое направление мысли в русском зарубежье 20—30-х гг. XX в. В 1921 г. в Софии вышел сб. «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев», авторами которого были: Савицкий, Н. С. Трубецкой, Флоровский, Сувчинский. В разработке идеологии Е. участвовали также Н. Н. Алексеев, Г. В. Вернадский, Л. П. Карсавин и другие видные деятели русской культуры. Действовали кружки, семинары, организовывались лекции. С 1925 по 1937 г. издавалась «Евразийская хроника», где наряду с теоретическими статьями публиковались материалы о текущей жизни евразийских организаций. В 1928—1929 гг. в Париже печаталась еженедельная газета «Евразия». Основной тезис состоял в том, что Россия особая страна, органически соединившая в себе элементы Востока и Запада. Евразия (без Зап. Европы) рассматривалась как осно-

ва хозяйственной и политической жизни народов России, «месторазвитие» своеобразной русско-евразийской культуры, сфера взаимопроникновения природных и социальных связей. В значительной мере Е. опиралось на геосоциологические взгляды С. М. Соловьева, Щапова, Ключевского, Данилевского. Евразийская группа довольно быстро распалась не только в силу внешних обстоятельств (смерть кн. Трубецкого, возвращение Святополк-Мирского в СССР и др.), сколько в силу особенностей евразийского мирозерцания и организации евразийского движения. Значим отход от Е. Г. Флоровского. Главная причина заката Е. состоит в антиевропейской идеологии евразийцев, в том, что евразийское культурно-политическое мирозерцание было взращено ненавистью к порожденной Петром Великим западной интеллигенции и к принявшимся «расхищать» Россию западным странам. Под влиянием этой антипатии к внутреннему и внешнему Западу в евразийцах выросло ощущение, что советская Россия — органическое продолжение России дореволюционной. Центральным идеологическим жестом, которым глава евразийства кн. Николай Трубецкой в своей статье «О туранском элементе в русской культуре» (Евразийский временник. Книга 4. Берлин, 1925. С. 351) попытался повернуть Россию лицом к Азии, надо считать его анализ духовного облика туранских народов, которые, по его мнению, сыграли решающую роль в создании России. «Самое объединение, — пишет он, — почти всей территории современной России под властью одного государства было впервые осуществлено не русскими царями, а туранскими монголами». В допетровской, т. е. подлинно русской культуре, евразийцы находят все основные черты туранского духа. «Пусть самое православие было воспринято не от туранцев, а от Византии, само отношение русского человека к православию и та роль, которую эта вера играла в русской жизни, были в определенной части основаны на туранской психологии». Считая русскую революцию порождением романо-германского ига, Трубецкой приходит к заключению, «что татарское иго было вовсе не так уж плохо».

Любопытно, что взгляды некоторых, враждебных России, французских ученых весьма близки взглядам русских патриотов-евразийцев. Как Трубецкой, так и Мартен придерживаются того мнения, что духовный образ России в значительной степени определен еще живым в нем туранским наследием. Злая по тону характеристика православия, данная католическим шовинистом А. Масси, во многом совпадает с пониманием православия у Трубецкого. И Масси, и Трубецкой считают характерным для православия отрицательное отношение к рационалистическому богословствованию, преобладание подсознательной философской системы. Разница между французами и евразийцами заключается, таким образом, не столько в разном понимании России, сколько в разной оценке ее образа. Рисуя Россию как члена азиатского культурного типа, французы стремились к ее унижению. Евразийцы же, связывая Россию с Азией, руководствовались желанием ее возвеличения над разлагающейся Европой.

Все, что имеет смысл признать верным в евразийской концепции, было высказано задолго до евразийцев, прежде всего Владимиром Соловьевым и Достоевским. Тому, что русскому православию чуждо рационалистическое богословствование, учил еще Хомяков, для которого христианство было не столько учением, сколько даруемым Церковью опытом нерасторжимого единства истины, свободы и любви. Верно и то, что для русской духовности характерно начало целостности, то «положительное», т. е. религиозно укорененное «всеединство», на котором построены все учение В. Соловьева и его критика господствующих на Западе «отвлеченных начал». Верно отмечено Трубецким нежелание русско-туранского духа отделять «свою веру от своего быта», что в терминологии позитивиста Михайловского значит отделять правду-истину от правды-справедливости. Весьма сомнительной в идеологии евразийцев представляется тенденция туранизации России и резкое критическое отношение к Петровской эпохе, породившей неоспоримый расцвет русской культуры: от Ломоносова и Пушкина до Толстого и Достоевского.

Против евразийцев было написано достаточно много. Можно указать на работы известного знатока России, многолетнего председателя Восточноевропейского общества профессора Отто Гетча, который в своей «Истории России» утверждает, что «по своим корням и по своему изначальному развитию Россия, сумевшая преодолеть и ассимилировать разные племена, представляет собою младшую сестру индогерманской семьи европейских народов».

Евразийцы надеялись мирным путем, через сознание народных масс, внедрить модель социально-политического устройства России-Евразии, которая, предполагала сохранение некоторых форм организации общественной жизни, утвердившихся в СССР в 20—30-х гг. Намечалось, например, сохранить советскую систему государственного устройства с сильной властью, как полагали теоретики Е., близко стоящей к народу. Выдвигаемый из народа путем специального отбора правящий слой должен был руководить действиями масс на основе общего мировоззрения — евразийской идеи. Поэтому будущее евразийское государство характеризовалось как идеократическое. В экономике предполагалось обеспечить гармоническое сочетание частной и государственной форм собственности. В духовной жизни особая роль отводилась православию, в расчете на его способность интегрировать и даже ассимилировать существующие на территории Евразии вероисповедания. Не удивительно, что крайний этатизм евразийской доктрины, утверждение в ней примата коллектива над личностью, идеологический диктат, вытекавший из концепции идеократии, подверглись резкой критике в эмигрантских кругах. В кон. 20-х гг. произошел раскол движения. Под руководством Эфрона и Святополка-Мирского вокруг газ. «Евразия» образовалось левое крыло, открыто симпатизировавшее сталинскому режиму. Ряд видных идеологов Е., среди которых был Трубецкой, порвали с ним связи. С сер. 30-х гг. Е. как организованное движение прекратило существование. Претензии евразийцев повлиять на сталинский режим «изнутри» обнаружили свою

утопичность. Евразийское учение не исчезло бесследно. В последние годы наблюдается рост интереса к Е.

Лит.: Бердяев Н. А. Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. 1921; Бердяев Н. А. Евразийцы // Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн. 4; // Путь. 1925. № 7. С. 101—107; Бердяев Н. А. Утопический этатизм евразийцев // Путь. 1928. № 8; Трубецкой Н. С. Европа и человечество // Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн. 4 (отправная историософская идея евразийства). Евразийцы выпускали ряд периодических изданий, в т. ч.: «Евразийский временник» (три книги, изданные в Берлине в 1923, 1925 и 1927 гг.) и близкий евразийству журнал «Версты» (вышедший тремя номерами в Париже в 1926—1928 гг.). Флоровский Г. Евразийский соблазн // Современные записки. Париж, 1928. № 34. С. 312—346; Евразийский соблазн // Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998; Новикова Л., Сиземская И. Политическая программа евразийцев — реальность или утопия? // Общественные науки и современность. 1992. № 1. С. 104—109; Люкс Л. Евразийство // Вопросы философии. 1993. № 6. С. 105—114.

ЕВТИХИАНСТВО — ересь V в., названная по имени ее инициатора архимандрита Евтихия. Он учил, что божественная природа поглощает во Христе все человеческое, что плоть Христа кажущаяся. См. *монофизитство*.

ЕВХАРИСТИЯ (от греч. ευχαριστεῖν — «благодарить») — центральное таинство Церкви, в котором верующие под видом хлеба и вина причащаются Тела и Крови Господа Иисуса Христа, вступая в непосредственное общение с Ним. Таинство Евхаристии было установлено Иисусом Христом на Тайной вечере и совершается с тех пор членами Церкви «в воспоминание» (Лк. 22:19). Чин совершения Евхаристии в Православной Церкви — Божественная *Литургия*, в Римо-Католической Церкви — Святая Месса.

ЕВХАРИСТИЧЕСКАЯ МОЛИТВА — см. *Анафора*.

ЕКТЕНЬЯ, ЕКТЕНИЯ (греч. εκτενεῖα — «усердие») — возглашаемая диаконем молитва, состоящая из ряда прошений, на которые молящиеся отвечают: «Господи помилуй», «Поддай Господи», «Тебе Господи», «Аминь». Различаются великая ектеня, сугубая, просительная и малая.

ЕПИСКОП (греч. ἐπίσκοπος — букв. надзиратель, блюститель) — в Православии и Католичестве высшая степень священства, в которую кандидат из священников (в Католичестве) или из монашествующего духовенства (в Православии) поставляется (хиротонисует) несколькими епископами. В Протестантизме — должностное служение, как правило, возглавителя церковного управления поместной Церкви.

ЕРЕСЬ — в христианстве так называют отрицание некоторого вероучительного положения католической веры (догмата), уклонение от учения Церкви, которая есть «столп и утверждение Истины» (1 Тим. 3, 15), уклонение от ортодоксии. В последнем смысле термин Е. употребляется в современной культуре и в нехристианском контексте. Термин Е. происходит от классического «*αἵρεσις*» в значении «выбор». Им могли обозначать также философскую или риторскую школу, направление. Для выбора такого самоназвания характерны оттенок горделивого усвоения своему личному, субъективному мнению значения абсолютной, объективной истины и вытекающее отсюда стремление к самовозвышению и обособлению.

Для Ветхого Завета это понятие не актуально; уклонениями от истинной веры там являются отступничество и идолопоклонство. В Новом Завете понятие Е. появляется в позднейших книгах (2 Петр. 2,1; Тит 3,10). У ап. Павла (см. 1 Кор. 11, 18 и 19) почти не различаются «ересь» и «раскол» (*σχίσματα*). Терминологическая проблема возникает значительно позднее, хотя нестроения и отступления от апостольского предания в христианских общинах были от начала, напр., Апокалипсис упоминает «николаитов» (II, 6 и 15). Понятие Е. стало принципиальным, когда возник вопрос о крещении еретиков (о вступлении в Церковь или возвращении в нее). Первые нестроения связаны с вопросом о необходимости соблюдать иудейский обряд обратившимися язычниками (Деян. 15,1). Вслед за иудеохристианством сложился уклонения от апостольского предания появились в столкновении с эллинской мудростью (1 Кор. 1,1). Позднее иудейские умозрения смешались с эллинистическими (Кол. 2, 8—15). Существенной опасностью для христианства был гностицизм. Первоначально именно гностиков называли еретиками. Хотя считать гностицизм христианским учением вряд ли правомерно, в истории ересей это важнейшая глава. Родоначальником ересей считается Симон Волхв (Деян. 8,9). К первому периоду относятся такие ереси, как евионитство, керинфиане, елкезаиты, докетизм, манихейство, монтанизм, хилиазм. В связи с учением о Троице возникли триадологические Е., такие как монархианство, арианство, осужденное на I и II Вселенском соборах. В списке Е., осужденных на II В. С., значатся также: евномиане, аномеи, евдоксиане, полуариане, или духоборцы (македониане), савеллиане (см. монархианство), фотиниане, аполинариане. Затем появились христологические (см. Христология) Е.: несторианство (*евтихианство*), монофизитство, монофелитство. В учении о благодати и свободе воли Церкви (в лице бл. Августина) противостояло пелагианство. С христологическими Е. связано также иконоборчество, осужденное на VII В. С. Преодоление триадологических и христологических Е. явилось важнейшей задачей золотого века святоотеческой письменности (см. *Отцы Церкви*) и стимулом для развития церковной богословской мысли периода Вселенских соборов, которые и собирались, по существу, для преодоления ересей.

Более поздние Е. были практически повторением и развитием древних Е. В период Реформации возрождается рационализм антитринита-

риев (Сервет, социниане, польские братья, буднеисты, в России — Феодосий Косой). Адоптиане были модификацией несториан, а павликиане и *богомилы* вариацией манихейства. В средние века на Западе отголосками манихейства явились: альбигойство, катары, патарены. В XII в. появляются вальденсы, учение которых представляет собой смесь пие-тизма и рационализма. Для борьбы с Е. в Римской Церкви учреждается инквизиция. В настоящее время в Римо-католической Церкви употребление термина Е. значительно уже и применяется, главным образом, к католику, уклонившемуся в ересь и упорствующему в своем противоречащем Церковным догматам убеждении. Второй Ватиканский собор не употребляет термина Е.

Древние еретические тексты практически не сохранились, поскольку, как правило, уничтожались. Сведения о Е. можно почерпнуть у их обличителей: св. Иринея Лионского, св. Ипполита Римского, Тертуллиана, Оригена, св. Киприана Карфагенского, св. Епифания Кипрского (его вместе с Иринеем и Ипполитом называют ересиологами), Климента Александрийского, Евсевия Памфила, бл. Феодорита, бл. Августина, Евфимия Зигабена.

Начиная с самой ранней поры христианские ереси всегда были попытками приспособить христианство к естественному, дохристианскому сознанию. В этом смысле ереси всегда «реакционны», выражают упрямую косность и отсталость мысли, не могущей и не желающей оторваться от прошлого и переродиться вполне. И в своем содержании ереси всегда представляют некое урезывание и усечение истинного церковного учения и веры, утрату изначального богатства, борьбу с открывшейся в Христе полнотой. Эта борьба проходит через всю христианскую историю, наблюдается неприятие «благой вести», неприятие в формах искажения или подмены.

Очевидно, что в каждой религиозной или идеологической системе, имеющей более или менее строгий порядок критериев истинности или каноничности, употребляемо понятие Е.

ЕССЕИ — представители религиозно-общественного движения в Иудее во 2-й половине II в. до н. э. — I в. н. э., одни из предшественников христианства, жили обособленными колониями с общим имуществом, коллективным трудом и бытом.

ЖЕРТВЕННИК — в Православии стол, на котором совершается *проскомидия*; расположен в алтаре слева от *престола*.

«ЖИВАЯ ЦЕРКОВЬ» — группа духовенства и мирян, представлявшая наиболее радикально настроенных противников патриарха Тихона (учредительное собрание состоялось 16 мая 1922 г. в Москве). Ее сторонники ратовали за коренную модернизацию всех сторон традиционного русского православия: от уклада церковной жизни, канонов и обрядности до ревизии догматики, выработки новых социальных концепций. Все

это понималось ими как деятельность «церковно-революционная». В августе 1923 г. «Ж. Ц.» была распущена по решению Высшего церковного совета. Группа издавала журнал «Живая церковь». (Теоретические основания этой реформаторской группы подробно изложены в кн.: *Титлинов Б. В.* Новая церковь. Пг.; М., 1923).

ЖИДОВСТВУЮЩИЕ — еретическое движение XV столетия в России. Отвергали божественную природу Иисуса Христа, иконы и пр. Основателем этой ереси Иосиф Волоцкий называл некоего «жидовия Схарию», приехавшего в 1471 г. в Новгород из Литвы, а самих еретиков — «жидовомудрствующими» (т. е. вменял им приверженность к иудаизму). Однако иудейский элемент в ереси не был существенным, и его влияние в разных группах, примкнувших к ереси, было неодинаковым. Некоторые Ж. подвергали критике с рационалистических позиций даже основной догмат христианства о троичности Божества. Позднее Ж. появились в Москве, где около сер. 1480-х гг. сложился кружок во главе с дьяком Федором Курицыным. Еретики нашли поддержку у невесты великого князя Московского Ивана III Елены, а также у некоторых представителей государственного аппарата. Для московского кружка характерен интерес к гуманистическим идеям, в том числе и к идее о свободе воли («самовитости души»). Выступали за секуляризацию церковных земель. Борьба против Ж. была возглавлена Иосифом Волоцким, которого в этом вопросе поддерживали и нестяжатели. В начале XVI в. движение Ж. было подавлено, главные представители его были сожжены, остальных активных проповедников заключили в тюрьмы. Подавление ереси не принесло полного успокоения в обществе. Поднятые вопросы (о монастырях и вотчинах, о смертной казни) возбудили горячие дискуссии. Возник знаменитый спор иосифлян и белоозерских старцев (нестяжателей), выдвинувший на первый план таких личностей, как *преп. Нил Сорский*, *Вассиан Патрикеев* (Косой), *Максим Грек*.

ЗОГРАФ (греч.) — иконописец.

ЗОИ (греч. ζωή — жизнь) — название православного братства, просветительского и миссионерского движения в современной Греции.

ЗРАК (церковнослав.) — вид, лицо. Зрак раба — немощнейшее состояние человеческой природы (Филип. 2, 7).

ИЕЗУИТЫ — члены конгрегации Римо-Католической Церкви («Общества Иисуса» (Societas Jesu)), которая не является орденом. Основатель св. Игнатий Лойола (1534). В XVI в. Общество Иисуса было не только главной силой возродившегося Католичества в борьбе с Реформацией, но и альтернативой светскому гуманизму. Присоединение к Обществу большого количества итальянцев, которые в XVI в. были искусными

политиками и дипломатами, оказало серьезное влияние на общий характер тактики Общества. В России наиболее активно иезуиты проявили себя в миссионерской деятельности во второй половине XVIII — в начале XIX в. В католичество в то время перешли представители целого ряда известных дворянских родов (Голицыных, Одоевских, Толстых). Россия сыграла в истории Общества Иисуса важную роль, предоставив в XVIII в. право пребывания тогда, когда Общество было практически повсеместно запрещено.

Общество Иисуса осуществляло активную миссионерскую деятельность (Китай, Индия, Япония, Парагвай и др.), имело и обладает сегодня высоко развитой системой образования, при этом значительное внимание уделяется вопросам инкультурации. Священники Общества имеют, как правило, помимо богословского дополнительное высшее образование и активно участвуют не только в пастырской, но и в научной деятельности.

ИЕРЕМИИ ПЛАЧ — книга пророка Иеремии, который жил в трагическую эпоху, когда приближалось и совершилось падение иудейского царства. В 587 г. Иерусалим был взят халдейскими войсками, храм сожжен, оставшиеся жители города уведены в плен. Обо всем этом повествуется в Книге. Автор описывает горестное состояние города и его жителей. Однако в этих скорбных жалобах слышится непоколебимое упование на Бога и глубокое раскаяние, что и составляет непреходящую ценность книги.

ИЕРОКРАТИЯ (букв. «власть святых») — учение о святости папской власти. С. Н. Булгаков разработал концепцию православной иерократии. В неопубликованном диалоге «Пир», являющемся продолжением диалога «На пиру богов», опубликованном в Киеве в 1918 г., и в сб. «Из глубины» (Париж, 1967), он изображает православное царство, которое представляет собой «подготовление Царствия Божия на земле, начало того тысячелетнего царства святых, которое обосновано Апокалипсисом... Это преобразование власти, власть святых, иерократия явится вместе с тем и растворением государственности в Церкви» (цит. по: *Новгородцев П. И.* Об общественном идеале. М., 1991. С. 60).

ИЕРУСАЛИМСКИЙ СОБОР 1672 г. состоялся под председательством Патриарха Досифея. Не признал принадлежности Вероисповедания Восточной Церкви Кирилла Лукариса Кириллу (по причине его кальвинистского духа), а «Православное исповедание», составленное киевским митрополитом Петром Могиллой, утвердил символической книгой всей Восточной церкви.

ИИСУСОВА МОЛИТВА — краткая молитва: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного», разновидность умной, непрестанной молитвы, свойственной египетским подвижникам уже в IV в. Это были строки псалмов или особые прошения о милости. Первое свидетельство

ство о включении имени Иисуса в такую молитву встречается у св. Диодоха Фотикийского (V в.). Постепенно формируется единый текст, а сам термин «Иисусова молитва» появляется в «Лестнице» преп. Иоанна, который связывает ее с исихией и с особой практикой дыхания. У Иоанна Лествичника читаем: «Памятование об Иисусе да будет соединено с дыханием твоим» (слово 27). Старцы Варсануфий и Иоанн (VI в.), их ученик авва Дорофей (VI—VII вв.), а затем Исихий Синайский (VIII—IX вв.) систематизируют и углубляют учение об И. м. Окончательная формула появляется между V и VIII вв. Именно эта молитва единодушно считается главной самыми различными духовными авторитетами православия: «к соединению с Господом... лучшее и надежнейшее средство есть умная молитва Иисусова» (*Преп. Феофан Затворник. Умное делание*), «христианская молитва молить, представляющая собою как бы духовное средоточие всей молитвенной жизни» (прот. Сергей Булгаков).

Цель молитвы свести ум в сердце. «Когда ум твой утвердится в сердце, то ему там не следует оставаться молчащим и праздным, но непрестанно творить молитву» (*Никифор Уединенник. О трезвении и хранении сердца. Добротолубие. Т. 5*). Ум изгоняет грех: «Противоборствуя закону греха, мы изгоняем его из тела и поселяем там ум как надзирателя... и чрез него полагаем законы каждой силе души и каждому из членов тела... Чувствам предписываем... воздержание, желательной части души... любовь, мысленной части... трезвение. Кто воздержанием очистит тело свое, а любовью сделает гнев и похотение поводом к добродетелям, молитвою же очищенный ум предстать Богу научит, тот стяжет и узрит в себе... благодать» (*Св. Григорий Палама. О священнобесмолвствующих. Добротолубие. Т. 5*).

Практика ритмичного и непрерывного произнесения И. м. является частью культуры *исихазма*. В России эта практика установилась благодаря преп. Паисию Величковскому, в XVIII в. принесшему ее с Афона. Необходимость сосредоточения на молитве требует отказа от каких-либо образов, внешних или внутренних. «Образы держат внимание вовне, как бы они священны ни были, а вниманию надо быть внутри, в сердце» (*Преп. Феофан Затворник. Умное делание*). Это важное отличие исихазма от других школ медитации, причем не только западных.

Принципиально важна в практике И. м. школа, руководство. Как напоминает старец Паисий, «усвоение умного делания, по св. Никифору, большинству и даже всем приходит от учения; редкие же получают его от Бога без учения, болезненностию делания и теплотою веры». По наставлению св. Симеона Нового Богослова, желающий научиться этому Божественному деланию должен предать себя в полное по Священному Писанию душею и телом послушание человеку, боящемуся Бога, усердному хранителю Его Божественных Заповедей, опытному в этом умном подвиге, могущему показать своему ученику правильный путь ко спасению посредством этого делания, то есть умом в сердце тайно совершаемой молитвы. «Если же он не нашел бы в отце своем делом и опытом искусного в этой молитве наставника, ибо в настоящее время совершенно оскудели опытные наставники этого делания, то все-таки он не дол-

жен приходиться в отчаяние, но возложить всю надежду на Бога, повиноваться вместе с отцом своим, вместо истинного наставника, учению преподобных отцов наших, и от них учиться этой молитве». О необходимости учителя в молитве говорит много веков позднее и св. Игнатий Брянчанинов, и он тоже скорбит о том, что не осталось истинных наставников (О молитве Иисусовой).

ИКОНОБОРЧЕСТВО — противодействие почитанию икон, осужденное на VII Вселенском соборе как ересь. Почитание священных изображений известно от начала христианства. В первые века священные изображения были символического характера (напр. в катакомбах); в IV и V вв. совершается переход к исторической иконописи. Раздававшиеся и тогда протесты (церковный историк Евсевий, св. Епифаний Кипрский) приобретали особую силу в тех случаях, когда иконопочитание сопровождалось суеверными обычаями, или обращалось в идолатрию, поскольку нарушалась вторая заповедь закона Божия. В восточном искусстве (Сирийском и частью в Коптском) в древнейшее время не было принято изображать человеческие фигуры; там ограничивались символическими изображениями и орнаментикой. В Греции было иначе, но греческое искусство как языческое надолго скомпрометировало себя в глазах христиан. На Западе также можно отметить случаи неодобрительного отношения к иконопочитанию. Еще Собор Эльвирский (305 г.) постановил не допускать священных изображений в церквах. Благоприятную почву для иконоборчества создавали суеверия и злоупотребления в иконопочитании. Иконоборцы встречались даже среди духовенства и епископов. У них была своя особая идеология, которая выражена в определении иконоборческого Собора 754 года. Гонение на иконы, предпринятое императорами-иконоборцами в VIII в., не было явлением неожиданным. Борьба императоров с иконопочитанием была тесно связана с враждебностью по отношению к монашеству. Как правило, она была обусловлена стремлением устранить влияние духовенства на жизнь государства. Господствовавшее до иконоборцев политическое направление можно назвать в условном смысле клерикальным, понимая под этим такую политику, которая интересы духовенства, как известного класса общества, принимает во внимание более, чем требования и задачи самой Церкви и государства. И., таким образом, можно сопоставить с немецким культуркампом и с борьбой французского республиканского правительства против клерикализма, против католичества, против христианской религии. Не верно утверждать, что император Лев Исавр мог заимствовать иконоборческие идеи у еретиков: монталистов, новатиан — и перенести их в господствующую Церковь.

Гонение на иконы, начатое Львом Исавром (716—741 г.), было продолжено его сыном Константином Копронимом (741—770 г.), официально не было отменено и при его внуке Льве Хазаре (770—775 г.). Иконопочитание было восстановлено при императрице Ирине (775—802 г.), поддерживалось при ее преемниках: Никифоре (802—811 г.) и Михаиле I (811—813 г.). Вновь началось гонение на иконопочитателей при Льве Ар-

мянине (813—820 г.) и продолжалось при Михаиле II (820—829 г.) и Феофиле (829—842 г.). Окончательно иконопочитание было утверждено в Церкви при императрице Феодоре (843 г.). Императоры-иконоборцы, вообще говоря, были хорошими управителями и умными политиками. Первого императора, Льва Исавра, менее всего можно представлять атеистом или хотя бы человеком индифферентным к религии. В 722 г. он издал приказ о необходимости креститься иудеям и монтианстам. Лев, вероятно, был религиозен не менее, чем всякий другой византиец его времени. Указ против икон был издан им в 726 г. по вполне религиозному мотиву. Летом 726 г. произошло вулканическое извержение на Средиземном море, в котором увидели гнев Божий за почитание икон, и на особом совещании у императора решили начать борьбу с иконопочитанием. Однако это государственное гонение на иконопочитателей было уже предварено движением против икон среди духовенства и епископата.

Наиболее выдающимся обличителем иконоборцев выступил живший вне пределов империи преп. Иоанн Дамаскин. Вскоре после издания эдикта 726 г. им было написано три слова в защиту икон. Против императорского эдикта высказался и патриарх Герман Константинопольский. Поначалу Лев надеялся склонить его на свою сторону и не лишал кафедры до 730 г. Уверившись же в твердости его убеждений, заменил Германа синкеллом Анастасием. Преемник Льва, его сын Константин Копромни, созвал в Константинополе в 754 г. собор из 338-ми отцов. На этом Соборе иконопочитание было отвергнуто, а само решение очень подробно мотивировано. В нем была представлена идеология И. Деяние иконоборческого Собора 754 г. было рассмотрено на 6-м заседании VII Вселенского Собора и сохранилось в его актах. Помимо преп. Иоанна Дамаскина православное учение об иконах было раскрыто в творениях св. патриарха Германа, преп. Андрея Критского, а позже в произведениях св. патриарха Никифора (829 г.) и преп. Феодора Студита. Энергичными защитниками иконопочитания явились монахи, поэтому преследование обрушилось на них с особенной силою и прекратилось лишь при Льве Хазаре (775—780 г.). После смерти Льва власть перешла к его супруге Ирине (780—802 г.). Она, напротив, была ревностной почитательницей икон. Иконоборческий патриарх Павел, бывший некогда почитателем икон, оставил Константинопольскую кафедру и ушел в монастырь оплакивать свои прегрешения. На его место был возведен Тарасий. Последний согласился занять кафедру с условием утверждения иконопочитания на Вселенском Соборе. Собор состоялся в Никее в 787 г. На 7 заседании было составлено определение Собора о почитании икон. Оно начиналось словами: «Христос Бог наш, даровавший нам свет познания» ... и суть его выражалась в следующих положениях — «Мы неприкосновенно сохраняем все церковные предания, утвержденные письменно и неписьменно. Одно из них заповедает делать живописные иконные изображения; так как это согласно с историей евангельской проповеди, служит подтверждением того, что Бог Слово истинно, а не призрачно вочеловечился, и служит на пользу нам... следуя Божественному учению свв. отцов на-

ших и преданию католической Церкви со всяким тщанием и осмотрительностью определяем, чтобы святые и честные иконы предлагались (для поклонения) точно так же, как и изображение честного и животворящего Креста, будут ли они сделаны из красок, или мозаических плиточек, будут ли это иконы Господа и Бога и Спасителя Нашего Иисуса Христа, или непорочной Владычицы, или честных ангелов и всех святых и праведных мужей. Чем чаще, при помощи икон, они делаются предметом нашего созерцания, тем более взирающие на эти иконы возбуждаются к воспоминанию о самих первообразах, приобретают более любви к ним и получают более побуждений воздавать им лобзание, почитание и поклонение, но никак не то истинное, которое по нашей вере приличествует одному только Божественному естеству». После собора И. делало попытки восстановить свое влияние в Церкви, но окончательно было побеждено к 843 г., когда 11 марта было впервые отпраздновано *Торжество Православия* — победа иконопочитателей над иконоборчеством. Память об этом событии совершается православными ежегодно в первое воскресенье Великого Поста.

ИКОС (греч. οίκος — «дом») — вторая часть строфы акафиста. Икос состоит из 12 воззваний, начинающихся призыванием имени Господня, или «хайретизмой» — приветствием Ангела Благовестника, обращенного ко Пресвятой Богородице: «Радуйся...» В этих молитвенных воззваниях представлены как ветхозаветные прообразования, так и их новозаветное свершение, описываются величие и совершенства Божии, святость избранных и благодаяния, явленные и постоянно являемые верующим.

ИМЯСЛАВИЕ (ИМЕСЛАВИЕ) — богословско-аскетическое движение в православном монашестве, возникшее в 1910—1912 гг. в русских православных монастырях на Афоне (Греция) и, как религиозно-философское, захватившее умы и сердца многих русских богословов и религиозных мыслителей. Искрой к началу его послужила книга схимонаха Илариона «На горах Кавказа. Беседа двух старцев подвижников о внутреннем единении с Господом через молитву Иисус Христову, или Духовная деятельность современных пустынников» (1-е изд. 1907, 2-е — 1910, 3-е — 1912 г.), представляющая собой описание мистического опыта, особого состояния верующего во время Иисусовой молитвы, для которой характерно многократное упоминание имени Христа. Опираясь на Св. Отцов, св. еп. Игнатия (Брянчанинова) и св. прав. Иоанна Кронштадтского, о. Иларион говорил о спастельности молитвы Иисусовой и Божественности Имени Иисус. Против подобных идей выступил архиеп. Антоний (Волинский), обвинивший сторонников И. в пантеизме, удвоении Бога (т. е. почитании кроме самого Бога Его имени) и даже в хлыстовстве (см.: Русский инок. 1912. № 5. С. 60—61). Поводом к возникновению богословского спора, получившего впоследствии название «Афонской смуты», послужили утверждения: «в Имени Божиим присутствует сам Бог — всем Своим существом и всеми Своими бесконеч-

ными свойствами», «Имя Божие есть Бог, но Бог сам не есть Имя Божие, ни имя вообще». И. исходит из объективной реальности идей, отражаемых словами, и утверждает, что субъект, произносящий слово «Иисус», вступает в реальное духовно-энергичное отношение к идее и личности Богочеловека. Спор сводился к тому, является ли имя Божие Божественной сущностью, либо Божественной энергией, или не является ни тем ни другим, а есть чисто человеческое именование, и любое обожествление имени есть идолопоклонническая ересь. Выразителем первой точки зрения, апологетом И. явился иеросхимонах афонского Пантелеймонова монастыря Антоний (Булатович), утверждавший, что «всякое Имя Божие как истина Богооткровенная есть Бог, и Бог в них пребывает всем существом своим, по неотделенности существа Его от действия Его». Противоположная позиция была поддержана Св. Синодом без особого разбирательства после осуждения И. Константинопольскими патриархами Иоакимом III и Германом V. После выхода Послания Святейшего Синода 18 мая 1913 г. архиепископ Никон был командирован на Афон во главе военной команды из 118 солдат и 5 офицеров и насильственно вывез с Афона несколько сот монахов, которые были отправлены в разные монастыри России.

Сторонниками И. были: св. Иоанн Кронштадтский, архиепископ Феофан (Быстров), ректор Московской духовной академии епископ Феодор, профессор Московской духовной академии М. Д. Муретов и священник П. Флоренский, члены т. наз. «Кружка ищущих христианского просвещения»: М. Новоселов, Ф. Д. Самарин, Булгаков, Эрн, позднее — А. Ф. Лосев. Эта тема, проблема имени, его истолкования как носителя некоей сущностной энергии, его онтологического смысла оказалась чрезвычайно созвучна общекультурной проблематике того времени. Понятие имени в контексте интеллектуальной жизни нач. XX в. стало в один ряд с понятием символа В. И. Иванова, понятиями явления и смысла Г. Шпета и других русских гуссерлианцев. Чисто богословский спор послужил исходным материалом для создания «философии имени» в работах: «Мысль и язык», «Имена» и др. П. Флоренского, «Философия имени» С. Булгакова и А. Ф. Лосева. Последний писал: «...только в слове мы общаемся с людьми и природой... только в имени обоснована вся глубочайшая природа социальности во всех бесконечных формах ее проявления... Человек, для которого нет имени, для которого имя только простой звук, а не сами предметы в их смысловой явленности, этот человек глух и нем, и живет он в глухонемой действительности. Если слово не действенно и имя не реально, не есть фактор самой действительности, наконец, не есть сама социальная (в широчайшем смысле этого понятия) действительность, тогда существует только тьма и безумие и копошатся в этой тьме только такие же темные и безумные, глухонемые чудовища» (Философия имени. М., 1927. С. 9). Сегодня тема И. вновь возникла в околоцерковной публицистике, но обсуждается пока без должной глубины богословского анализа. Как отмечал священник П. Флоренский в проекте текста Послания Поместного собора об Имени Божием, «афонским спором затронута дело великой важности и это дело — выяснение и фор-

мулировка церковного учения об Имени Божиим» — должно продолжаться».

Лит.: Антоний (Булатович). Апология веры во Имя Божие и Имя Иисус. М., 1913; Эрн В. Ф. Спор об Имени Божиим // Христианская мысль. 1917. № 9; Булгаков С. Н. Афонское дело // Русская мысль. 1912. Сентябрь; Он же. Философия имени. Париж, 1953. С. 217—225; Флоренский П. А. Именславие как философская предпосылка // У водоразделов мысли. Соч.: В 4 т. М., 1999. Т. 3 (1). С. 252—373; Лосев А. Ф. Философия имени // Из ранних произведений М., 1990. С. 9—192.

ИНОСЛАВИЕ, ГЕТЕРОДОКСИЯ (в противопоставление ортодоксии — православию) — общее название для всех христианских исповеданий (нехалкидонских общин, католичества, лютеранства, реформатства, англиканства, баптизма, методизма и др.), с которыми Православная Церковь не находится в полном догматическом единстве (внутренние расколы в Православии не относятся к инославию, хотя евхаристического общения с раскольниками нет). В слове «И.» нет оценки конкретного исповедания в смысле его еретичности, но лишь констатация отсутствия конфессионального единства с православным исповеданием. Иногда говорят «инославные христиане», чтобы сделать отличие от иноверцев — представителей других религий. Документ о межцерковных (экуменических) отношениях Русской Православной Церкви, принятый Юбилейным Архиерейским собором РПЦ в августе 2000 г., называется «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию».

ИОСИФЛЯНСТВО — церковно-политическое течение в Русском государстве конца XV — середины XVI в., связанное с деятельностью Иосифа Волоцкого и его последователей (см.: Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI в. М.; Л., 1960). Историческое иосифлянство прекратило свое существование к XVII в. Федотов Г. П. понимает иосифлянство в широком смысле, как определенную тенденцию в духовной жизни русского общества. «Русская церковь раскололась между служителями царства Божия и строителями Московского царства. Победили иосифляне и опричники. Торжество партии Иосифа Волоцкого над учениками Нила Сорского привело к окостенению духовной жизни... Мировоззрение русского человека упростилось до крайности; даже по сравнению со средневековьем — москвич примитивен. Он не рассуждает, он принимает на веру несколько догматов, на которых держится его нравственная и общественная жизнь. Но даже в религии есть нечто для него более важное, чем догмат. Обряд, периодическая повторяемость узаконенных жестов, поклонов, словесных формул связывает живую жизнь, не дает ей расползаться в хаос, сообщает ей даже красоту оформленного быта... Христианство, с искоренением мистических течений «Заволжья», превращается все более в религию священной материи: икон, мощей, святой воды, ладана, просвир и куличей... Это ритуализм, но ритуализм страшно требовательный и мораль-

но эффективный. В своем обряде, как еврей в законе, москвич находит опору для жертвенного подвига. Обряд служит для конденсации моральных и социальных энергий» (ст. «Россия и свобода», 1945).

ИПОСТАСЬ (греч. *υποστασις*, *hypostasis* — основание, сущность) — один из важнейших терминов христианского богословия, синоним понятия «Лицо» в применении к Лицам Пресвятой Троицы. У Аристотеля и неоплатоников греческое слово означало «существование», «реальность», в противоположность иллюзии. Этот смысл близок смыслу слова *И.* в Евр. 1, 3. С ним связано и понимание его как «основы, базиса» (Евр. 3,14 и 11, 1; 2 Кор. 9,4 и 11,17). Первоначально «*hypostasis*» практически не различалась с «*ουσια*» (сущностью). По свидетельству бл. Феодорита, «для мирской философии нет никакой разницы между «усией» и «ипостасью», ибо «усия» обозначает то, что есть, а ипостась — то, что существует. Но, по учению свв. отцов, между ними имеется та же разница, как между общим и частным». На латинский язык они переводились одним словом «*substantia*», что сильно осложнило взаимопонимание латинского и греческого богословия в период становления тринитарного богословия. В греч. словоупотреблении понятия «*И.*» и «*бытие*» практически не отличались, но перевод обоих слов на лат. яз. словом *substantia* вызывал разногласия западных и восточных богословов, которые в IV в. привели к серьезным спорам. Восточные богословы утверждали, что Бог, при единстве существа, имеет три *И.*, выражающие понятия Лиц. Дополнительным фактором спора было то, что латинский вариант термина Лицо «*persona*» (греч. *πρόσωπον*) вызывал горячие протесты восточных отцов, поскольку обозначал скорее внешний вид индивида, обличье, наружность, маску (личину). Св. Василий Великий усматривал в применении этого термина к учению о Св. Троице свойственную западной мысли тенденцию, которая уже однажды выразилась в савеллианстве, делая из Отца, Сына и Св. Духа три модальности единой субстанции. В свою очередь, в термине *И.* западные богословы усматривали опасность в допущении тритеизма и даже арианства, поскольку, по мнению Ария, *И.* были три: Божеская — Отец, сотворенная — Сын и сотворенная, но отдельная от Сына, — Святой Дух. Под влиянием каппадокийцев недоразумения были устранены и термин «*И.*» перешел на Запад, сообщая понятию «личность» его конкретное значение, а термин «лицо», или «*πρόσωπον*», в свою очередь, был принят и должным образом истолкован на Востоке. В этом проявилась кафоличность Церкви. Один и тот же догмат о Св. Троице исповедовали на Западе, где, исходя из единой сущности (*essentia*) переходили к трем Лицам, и на Востоке, где отправной точкой были три Ипостаси и в них усматривали единую природу. В 381 г. представитель каппадокийского кружка св. Григорий Богослов писал: «Когда я произношу слово “Бог”, вы озаряетесь единым и тройственным светом — тройственным в отношении к особенным свойствам или Ипостасям (если кому угодно так), или Лицам (нимало не будем препираться об именах, пока слова ведут к той же мысли), я говорю “единым” в отношении к понятию сущности и, следовательно, Божества.

Бог разделяется, так сказать, неразделимо и сочетается раздельно; потому что Божество есть единое в Трех и едино суть Три, в которых Божество, или, точнее, которое суть Божество». В ср. века появились др. толкования И., однако они отвергались как ересь. Православие учит, что различие И. представляет тайну, недоступную человеческой логике, не позволяющую человеку созерцать Пресвятую Троицу.

ИРМОС — разновидность тропаря в каноне, являющаяся образцом (моделью). По его мелодической формуле строятся икосы, т. е. строфы, единообразные по числу слогов во взаимосоответствующих стихах.

ИСИХАЗМ (от греч. *ἡσυχία* — безмолвие, покой, уединение) — богословско-аскетическое направление в Православии, в основе которого лежит тысячелетний опыт восточных аскетов-мистиков. Это этико-аскетическое учение о пути человека к единению с Богом восходит к египетским и синайским аскетам: Макарию Египетскому, Евагрию Понтийскому, Иоанну Лествичнику. Центральное понятие «исихия» (*ἡσυχία*) теснейшим образом связано с такими важнейшими аскетическими категориями, как «сердечное безмолвие», «трезвение», «хранение сердца», «хранение ума». Внутренний подвиг созерцания и сосредоточенности предполагает вначале внешний подвиг отстранения от суеты, уединение. «Сущность И. по праву можно отождествить с монашеством» (проф. прот. И. Мейендорф). Содержание исихии составляет труд по приуготовлению души к восприимчивости и открытости к принятию благодати, к воспитанию ее способной усвоить эти плоды. «Исихаст тот, кто явственно взывает: «Готово сердце мое, Боже! (Пс. 56.8)» (Лествица).

Теоретическое обоснование И. было дано св. Григорием Синаитом и св. Григорием Паламой (XIV в.). Первое изложение метода внутренней молитвы приписывается преп. Симеону Новому Богослову (XI в.). XIII в. датируется трактат монаха Никифора. Познание истины не может быть результатом научного и вообще логического мышления, сущность Бога непознаваема; однако, поскольку сотворение человека произошло действием божественных энергий, человек может познать Бога через осознание Его действия, через восприятие этих энергий. Между Творцом и творением существует общность-единство, которое может быть осознано путем особого напряжения воли и действием благодати. Благодать, полученная через таинство крещения, является только потенцией, которую человек развивает покаянием, отрешением от земных помыслов, смирением, аскетизмом и особенно анахоретством, которое является «пристанью мудрости», молитвенным созерцанием и сосредоточенностью. Созерцательной жизни способствует специальная система аскетических упражнений в богомыслии. Подвиги исихии включали в себя практику телесного предуготовления к общению с Богом, т. н. умное делание, — сведение ума в сердце, многократное повторение «*Иисусовой молитвы*». «Надобно ум соединить с сердцем... и ты получишь руль для управления кораблем души — рычаг, которым начнешь приводить в движение весь твой внутренний мир» (Св. Феофан Затворник). «При таком

сердечном устройении у человека, — по словам Агапия, — как бы некий умный свет озаряет всю внутренность. Он может ясно видеть тогда, какие приходят к нему помыслы, намерения и желания, и охотно понуждает ум, сердце и волю на послушание Христово... всякое же уклонение заглаживает чувством сердечного покаяния и сокрушения».

О практике исихазма писали такие аскеты, как Марк Подвижник, Исайя Отшельник, Ефрем Сирийский, Фалласий Африканский, Диадокх, Варсануфий, Иоанн Лествичник, Максим Исповедник и др. подвижники и богословы. Григорий Синаит распространил на Афоне правила исихии. В XIV в. исихазм подвергся нападкам со стороны ученого монаха Варлаама из Калабрии. Незнакомый с мистическими традициями восточного православия, он обвинил монахов-исихастов в суеверии, ереси двубожия и многобожия и, имея в виду внешние приемы погружения в созерцание, при которых молчаливники сидели, сосредоточив взор на области живота, называл их омфалопсихами (от греч. *ομφαλοψυχη* — пуподушие), т. е. теми, у кого душа находится в пупке. За И. вступился *Григорий Палама* (1297—1360). Т. н. исихастский спор варламитов с паламитами продолжался около тридцати лет, разбирался на соборах и окончился признанием учения исихазма официальным церковным учением. Богословские основы исихазма выявились в ходе истолкования т. н. Фаворского света, который являлся молящимся в их исихастской практике. Спор шел о тварности и нетварности этого света. *Св. Григорий Палама* полагал, что в этом вопросе следует различать сущность Бога и его энергии, пронизывающие мир и доступные посвященным. Исихастский спор, по существу, обнаруживал противоположность двух форм духовности: у варламитов приближение к Богу осуществлялось посредством учености, силлогистики, рационального знания, у св. Григория — путем «блаженного созерцания Бога», с опорой на восточное византийское анахоретство. Исихия как путь к Богу и знание Бога отстаивались им в его творениях: «Прозопопея, или сочинение, в котором ум осуждает тело, а тело себя защищает», «Второе слово на Преображение Господне», «Наставление безмолвствующим», «О безмолвии и молитве», «О безмолвии», «Три слова в защиту священнобезмолвствующих» и др. Официальное признание исихазма на соборе 1351 г. окончательно утвердило позиции и авторитет *св. Григория Паламы* и его единомышленников.

И. получил широкое распространение на Руси по преимуществу через Афон. Центром И. на Руси стал Троице-Сергиев монастырь, основателем которого был *преп. Сергей Радонежский*. В XIV—XV вв. интенсивно переводилась исихастская и близкая к ней духовная литература, в т. ч. соч. *Григория Синаита* и *Григория Паламы*. Самое значительное влияние И. оказал на скитский образ жизни и мистико-аскетическое учение нестяжателей — *прп. Нила Сорского* и его учеников. Главный подвиг монашеской жизни по Нилу Сорскому — борьба со страстями, сохранение ума и «сокровенного сердца человека, то есть сердца без «дурных помыслов», в целомудрии и чистоте». Важнейшим средством для достижения этого является созерцательная, «умная» молитва. «Кто молится только устами, воздуху молится: Бог внимлет только уму». Продолже-

ние исихастской традиции в позднейшую эпоху осуществлено преп. Паисием Величковским (XVIII в.). Он принес с Афона на Русь, перевел на славянский язык и издал *Добротолюбие* — главное православное собрание аскетических (в значительной мере исихастских) наставлений. Продолжателями традиций И. также были преп. Серафим Саровский, св. Иоанн Кронштадтский, старцы Оптиной пустыни и многие другие деятели Церкви. См. также *Фаворский свет*.

ИСКУПЛЕНИЕ (αλολυτρωσις, λυτρωσις, redemptio) — в христианском вероучении один из важнейших догматов; наряду с Воплощением и Воскресением является краеугольным камнем христианства, которое называют «религией И.». Славянское слово «И.» есть буквальный перевод греческого слова λυτρωσις или αλολυτρωσις, означающего освобождение из рабства путем выкупа, и предполагает предшествующее этому действию состояние несвободы. От характера рабства зависит и характер освобождения от него. В Ветхом Завете под И. разумеется чаще всего освобождение народа Божия от политического рабства. Моисей, освободивший евреев от власти египтян, называется «искупителем» (λυτρωτις, Деян. 7:39). Такими же искупителями были Гедеон (см. Суд. 7), Давид и другие избавители народа Божия от притеснений соседних народов. Их победы над врагами служили прообразами будущего мессианского И. Пророки предсказывают избавление евреев из вавилонского плена, но здесь с избавлением из плена связывается идея высшего И. Израиля не только от земных врагов и притеснителей, но вместе с тем и от внутренних врагов теократии — от грехов народа, за которые он, собственно, и предан в руки внешних врагов. Это И. осуществится, если Ягве как икупитель Израиля (Ис. 41:14; 44:6; 48:17; 49:7, 26; 54:5; 60:16; 63:9 и др.) придет к Своему народу в лице Мессии (Ис. 59:20). Этого мессианского И. и ожидали благочестивые израильтяне при наступлении новозаветного времени (Лк. 2:38; οἱ προσδεχομενοι λυτρωσιν). В Новом Завете, осуществившем обетования и чаяния Ветхого Завета в Иисусе Христе, понятие И. получает чисто нравственный и всеобщий характер. И. определяется здесь как «отпущение грехов» (Еф. 1.7; Кол. 1.14). Грех сделал сатану князем этого мира и подчинил человека его власти (Ин. 12:31; 14:30; 16:11; Кол. 1, 13). Эти узы разрешил Христос, отдав Свою кровь (Рим. 3:25; Еф. 1:7; Кол. 1:14; Евр. 9:12) или Свою жизнь, Свою душу (Мф. 20:28; Мк 10, 45) как выкуп за нас (λυτρον, Мф. 20:28; αντιλυτρον 1Тим. 2:6), в силу чего мы освобождены от вины, смерти и власти диавола. Поэтому говорится, что мы куплены или выкуплены Христом (αγοραζειν, εξαγοραζειν 1 Кор. 6:20; 7, 23; 2 Пет. 2:1; Откр. 5:9; Гал. 3:13; 4:5). Действительность этого искупления простирается на все времена (αιωνα λυτρωσις Евр. 9:12) и на всех (αντιλυτρον υπερ παντων 1 Тим. 2:6). Плод его — свобода славы детей Божиих (Рим. 8:21), и только эта свобода может быть названа истинной свободой (Ин. 8:36), так как она, спасая человека от осуждения Божия (Рим. 8, 1) и проклятия закона, дает ему право быть сыном Божиим (Гал. 3:26; Рим. 8:15), освобожденным от рабства греху (Рим. 6:14—23), от страха смерти (Евр. 2:15), от самой

смерти (Рим. 6,23) и от имеющего державу смерти, то есть Дьявола (Евр. 2:14). Эта свобода как внутренняя свобода духа (Рим. 8:2) осуществляется в этом мире не вполне, так как грех, хотя и лишен своей порабащавшей власти, все же живет во плоти человека (Рим. 7:18) и стремится снова получить господство (Евр. 12:1), так как телесная смерть еще не уничтожена, так как суета твари и рабство тлению еще существует (Рим. 8:18) и так как сатана, хотя и осужден (Ин 16:11), но еще не связан и не брошен в бездну (Откр. 20:3), и, как рыкающий лев, ищет, кого поглотить (1 Петр. 5:8). Поэтому Св. Писание иногда говорит об И. как о будущем событии (Лк. 21:28; Рим. 8:23), которое произойдет при втором пришествии Искупителя и дополнит дело первого, присоединив к нравственному искуплению телесное и свободу от всяких уз (Кол. 3:4).

В катихизисах и учебниках слово «И.» обозначает дело спасения, избавления рода человеческого от греха, проклятия и смерти, совершенное Господом Иисусом Христом Своею жизнью, страданиями, смертью и воскресением. «Вся тайна нашего искупления смертью Иисуса Христа состоит в том, что Он взамен нас уплатил Своею кровию долг и вполне удовлетворил Правде Божией за наши грехи, которого мы сами уплатить были не в состоянии; иначе — взамен нас исполнил и потерпел все, что только требовалось для отпущения наших грехов» (*Митр. Макарий (Булгаков)*). Православно-догматическое богословие. СПб., 1883. Т. 2. С. 148). «Господь Иисус Своими страданиями и смертью принес за нас Правде Божией плату, не только совершенно полную и удовлетворительную за долг наш, но и избыточествующую, и таким образом не только искупил нас от греха, но и приобрел нам вечные блага» (Там же). Учение об искуплении — раздел богословия, называемого наукой о спасении — «сотериологией». Если другие части догматического богословия: триадология, христология — достаточно развиты, то православная сотериология еще ждет своего изъяснения. Она критически относится к западным школам (как католической, так и протестантской), но требует такого истолкования, в котором было бы отражение опытно постигаемой тайны Спасения. Со времен первоапостольской общины Церковь пытается выразить и описать тайну спасения, дарованного нам крестной смертью Христовой. Для этого необходимы слова, образы, которые нам понятны и взяты из нашей повседневной жизни, искаженной последствиями грехопадения. Такие понятия, как усыновление, примирение, выкуп, искупление, оправдание, имеют, однако, некоторый юридический фон, поскольку связаны с деловыми отношениями, с понятиями индивидуального успеха. Церковь же, напротив, описывает этими терминами жертвенную любовь Бога к человеку, восстановление живительной для твари связи с нетварным бытием, отказ от индивидуализма, возобновление жизни как единения в любви. Многие в нашем понимании зависят от способа интерпретации этих образов: рассматриваем ли мы их с позиций нашего повседневного опыта или же в перспективе церковного понимания. Согласно юридической интерпретации библейских образов, а именно «выкупа», принесенного Христом на кресте ради «искупления» людей из рабства греха и смерти, первородный грех есть

нарушение и преступление «справедливого порядка», установленного Богом, и, следовательно, представляет собой оскорбление Божественного величия. Бесконечное величие и справедливость Бога требуют и бесконечного искупления совершенного против Божества преступления. Однако конечность человеческого существа не позволяет ему выполнить условие бесконечного искупления, даже если все человечество в целом будет принесено в жертву ради удовлетворения Божественной справедливости. Вот почему Сам Бог в лице Своего Сына берется принести безмерный выкуп, дабы справедливость была удовлетворена. Христос был осужден на крестную смерть вместо грешного человечества, чтобы открыть ему доступ к благодати. Эта интерпретация связана с именами *Тертуллиана*, *Августина*, Ансельма Кентерберийского и *Фомы Аквинского* и нашла себе признание как официальное учение Римо-Католической Церкви на Тридентском соборе (1545—1563). В более позднем учении, развитом *Лютером* и *Кальвином*, речь идет уже не только о Божественной справедливости, но и о гневе Божиим, который смогла утолить лишь смерть Христа на кресте. Эта теория породила неисчислимое множество искажений церковной веры. В таком понимании свобода Божественной любви оказывается подчиненной жесткой необходимости свирепого эгоцентрического «правосудия», требующего удовлетворения. Бог Церкви, Отец и «возлюбленный» человеческой души, превращается в неумолимого и грозного судию, наслаждающегося (по мнению *Августина*) зрелищем страданий грешников в Аду. Схема «виновность—искупление—оправдание» есть выражение особенностей человеческой психики, упорно держащейся за индивидуалистическое понимание бытия и пытающейся избавиться от смерти благодаря собственным заслугам. В результате, заслуги приобретают вынужденный характер, как меновой эквивалент некоего трансцендентного «выкупа». При подобном подходе сама Церковь превращается в морализаторскую религию, призванную обеспечить устойчивость бытия отдельного индивидуума. Крест Христов перестает воплощать и являть нам Радостную Весть о спасении. Однако крест обратился в преимущественный символ Церкви, видимый знак христианской веры не только как напоминание о Страстях Господних, ценою которых был умиловлен гнев Божий. Христиане осеняют себя крестным знамением, выражая таким образом добровольный отказ от индивидуальной самодостаточности и Жертвенное предание своей жизни в руки Отца и Бога. «Все чувственные вещи должны пройти через крест, — пишет св. Максим Исповедник, — и все умопостигаемые вещи должны пройти через погребение». Все явления жизни, все доступное нашему индивидуальному чувственному восприятию и столь же индивидуальному теоретическому познанию, все, чем мы обладаем (как нам кажется) в силу наших собственных способностей, — все это должно быть распято и погребено, предано смерти как твердыня нашей эгоистической самоуверенности, дабы стать единением и самоотдачей в любви. Вот почему христиане крестятся не только во время молитвы, но «перед всяким делом», осеняя крестным знамением «хлеб, который собираются вкушать, и чашу, из которой собираются пить; входя в дом и

выходя из дома... ложась спать и пробуждаясь». Каждое обстоятельство, каждое явление повседневности отмечены знаком животельной смерти, знаком покорности Отчей воле, то есть воле самой жизни. В самом деле, крест — это не просто сентиментальное или морально-педагогическое напоминание о событиях прошлого, но символ и знак приятия образа бытия Христова, который есть жизнь. Поэтому крест как проявление жизни, той жизни, на которой зиждется Церковь и упование верующих, не случайно ставится на могилах усопших, удостоверяя таким образом вхождение их в «Царство живых».

В русском богословии, однако, можно найти влияние юридической интерпретации как в католическом варианте (св. Митрополит Московский Филарет), так и в лютеранском (Архиеп. Феофан Прокопович). В Катехизисе, например, мы читаем: «Его вольное страдание и крестная смерть за нас, будучи бесконечной цены и достоинства, как смерть безгрешного и Богочеловека, есть и совершенное удовлетворение правосудию Божию, осудившему нас за грех на смерть, и безмерная заслуга, приобретающая Ему право, без оскорбления правосудия, подавать нам, грешным, прощение грехов и благодать для победы над грехом и смерти» (Пространный христианский катехизис. Ч. 1: «О вере». Член 4).

О неприемлемости для Православия юридических категорий ярко писал А. С. Хомяков, в равной степени отвергнув как римо-католические, так и протестантские выводы-следствия из юридического понимания. Особенно жесткой критике Хомяков подверг господствовавшее в Римо-Католической Церкви учение о заслугах (*merita*). Он считал юрицизм ответственным за дух «утилитарного рационализма». Однако ни Хомяков, ни последующие критики юрицизма: прот. Павел Светлов (весьма значительный богослов среди представителей новых концепций в сотериологии, считавший, что юридическое понимание искупления есть «самый опасный источник и сильнейшая опора заблуждений рационализма»), ни проф. МДА Михаил Тареев (резкий критик традиционного юрицизма: «Бог не нуждается в примирении, потому что Он есть сама любовь, но тем не менее человеку необходимо примириться с Богом и со своей собственной несчастной совестью»), ни сторонник нравственной теории искупления Митрополит Антоний (Храповицкий), ни святейш. Патриарх Сергий (Страгородский) (категорически отвергавший все юридические представления, поскольку Бог, по его мнению, неизменен, а изменяться должен только человек), — никто из них не разработал вполне проблематики искупительного значения Креста Христова и Его Воскресения.

Не прибегая к идеям о заместительности (страданий Христовых), искупительное значение Воскресения выявляет *прот. Георгий Флоровский*. Категории жизни и смертности человека важнее для него, чем понятия вины и отпущения грехов. Согласно Флоровскому, человек достигает жизни тем, что направляет свою свободу на Бога, так что от свободы произвола восходит к истинной внутренней свободе. Этой свободы человек достигает в *συνεργεία*, во взаимном действовании с Божественной благодатью. *Συνεργεία* (взаимное действие Бога и человека) представ-

ляет собой центральное понятие восточно-православной и святоотеческой сотериологии. Для его правильного понимания важно помнить, что восточно-православное богословское мышление в целом меньше ориентируется на начало искупительного пути, на обращение (ко Христу) и на оправдание грешника, чем на совершенствование, освящение и обожение человека. «Синергия» поэтому — это не со-участие в оправдании только. Это понятие охватывает участие во всем процессе искупления, оправдания, освящения и обожения, а этот процесс православный богослов возводит опять-таки единственно к Божественной благодати. Этот процесс лишь постольку понимается как со-участие, поскольку человек обращается к Богу по своему побуждению. Его призывают и побуждают к такому поступку, но человек может и отказаться. «Дело спасения в реальности исполняется (одним) Богом, но человек призван к тому, чтобы со-участвовать в этом спасительном усилии. Ибо спасение состоит как раз в спасении свободы, которая в первородном грехе деградировала до свободы выбора между добром и злом». Та свобода, которая вновь даруется человеку в искуплении, согласно *о. Георгию Флоровскому*, есть, напротив, не свобода выбора, но «прекращение согрешений через отказ от себя *самого* и самоограничение», «отвращение» от себя и обращение к Богу. Поэтому свобода и зависимость от Бога возрастают в равной мере. Свободные деяния человека — это не его заслуга, а проявления той свободы, которая дарована благодатью Божией. «Самое главное в проявлении благодати — это «дыхание» Духа. Душа и вся природа человека освящаются, и не силой добрых дел, а силой благодати». Этому подчеркиванию действенности Божия в синергии соответствует также сказанное *о. Павлом Флоренским*: «Любить невидимого Бога — это значит пассивно открывать перед Ним свое сердце и ждать Его активного откровения так, чтобы в сердце нисходила энергия Божественной любви: «Причина любви к Богу есть Бог. *Causa diligendi Deum Deus est*», — говорит Бернар Клервосский» (*Флоренский П.* Столп и утверждение Истины).

Наряду с понятием «синергии» для православного учения об И. центральным является понятие $\theta\epsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ 'а (обожения). Учение об обожении кратко выражено в известных словах св. Афанасия Александрийского: «Божие Слово... вочеловечилось, чтобы мы обожились». Следовательно, согласно Афанасию, обожение есть цель вочеловечения Бога в Христе. Оно, тем самым, есть одновременно цель и смысл человеческого бытия. Соответственно пишет и *о. Георгий Флоровский*: «Во Христе, в Богочеловеке смысл человеческого бытия не только дан в откровении, но и осуществлен». Человек не может стать Богом. «Святые отцы мыслили в «личностных» категориях, и в этом месте имелась в виду тайна личной общности (с Богом). $\theta\epsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ означает личную встречу. Обожение есть внутренняя встреча человека с Богом, в которой все человеческое бытие, так сказать, как в половодье, наполняется Божественным присутствием» (*Флоровский*. Св. Григорий Палама...). Обожение есть «соучастие в Божественной жизни Пресвятой Троицы» (*Лосский*). Тринитарному бого-

словию придается в православном богословии первостепенное значение. Различие между Богом и человеком, между Творцом и творением не снимается, так как обожение совершается по благодати, а не по природе. «Соединение, к которому мы призваны, не есть ни соединение ипостасное, как для человеческой природы Христа, ни соединение сущностное, как для Трех Лиц Пресвятой Троицы. Это соединение с Богом в Его энергиях, или соединение по благодати, «причащающей» нас Божественному естеству без того, чтобы наше естество стало от этого естеством Божественным. По учению св. Максима Исповедника, в состоянии обожения мы по благодати, то есть посредством Божественных энергий, обладаем всем тем, чем обладает Бог по Своей природе, кроме тождества с Его природой. Становясь богами по благодати, мы остаемся тварными, так же как Христос, став человеком по воплощению, оставался Богом» (Мистическое богословие). В литургической поэзии упоминание об «обожении» встречается, среди прочего, в каноне на Великий Четверг. В уста Христу вложены слова: «Якоже бо Бог с вами, боги, буду». И не случайно эти слова представлены в контексте Страстей Христовых — как предвосхищение жизни будущего века, начавшейся с Воскресения Христа, а оно, в свой черед, берет себе начало от Его нисхождения во ад. «Сошествие во ад, — пишет о. Георгий Флоровский, — есть обнаружение жизни среди безнадежности смерти. Это есть победа над смертью». Вот почему икона Воскресения, представляющая собой Сошествие во ад, и есть, собственно, икона Искупления. Христос берет за руку Адама, человека, и спасительным рывком выводит его к свету.

ИСТОРИЧЕСКИЙ ДОКЕТИЗМ (от греч. *δοκεῖν* — казаться) — признание исторического движения призрачным и мнимым бытием, которое не может быть просветлено и преображено именно в силу своей призрачности; вся религиозная активность будто бы сосредоточивается во внутренней жизни личности, не затрагивая исторического бытия, процессов культуры, к которым православное сознание остается равнодушным, как бы «гнушаясь» культуры (так определяет «исторический докетизм» В. Зеньковский в статье «Идея православной культуры»).

ИУДЕЙСТВУЮЩИЕ или **СУББОТНИКИ** — секта, распространенная в России в XVIII—XIX вв. В начале XIX в. присутствует в Воронежской, Московской, Тульской, Тамбовской, Саратовской губерниях. В начале XX века общины встречались в Закавказье. Отмечалось трудолюбие субботников, смирение и целомудрие. Не признавали Троицу, считали священной книгой Ветхий Завет, праздновали субботу, а не воскресенье, соблюдали обрезание. Этими положениями определяется общность различных толков субботников. Московские С. не соблюдали и обрезания. О вероучении известно мало. В указе против них в 1825 г. утверждается, что «существо секты не представляет полного тождества с еврейской верой». Носили они главным образом русскую одежду, молились по-русски и по-церковнославянски. Некоторые признавали Христа, но счита-

ли его лишь святым человеком и пророком. Одни не признавали Нового Завета вовсе, другие же принимали его, но ставили ниже Ветхого. Поскольку «жидовствующие» были подавлены и их ересь прекратилась, секта суботников, по-видимому, с ними не связана. Для борьбы с суботниками в 1825 г. был предпринят ряд мер (ссылка, отправка на военную службу). Чтобы вызвать антипатию народа, сектантов стали называть «жидовствующими» и лишь позднее за ними закрепилось официальное название «иудействующие».

КАНОН (κανων) — особый жанр православной церковной гимнографии, сложившийся к VIII в. Эта форма состоит из стихов, которые поются и читаются и связаны в одно целое единством предмета (напр., прославление того или иного святого или события истории Спасения). Может состоять из 2-х, 3-х, 4-х, 8-ми, 9-ти песен. Каждая песня состоит из тропарей и начинается ирмосом. Включен в последование утрени, полунощницы, повечерия, молебна. В Византии в каноне был популярен акростих.

КАНОН АНДРЕЯ КРИТСКОГО, иначе Великий или Покаянный Канон, — см. *Великий канон*.

КАНОН ЕВХАРИСТИИ — главная часть Божественной литургии, сохранившаяся в своем плане и в общем содержании молитв от древнейших времен. Называется Евхаристическим каноном, евхаристической молитвой, или анафорой, так как в ее центральном моменте совершается возношение (от греч. «ἀναφέρω» — возношу) Святых Даров. Несмотря на все исторические влияния, эта часть литургии в своем содержании претерпела меньше всего изменений. Менялись слова молитв, молитвы удлинялись или сокращались, но самое содержание молитв оставалось неизменным. К. Е. представляет единое целое; в структурном отношении можно выделить шесть элементов: 1) евхаризма (благодарение Богу за все Его благодеяния, кончающееся ангельским славословием); 2) анамнез (вспоминание об искупительном подвиге Иисуса Христа и о Тайной Вечери с установительными словами Таинства); 3) воспоминание о страданиях Христовых, Кресте, погребении, Воскресении, Вознесении, седении одесную Отца; 4) эпиклеза (призывание Святого Духа на освящаемые Дары и на молящихся); 5) благодарственные воспоминания о святых и моления о живых и усопших; 6) молитва Господня «Отче наш».

КАПАДОКИЙСКИЕ ОТЦЫ ЦЕРКВИ — великие каппадокийцы (Каппадокия — область в Малой Азии), восточные богословы IV в.: *Григорий Назианзин (Богослов)*, *Василий Великий*, *Григорий Нисский* — систематизаторы христианского вероучения, разрабатывавшие в основном проблемы христологии (три ипостаси, божественная сущность и т. п.). (См., например: *Флоровский Г. В.* Восточные отцы IV в. Париж, 1931. С. 57—188).

КАРИТАТИВНОЕ СЛУЖЕНИЕ (от лат. *caritas* — «любовь, привязанность, забота») — социальный аспект служения Церкви, милосердие, диакония, благотворительность.

КАТЕХИЗАЦИЯ (КАТИХИЗАЦИЯ), КАТЕХУМЕНАТ (от греч. *κατηχησις* — «поучение, наставление, оглашение») — в древней Церкви «оглашение» и «просвещение» тех, кто готовился принять крещение. Их называли «оглашенными» (οι *κατηχουμενη*). Слово *κατηχειν* (наставлять, оглашать) встречается у ап. Павла и ев. Луки. В древней Церкви в процессе «оглашения» различалось два главных периода: начальное (общее), подготовительное наставление в истинах христианского вероучения и более краткий период, имевший место перед самым совершением крещения, — время особенного, специального приготовления к святому крещению путем сообщения и изучения *Символа веры* и молитвы Господней.

В первой половине II века, по свидетельству св. Иустина Философа, К. был уже довольно развит и предполагал не только научение, но и молитву, пост и воспитание христианского образа жизни. По Клименту Римскому, приготовление к крещению занимало около трех месяцев. Самое крещение приурочивалось к праздничному или воскресному дню. Первым употребляет слово *catechumenus*, чтобы отличить от *fidelis* (верный), *Тертуллиан*. Временем крещения он называет Пасху и Пятидесятницу. Ориген в нескольких местах различает «верующих» (*πιστοι*) и «оглашенных». При этом он свидетельствует, что христиане преподавали христианские истины только тем, кто уже обнаруживал склонность к принятию веры.

Когда христианство стало господствующей, а потом и государственной религией, увеличилось число недостойных кандидатов, желавших из-за земных выгод быть христианами номинально. Возникла потребность в более серьезных гарантиях, которые, по возможности, ограждали бы Церковь от вторжения в ее среду недостойных членов. В этих целях были установлены строгие испытания в виде оглашения. Под влиянием всех этих условий окончательно образовался христианский К.

Желавший быть принятым в общину должен был явиться к епископу, или к поставленному для того клирику, или же к катехету, который, как показывает пример Оригена, не обязательно был клириком. В более значительных церквях, где существовали катехизические школы, обязанность принимать приходящих лежала на предстоятеле этой школы. Так, по свидетельству Евсевия, было в Александрии. Считалось желательным, чтобы прозелит сообщил предстоятелю, кто из лиц, известных общине, мог бы поручиться в его благонадежности (*sponsors, patroni*). Вслед за этим от клирика, к которому он обращался, прозелит получал первое наставление. *Блаж. Августин* оставил для этой цели два образца катехизиса. Есть мнение, что самым древним церковным катехизисом является одно из произведений св. Иринея Лионского, сохранившееся в армянском переводе и обнаруженное около ста лет тому назад (перевод на русский яз. проф. Н. И. Сагарды: «Новооткрытое произведение

св. Иринея Лионского: Доказательство апостольской проповеди». СПб., 1907). В нем коротко и ясно изложены существенные элементы веры, которые должен знать каждый член христианской церкви. В частности, здесь излагается учение о едином высочайшем Боге и Его отношении к миру, о Св. Троице, о творении мира и человека, о падении; даны важнейшие моменты истории Откровения во времена патриархов; сказано о воплощении Сына Божия, о Его искупительном деле, прообразованном в Ветхом Завете, предвозвещенном пророками и осуществленном в Его лице и в Его церкви, о всеобщем воскресении и, наконец, о суде, который будет для всех людей. Принятие в ряды оглашаемых происходило через знаменование крестом и через возложение рук с молитвою. С этих пор оглашаемый уже принадлежал внешним образом к церкви и считался христианином. Оглашенные причислялись к христианам, но отличались от верных, т. е. от крещеных. По выражению св. отцов, они уже приняты в лоно матери-церкви, но еще не возрождены; они в преддверии церкви, хотя еще и не члены ее. Оглашенные могли присутствовать при богослужении, до начала литургии верных. О них возносилась особая «молитва об оглашенных». Затем оглашенные оставляли церковь. В Риме, в Африке и в некоторых местностях Испании оглашенные получали также освященную соль (*sacramentum salis*). Эльвирский собор определил продолжительность К. в два года, если болезнь не вынудит к сокращению срока (правило 42); однако тот же собор потребовал трехлетнего К. для языческих жрецов (правило 4), пятилетнего для тех, которые, уже состоя оглашенными, впадали в тяжкие грехи (правила 11, 73), и даже до конца жизни (правило 68). Апостольские постановления предписывают для всех трехлетний К., допуская, впрочем, возможность сокращения срока для ревностных оглашенных (8. 32). Многим и это продолжительное время испытания казалось недостаточным; они откладывали крещение, часто на неопределенное время. Некоторые делали это из ревности, чтобы лучше подготовиться, но большинство по лености или небрежности, потому что боялись снова потерять благодать крещения или надеялись перед смертью через крещение мгновенно очиститься от всех грехов, освободиться от наказания и получить блаженство. Перед началом времени поста епископы в своих проповедях приглашали оглашенных являться к крещению (*Василий Великий. Беседы. 3. 12*). Избрание в кандидаты к крещению должно было предотвратить возможность доступа к крещению недостойных. Самое избрание совершалось через то, что имена признанных достойными вносились в книгу. Эти лица назывались в римской церкви *electi* (избранными), в прочих западных церквях — *competentes*, а у греков их именовали: «просвещаемые», «крещаемые» или «тайноводствуемые». Время непосредственного предуготовления к крещению или «просвещению» обычно определялось в 40 дней; иногда этот срок сокращался (до двух недель). Особенность наставления оглашенных в это время состояла в изъяснении Символа, который до сих пор был им совершенно недоступен как «тайна», как составная часть *disciplinae arcani*. Эта торжественная церемония называлась *traditio symboli*. Просвещаемые должны были усвоить Символ в

течение известного времени (обычно около 8 дней) и затем открыто, перед общиной, прочитать. Это называлось *redditio symboli*. Только после этого приступающему к крещению сообщались слова молитвы Господней, которая также содержалась в строжайшей тайне. Самую полную картину наставления просвещаемых предлагают катехизические поучения св. Кирилла Иерусалимского, произнесенные в 347 или в 348 г. В VI веке по Р. Х. длительность К. постепенно сокращается, Пасха и Пятидесятница перестают быть исключительным временем крещения. С одной стороны, с течением времени становилось все меньше взрослых прозелитов, а с другой — входил в силу обычай крещения детей.

КАТЕХИЗИС (греч. *κατήχησις* — поучение, наставление) — первоначально изустное наставление в христианской вере обращающихся к церкви. Памятниками катехизации древней церкви служат катехизические поучения Кирилла, епископа Иерусалимского (IV в.), и «огласительное слово» (*Λογος κατήχητικος*) св. Григория Нисского. Уже в древней церкви существовали сочинения по методике катехизации; таковы, напр., некоторые главы в «Словах о священстве» Иоанна Златоуста и соч. *блаж. Августина* «*De catechisandis rudibus*» («О том, как наставлять в вере людей простых»).

В древней Церкви слово «К.» означало процесс посвящения, ознакомления (см. *Катехуменат*). Позднее появилась потребность и в письменных наставлениях, нормативных изложениях основ вероучения. Составление К. считалось делом ответственным. Католическая церковь с 1566 г. обладает т. н. *Catechismus Romanus* (*catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V jussu ed.*). Очень долго находились в обращении К. Канизия и Беллармино. Особый успех имел катехизис Дегарба, изд. в 1847 г. Он был переведен на 13 языков и получил перевес над другими произведениями этого рода (3 изд., переработанное Линденом, 1904). В 1905 г. папа выпустил *Compendio della dottrina Christiana*. В различных протестантских конфессиях также традиционны К., например, Малый и Большой К. Лютера, Гейдельбергский К. Появившись как пособия для наставления в основах вероучения, К. приобрели на Западе характер вероучительной нормы. Последний из католических К. — «К. Католической Церкви», изд. в 1992 г. (в 30-ю годовщину открытия Второго Ватиканского собора) как результат многолетней работы группы кардиналов. Православие никогда не стремилось к формализации и канонизации учебных вероучительных текстов и всегда проводило четкую границу между догматами и вероучительными положениями, даже теми, что были предложены весьма уважаемыми церковными авторитетами (отцами и учителями Церкви). Однако пиетет и благоговейное отношение к К. перешло и в Русскую Православную Церковь, где роль нормативной, своего рода символической, книги стал играть в XIX в. К. св. Митрополита Московского Филарета. Авторитет Пространного Катехизиса св. митрополита Филарета как «символической» книги утверждал, например, митрополит Макарий (Булгаков). «Постоянным руководством, — писал он, — при подробнейшем изложении догматов в право-

славно-догматическом богословии должно признавать: 1) Православное Исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной (Петра Могилы прим. ред.); 2) Послание восточных патриархов о православной вере (Исповедание Досифея, прим. ред.) и 3) Пространный христианский Катехизис». Полезно иметь в виду мнение авторитетного патрулога преосв. Василия (Кривошеина): «Катехизис митр. Филарета по своему богословскому уровню, несомненно, выше Православного Исповедания и Исповедания Досифея, на которые он ссылается в последней своей переработке (текст Катехизиса, изданного в 1823—1824 гг., дважды подвергался изменениям. В издании 1827—1828 гг., когда, впрочем, дело ограничилось заменой библейских и святоотеческих цитат на русском языке церковнославянскими, и 1839 г., когда были произведены более существенные изменения в тексте по настоянию обер-прокурора Протасова в сотрудничестве с митрополитом Серафимом (Глаголевским) и другими членами Св. Синода. Нужно сказать, что «исправление» Катехизиса в духе его большей латинизации и согласования с Исповеданиями Петра Могилы и Досифея не всегда было удачным.) Так, в этом издании к слову «предлагаются» (о Св. Дарах) было добавлено «или пресуществляются». Правда, вслед за тем слово «пресуществление» объясняется, со ссылкой на Исповедание Досифея, в православном духе, в смысле непостижимого и действительного предложения, тем не менее можно только жалеть о внесении в Катехизис этого чуждого православному преданию схоластического термина. Еще более неудовлетворительно для православного сознания изложено учение об искуплении в понятиях «бесконечной цены и достоинства» крестной Жертвы и «совершенного удовлетворения правосудия Божия». Все же во всем следовать Исповеданию *Петра Могилы* митр. Филарет отказался и, несмотря на оказываемое на него давление, не включил в свой Катехизис встречаемого в Православном Исповедании латинского учения о так называемых «церковных заповедях». В общем, при всех своих недостатках, Катехизис Филарета является выдающимся по ясности изложения памятником русского богословия, но выделять его из множества других символических текстов и возводить в степень «символической книги» было бы неправильно» (Символические тексты в Православной Церкви // Богословские труды. № 4. М. П.).

К. митр. Филарета предшествовали К., написанные под сильным западным влиянием. Первым опытом составления К. в русской Церкви является Большой К. Лаврентия Зизания, появившийся в начале XVII в. В конце XVIII и начале XIX вв. в школах обращались учебники Платона, митр. Московского.

В гомилетике существует понятие «катехизические поучения». Это один из видов церковной проповеди, имеющий предметом упрощенное и общепонятное объяснение катехизиса (символа веры, молитвы Господней, заповедей блаженств, десятилетия и т. д.) для народа.

КАТОЛИЧЕСТВО ВОСТОЧНОГО ОБРЯДА — см. *Восточный обряд Римокатолической Церкви*.

КАФОЛИЧНОСТЬ, КАФОЛИЧЕСКИЙ (греч. καθολικός — «всеобщий, всецелый»). Термин «кафолическая церковь» впервые встречается у Игнатия Антиохийского, но в употребление он был введен, вероятно, раньше. В Никео-Константинопольском символе веры словом «кафолическая» обозначено одно из четырех свойств Церкви. При переводе термина славянские церкви использовали выражение «соборная церковь». Многие протестантские Церкви переводят его как «универсальная Ц.» или «христианская Ц.». «Кафолический, — по определению П. А. Флоренского, — есть всеединый» (Флоренский П. А. Понятие церкви в Священном Писании // Богословские труды. М., 1974. Сб. 12. С. 128—130). В древней Церкви (в IV в.) применительно к верующим оно означало «принадлежащие Церкви, т. е. «не еретики» и «не раскольники»». Св. Афанасий Великий говорил: «Мы все — кафолики». Для уяснения этого понятия полезно познакомиться со статьей проф.-прот. Н. Афанасьева «Кафолическая церковь» (сб.: Православная мысль. Вып. XI. Труды Православного Богословского Института. Париж: YMCA-PRESS, 1957) и со статьей проф.-прот. Г. Флоровского «Евхаристия и соборность» (Путь. Париж, 1929. № 19).

КВИЕТИЗМ (от лат. quies — покой), или молинизм, — особое направление в католической духовности, которое активно обсуждалось в конце XVII и в начале XVIII в. К. обыкновенно связывали с личностью испанского каноника Мигеля Молиноса и двух его последователей: г-жи Гюйон и аббата (впоследствии архиепископа) Фенелона. Для К. характерно учение об абсолютном покое души, т. е. о подавлении или даже о совершенном уничтожении в ней всяких мыслей, чувств и желаний. Только в состоянии полной пассивности душа бывает открыта для таинственного воздействия на нее со стороны Бога и для блаженного единения с Ним. Иногда словом К. называют духовную позицию в рамках любой религии, отрицающую необходимость преобразующей жизненной активности верующих. Римо-католический К. не был каким-либо новым явлением церковной жизни. Такого рода нравственно-мистическая установка была известна и в первые века христианства. На Востоке в среде афонских монахов (исихастов, или паламитов) подобные споры возникли в середине XIV в., а сами идеи восходят к значительно более древним временам. На связь К. с общемистическим течением неоднократно и вполне определенно указывал сам М. Молинос, который в своем главном сочинении «Духовный руководитель» ссылается, напр., на авторитет Дионисия Ареопагита. Можно заметить, что греч. слово *ἡσυχάζοντες* означает то же самое, что и лат. *quiescentes*.

Важный фактор появления потребности сделать особый упор на К. — реакция на Реформацию, которая представляла Католичество не во всей его полноте и глубине, но судила о Церкви по недостаткам и несовершенствам. В предыстории К. необходимо назвать таких мистиков, как францисканцы Петр Алкantarский († 1562, автор трактата об умной молитве) и Франциск Осунский, который в своей «Духовной азбуке» (*Abecedario espiritual*) проводит две главные мысли: 1) внутренняя жизнь

каждого верующего не зависит от него самого, а есть дело живущего в его сердце Христа; 2) единственным, необходимым для этого условием со стороны самого человека является только его полный душевный покой. Эти мысли встретили сочувственный отклик со стороны испанской монахини Терезы Иисусовой (Терезы Авильской, 1515—1582) и ее духовного друга *Иоанна Креста* (Хуан де ла Крус, ум. 1591). В своем главном сочинении «Внутренний град души» (*Castillo interior*) Тереза проводит вполне квиетистские мысли о тайном собеседовании Бога с душой и о необходимости для последней превратиться как бы в ничто, чтобы сделаться достойной единения с Богом. Тереза еще в 1622 была канонизирована и даже причислена к учителям Церкви. В XVII столетии представителем квиетистской мистики был епископ женеvский Франциск Сальский (1567—1622). В своих мистических сочинениях: «Трактате о любви Божией» и «Введении в благочестивую жизнь» — он резче и сильнее, чем кто-либо из его предшественников, выражает квиетистские идеи. Он устанавливает различные ступени духовного совершенства (созерцание, углубление, любовное единение и др.), путем которых человек достигает святого, сладостного покоя (*sainte quietude*), когда душа его как бы тает и растворяется в Боге (*escoulement et liquefaction de l'ame en Dieu*). С этой точки зрения, главная заслуга человека (если это только можно назвать его заслугой) состоит в том, чтобы ничего не думать и ничего не желать, даже и собственного своего спасения: «желать спасения хорошо, — говорит Франциск, — но еще лучше ничего не желать», всецело предавая свою пустую, покоящуюся душу в руки Самого Господа. Более впечатлительная ученица Франциска мадам де Шанталь доводила свою полную пассивность до совершенной крайности, когда высказывала одинаковую готовность радоваться как своему спасению, так и своей гибели, при условии, если то или другое определено ей Самим Богом: «Часто я говорю Богу, что если Ему угодно указать мне мое место и жилище в аду и если это послужит к Его вечной славе, то я вполне буду и этим довольна, и Бог ради этого не перестанет быть моим Богом». Несмотря на подобные крайние мысли, Франциск Сальский и мадам де Шанталь были канонизированы Католическою церковью, и тем самым высшую санкцию получил К. Таким образом, проповедь Мигеля Молиноса не была новаторской, к его времени уже сложилась нравственно-мистическая традиция. В 1675 г. в своем главном квиетистском сочинении «Духовный руководитель» (*Guida spirituale*) Молинос систематизирует предшествующий духовный опыт и очищает его от различных мистических утопий. Подобно прежним мистикам, Молинос различает два пути религиозной жизни: внешний (размышление) и внутренний (созерцание). Он не отрицает первого пути, но полное предпочтение отдает второму. Восхождение по этому пути к Богу имеет свои ступени: молитву, послушание, частые причащения и внутреннее сокрушение. Все эти средства в конце концов приводят к одной цели — совершенному мистическому молчанию, в котором Бог беседует с душой и сообщается ей: душа созерцает Бога в глубине своей, без изображения и образа, посредством любвеобильной веры. В качестве полезных вспомогательных

средств для воспитания в своей душе такого настроения блаженного покоя Молинос признавал руководство просвещенного духовника, частые причащения и живое созерцание страданий мучеников и Христа. Первоначально одобренные священноначалием, сочинения Молиноса были все же осуждены в 1687 г. Хотя формально Молинос и покорился этому суду, но внутренне остался верен своим убеждениям, вплоть до кончины в 1697 г. Самым видным последователем Молиноса был известный воспитатель Людовика XV архиепископ Фенелон. Его квиетистские сочинения («Изъяснение правил святых о внутренней жизни», «О чистой любви, ее возможности и мотивах») просты, имеют практически-нравственный характер и исполнены возвышенной мистики, ближе всего напоминая лучшие страницы Франциска Сальского. Квиетистские настроения, в особенности идеи Гюйон и Фенелона, были весьма популярны в России в эпоху расцвета мистицизма при Александре I.

КЕЛЕЙНИК — название прислужника у должностных и сановных лиц монашеского звания.

КЕНОЗИС (КЕНОСИС), КЕНОТИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ (греч. κενωσις — «уничтожение, умаление») — термин аскетической практики, в широком смысле означающий снисхождение Бога к миру, принятие Им человеческого облика. Термин «кенозис» происходит от выражения ап. Павла о Христе, Который «уничтожил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человеку и по виду став как человек» (Фил. 2.7). В частном смысле, имея своим субъектом Сына Божия, кенозис охватывает образ Его воплощения и в этом случае обозначает уничтоженное снисхождение Бога Слова к людям, когда Он благоволил вместо образа Бога принять на Себя образ раба и вместо божественной жизни жить жизнью богочеловеческой. Поэтому не всякая христология, изъясняющая образ воплощения Сына Божия, может быть названа *кенотической* в частном смысле слова, но только та, где основной идеей является идея самоуничтожения Сына Божия. Учение о кенозисе разработано в V в. Кириллом Александрийским в связи с его критикой несторианства.

КИОТ (слав. *кивот* от греч. κιβωτος) — букв. ковчег, обычно застекленный пенал для иконы.

КЕРИГМА (КИРИГМА) (греч. κηρυγμα — возвешение, проповедь) — термин современной новозаветной библеистики. В зависимости от контекста, он может обозначать как содержание проповеди, так и самый ее процесс. Этим термином выделяется элемент возвешения, в отличие от дидахе (διδαχη) — наставления.

Слово К. употребляется у ап. Матфея (12:41), у ап. Луки (11:32), несколько раз в посланиях ап. Павла (Рим. 14:24; 1 Кор. 1:21; 2:4; 15:14; 2 Тим. 4:17; Тит. 1:3). Гораздо чаще в Н. З. употребляются слова «εὐαγγέλιον» (благовестие) и «μαρτυρία» (свидетельство), но в богословских дискуссиях последних сорока лет чаще используется термин К. Смысл сло-

ва «К.» во всех случаях, когда ап. Павел его употребляет, неизменно сводится к вести о Христе, к содержанию благовестия, которое Павел провозглашал на протяжении своего служения. В Послании к Коринфянам (1 Кор. 15:1—58) ап. Павел употребляет сначала слово «евангелие» и перечисляет четыре главных составляющих благовестия: смерть Христа, Его погребение, воскресение и Его явления (1 Кор. 15:1—8). Затем, обосновывая абсолютную необходимость воскресения, он упоминает «нашу проповедь» (ἡγορευμα). Очевидно, что ап. Павел понимает «нашу проповедь» как Евангелие, содержание которого он определил в начальных стихах главы. Взаимозаменяемость слов «керигма» и «евангелие» в этом тексте доказывает, что К. — это Благая Весть о смерти и воскресении Христа. Определяющими новозаветными текстами являются для термина «К.»: 1 Кор. 1:18—2:5 и 1 Кор. 15:1—58.

В дискуссии о К. в Новом Завете Ч. Г. Додд (*Dodd C.H. The Apostolic Preaching and its developments. 1963*) сосредоточивал внимание на К. как содержании, в то время как Р. Бультман обращал внимание на процесс проповедования. Согласно Додду, «внутри Нового Завета существует безмерно широкое разнообразие в интерпретации К.», но при этом «во всякой такой интерпретации существенные элементы первоначальной К. не теряются из виду... При всем многообразии новозаветных произведений они сохраняют единство в возвещении одного Евангелия».

Представители так называемого керигматического богословия, напротив, сконцентрировали внимание преимущественно на К. как проповедании. Их больше интересует непосредственно акт возвещения как таковой, чем описание того, что возвещалось в прошлом. Как заявляет Бультман, «К. — это не информативная картина мира, выражающаяся в общих истинах, не исторический отчет, который, наподобие репортажа, напоминает людям о важных, но уже миновавших событиях. Это прежде всего личное по природе своей обращение, которое, будучи адресовано каждому индивидуально, ставит личность перед неизбежным вопросом, приводя человека к необходимости самосознания и требуя от него решения» (*Theology of the New Testament V. 1. 1952. P. 307*). По Бультману, слово «К.» в Новом Завете включает в себя понятие о возвещении, совершающемся в определенное время и в определенном месте. Так понимаемая К. всегда в какой-то степени обусловлена ситуацией, теми обстоятельствами, в контексте которых разворачивается проповедь. Анализ К. Самого Иисуса, К. Павла, К. Иоанна ставит вопрос о единстве и многообразии в Новом Завете. Различные К., кажущиеся порой несовместимыми, тем не менее составляют единство. Невозможно установить одну общую, содержащуюся в других, К., следует признать необходимость и правомочность различных К. и в то же самое время признать их единство. В богословской системе Р. Бультмана К. обозначает также главное содержание христианского вероучения, остающееся после его демифологизации. В применении к Священному Писанию К. есть результат перевода библейских образов, символов, притч и догматов, выраженных в оригинале в архаичной и мифологической форме, на современный язык. К., по Бультману, — это сущность христианской веры, имеющая

нормативную ценность для всех времен и народов, независимо от исторических способов ее выражения. Для тех богословов, для которых категория мифа — часть «естественного языка» религии, освобождение К. от ее мифологической оболочки неприемлемо.

КИТЕЖ, КИТЕЖ-ГРАД (Кидиш) — в русских легендах город, чудесно спасшийся от завоевателей во время монголо-татарского нашествия XIII в. При приближении Батыя Китеж стал невидимым и опустился на дно озера Светлояр. Легенда о Китеже, по-видимому, восходит к устным преданиям эпохи ордынского ига. Впоследствии тема была особенно распространена у старообрядцев, Китежу придавался характер убежища последователей старой веры. В легендах Китеж считался населенным праведниками, нечестивцы туда не допускались, в городе царила социальная справедливость. Сказания о Китеже включали рассказы о людях, давших обет уйти в Китеж и писавших оттуда письма, о колокольном звоне, который можно слышать на берегу озера.

КЛЕРИКАЛИЗАЦИЯ — превращение Церкви и духовенства в руководящую силу общества; обратный процесс — лаицизация, освобождение государства и общества от влияния религии.

КЛЕРМОНСКИЙ СОБОР был созван в 1095 г. папой Урбаном II в Клермоне (Центральная Франция). Речь Петра Амьенского о страданиях христиан в Св. Земле, позиция папы на этом соборе определили решение организовать Крестовый поход в Палестину, а также на помощь всем «церквам восточным». Это решение было провозглашено под лозунгом «Так хочет Бог!»

КЛИР (от греч. κληρος, лат. *clerus* — «священство») — совокупность лиц в священном сане, т. е. рукоположенных на служение в церкви. Когда-то в это понятие включались и церковнослужители, поставляемые через хиротесию — руковозложение. В древней Церкви это были различные служения: иподиаконы, певцы, чтецы, аколуфы, экзорцисты, остиарии, труждающиеся, нотариии и др. Многие из этих служений не сохранились.

КОНДАК (греч. κοντακιον — по вероятному толкованию, палочка, вокруг которой наматывался свиток) — 1) Основной жанр ранневизантийской церковной гимнографии, род поэмы на библейский сюжет. Эта форма сложилась к VI в., высшего расцвета достигла в творчестве св. Романа Сладкопевца, а затем была вытеснена из литературы и богослужебного обихода получившим широкое распространение в VIII—IX вв. жанром канона. Обычно К. имеет от 18 до 24 строф, объединенных одинаковым количеством слогов, одинаковым, часто весьма сложным, метрическим рисунком, однотипным синтаксическим членением, рефреном; первые буквы строк слагаются в акrostих. Этим строфам — икосам предпослана вводная строфа — кукулий — «капюшон», имеющая другой ритми-

ческий рисунок и объем, но тот же рефрен. Метрика К. основана на изо-силабизме и тяготеет к регулярности тоники. Для К. обычно наглядное изображение воспеваемого события; иногда действующие лица обмениваются репликами, например Дева Мария и Архангел Гавриил в сцене Благовещения, Сатана и ад в К., посвященном Сошествию воскресшего Христа во ад. Наряду с этим встречаются прямые обращения к слушателям, восклицания, риторические вопросы, обычные для жанра христианской церковной проповеди. 2) В позднейшем обиходе К. стали называть короткое православное песнопение (часто это первая строфа кондака (1), оторванная от остального текста), в котором изложено догматическое или историческое значение празднуемого события или лица. В этом случае К. входит в состав акафиста и канона, по содержанию и структуре близок к тропарю. Во многих последованиях за К. следует икос, который раскрывает содержание К. Икос поется на один глас с К. и оканчивается одними и теми же словами (НКС).

КОНКОРДАТ (от лат. concordatio — «установление согласия») — соглашение, договор Римо-католической Церкви (Ватикана) с правительством какого-либо государства, в котором определены соответствующие права Церкви в отношении собственности, образования, актов гражданского состояния и пр. Впервые термин появился на Констанцском соборе.

«КОНСТАНТИНОВСКИЙ» ПЕРИОД — византийский период взаимоотношений Церкви и государства, начиная со св. равноап. *Константина Великого*. Строго говоря, при Константине еще не наступил классический период «государственной Церкви», «симфонии» Церкви и государства. Государственной Церковью становится при Феодосии Великом (379 г.), а «симфония» как идеал провозглашается императором Юстинианом в VI в. «К.» п. завершается в Византии с падением Константинополя. Подобные взаимоотношения Церкви и государства сохранялись в России до падения монархии в 1917 г.

КОНСТАНТИНОПОЛЯ ПАДЕНИЕ — занятие, после длительной осады, Константинополя турецкими войсками в 1453 г.

КОНСТАНЦСКИЙ СОБОР (1414—1418 гг.) — XVI Вселенский собор Римо-католической Церкви, созванный по наущению императора Сигизмунда антипапой Иоанном XXIII (на соборе осужден и низложен). Целью собора было завершение Великой схизмы, церковные реформы, осуждение еретиков. Собор провозгласил, что авторитет соборов выше авторитета папы (подтверждено на Базельском соборе). Папой избран Мартин V. Были осуждены Виклиф (посмертно) и Ян Гус (1415), который после этого был предан в руки светской власти и сожжен.

ЛАИЧЕСКИЙ, ЛАИЦИЗАЦИЯ (от фр. laïque — светский, мирской) — тенденция к освобождению государства и общества от влияния религии.

ЛАОДИКИЙСКИЙ СОБОР — собор в Лаодикии (древнем городе Фригии) в 363—365 гг. О нем ничего не известно, кроме 60 правил, касающихся еретиков (четыредесятников, новатиан, монтанистов и др.), покаяния, соблюдения поста, богослужебного чина, дисциплины клира, семейной жизни и нравов мирян. 60-е правило содержит список канонических книг Священного Писания, близкий 85 (84)-му Апостольскому правилу. См. *Книга Правил*.

ЛАТИНСКИЙ ЯЗЫК перестал быть исключительным языком богослужения в Католической Церкви после II Ватиканского собора (1962—1965). Соборная конституция «О Богослужении» предписывает употребление местных языков, в особенности при чтении Евангелия (Ил. 2).

ЛЕВИТ — греческое, а за ним и русское название третьей библейской книги в составе Моисеева Пятикнижия. Эта книга включает в себе подробное описание всех обрядовых форм ветхозаветной религии, в особенности системы жертвоприношений.

«**ЛЕГЕНДА О ВЕЛИКОМ ИНКВИЗИТОРЕ**» — глава романа *Ф. М. Достоевского* «Братья Карамазовы».

ЛИБЕРАЛИЗМ, понятие, которое происходит от лат. слова *liberalis* — свободный, стало популярным в XIX в. Первоначально оно обозначало идейно-политическое движение сторонников партий «либералов». Экономический Л., связанный с «Системой естественной свободы» Адама Смита, предполагал предоставление полного простора частной инициативе, освобождение экономической деятельности от опеки государства, обеспечение условий для свободного предпринимательства и торговли. Понятие перекочевало в богословие, где употреблялось с различными оттенками. Общими для различных употреблений были: стремление к свободе от фанатизма, открытость к новым идеям и готовность к реформам. Различают «Католический Л.», «Протестантский Л.», «Евангеликальный Л.». Общим для них является провозглашение свободы как ценности и признание прогресса. Французский доминиканец о. Лакордэр (1802—1861) говорил: «Я умираю как кающийся католик и нераскаянный либерал».

ЛИБЕРАЛЬНЫЙ ПРОТЕСТАНТИЗМ — богословское течение XIX в. — начала XX в. в Западной Европе и Северной Америке, характеризующееся историко-критическим рационализмом в рассмотрении христологических проблем. Под либерализмом часто понимают приспособление христианского богословия к современному миру. Считается, что либералы готовы пожертвовать многими элементами традиционной христианской ортодоксии в поисках соответствия богословия вызову современности. Либеральный эволюционизм понимал веру как продукт плавного и спонтанного саморазвития религиозных идей. Для Л. п. были характерны симпатии к секулярному и антропоцентрическому гуманизму, что входило в конфликт с библейской и вероучительной ортодоксией.

Представителями Л. п. называют Фридриха Шлейермахера, Альбрехта Ритчля, Адольфа фон Гарнака. Религия для Шлейермахера принадлежит к сфере чувств. Для него религия отделена от богословия, однако это не значит, что богословие не имеет права на существование. Доктрины и догмы — это не религия: «они не нужны собственно религии и вряд ли даже необходимы для разговора о религии». Утверждение пиетистов о том, что существует потребность в религиозных чувствах, он довел до такой крайности, что свел всю религию только к чувствам и опыту. Вера, в смысле признания доктрин, чужда религии. Шлейермахер сделал из богословия изучение религии, изучение религиозного опыта человека. Он придал слову «откровение» совершенно новый смысл. Для него оно стало религиозным опытом каждого человека. Христианство у Шлейермахера уже больше не воспринимает Библию как норму, связанную с какой-либо внешней нормой. Резко разделяя религию и богословие, он спасает религию от нападков рационализма, однако спасение это достигается за счет самого ее содержания. «Христианские доктрины — это описание христианских религиозных чувств, изложенных в речи». Например, высказывания о Божьих атрибутах — это высказывания не о Самом Боге, а о способе, с помощью которого наше чувство абсолютной зависимости соотносится с Ним. Библия рассматривается как летопись человеческого религиозного опыта, а не как откровение Бога или летопись действия Бога в истории. Критерий Шлейермахера в богословии — это не соответствие учению Нового Завета, а соответствие опыту, записанному в Новом Завете. У Шлейермахера нет концепции греховности человека. По его мнению, Иисус Христос явился не для того, чтобы искупить наши грехи, а чтобы стать нашим учителем, учить нас на Своем примере. Ритчль считал, что ранние Отцы Церкви извратили христианство, внедрив в него греческую философию и превратили библейского Бога в философский абсолют, а евангельского Иисуса — в вечный Логос греческого платонизма. Гарнак утверждал, что Евангелие было испорчено греческой философией, что церковный юридизм удушил его свободу, и живая весть окаменела в неизменяемой догме.

Ричард Нибур описывал либеральное богословие таким образом: «Безгневный Бог привел безгрешных людей в царство без суда через бескрестное служение Христа». Либеральный оптимизм ощутил на себе жестокий удар во время первой мировой войны, что породило реакцию со стороны Карла Барта и других представителей неоортодоксии.

ЛИГА РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ — культурно-общественное начинание П. Б. Струве, о котором он заявил в № 3 журнала «Русская свобода» за 1917 г. Л. Р. К. формировалась как «особое внепартийное объединение, преследующее «национально-культурные цели», призванное удержать общество от сползания в революционную анархию».

ЛИК. Древнерусское слово «лик» имеет два главных значения: 1) собрание, сонм, множество; особо — собрание поющих, хор; 2) образ, облик, изображение. Первое значение более древнее, происходит от гот-

ского laiks — танец (см.: *Фасмер М.* Этимологическ. словарь русск. яз. М., 1986. Т. II. С. 495—496). В согласии с этим значением в церковном словоупотреблении так именовались различные сонмы пребывающих во Царствии Божиим: лики апостолов, лики мучеников и т. д.

ЛИТУРГИЯ (греч. λειτουργία — общее дело) — главное общественное богослужение Церкви, основное содержание которого составляет таинство Евхаристии. В России в обиходе часто называлась обедней.

ЛИТУРГИЯ ПРЕЖДЕОСВЯЩЕННЫХ ДАРОВ — литургия св. Григория Двоеслова, совершаемая в будние дни Великого поста (преимущественно в среду и в пятницу), во время которой верующие причащаются уже освященных Святых Даров (освящение происходит на субботней или воскресной литургии).

ЛЮТЕРАНСТВО — учение и практика последователей *Лютера*, положившее начало конфессиональной традиции, которую позднее стали называть лютеранством. Обычное название церквей, исповедующих Л. — «Евангелическо-лютеранские церкви». Основные вероучительные документы: Большой и Малый Катехизисы Лютера (1529), Аугсбургское исповедание (1530), Шмалькальденские члены (1537), Формула Согласия (1577) — составили Книгу Согласия (1580). В них Священное Писание утверждается единственным правилом веры, которому подчинены все Символы веры и другие элементы вероучительного предания. Основной принцип Л. оправдание одной верой (*sola fide*). Поскольку первоначальная праведность, существенная часть сотворенного человека, безвозвратно утеряна в грехопадении, он не свободен творить добро, но связан властью греха. Опасность радикального квиетизма, которую можно было ожидать ввиду отсутствия свободы человека, преодолена практическим чутьем Лютера и последующим развитием Л. Л. Церкви независимы друг от друга и могут иметь некоторые особенности, например богослужебные. Иногда говорят, что Л. ближе к католицизму, чем к некоторым другим протестантским деноминациям. Однако есть и существенные различия: в Л. церквях к пастырскому и епископскому служению допускаются женщины.

В конце XVI—начале XVII в. сложилась схоластически оформленная «ортодоксия», против которой в конце XVII в. резко выступил пиетизм. В последнем игнорировалось даже учение о *sola fide*, акцент делался на личном освящении. В XVIII в. Л. испытало влияние рационализма, что вело к отрицанию в христианстве сверхприродного элемента. Однако движение графа Цинцендорфа и Гернгутеров явилось реакцией на это влияние в направлении пиетизма. Временем кризиса для немецкого Л. стал XIX в., когда Фридрих Вильгельм III Прусский установил в своем владении унию лютеран с реформатами (1817). Усилился библейский критицизм, который грозил поколебать основания Л. В XX в. оживлению лютеранской ортодоксии содействовало учение *К. Барта*, кальвиниста, оказавшего сильнейшее влияние на весь протестантизм. В 1949 г.

все лютеранские церкви ФРГ (исключая Ольденбург и Вюртемберг) вошли в союз Евангелическо-лютеранских церквей Германии (ЕКД). Помимо Германии, где до конца XVI в. Л. исповедовали $\frac{2}{3}$ населения и где сегодня проживает 35 миллионов лютеран (45% населения ФРГ), Л. стало государственным исповеданием скандинавских стран (Дании, Норвегии, Финляндии, Швеции). Из этих стран Л. мигрировало в США и Канаду. В мире насчитывается 75 млн. лютеран (192 Церкви). $\frac{2}{3}$ из них объединены во Всемирную Лютеранскую Федерацию. В России Л. было распространено преимущественно среди немецкого, латышского, финского и эстонского населения.

МАКЕДОНИАНСТВО — ересь, осужденная на II Вселенском соборе. Македониане (духоборы), признав единосущие (омоусию) Сына с Отцом, не могли усвоить тех же взглядов на ипостась Св. Духа. Под влиянием воззрений Оригена они или признавали его сотворенным, или, во всяком случае, не допускали наименования его Богом. Главой «духоборов» считается *Македоний* — епископ Константинопольский (342—360).

МАНИХЕЙСТВО — религия, возникшая в III в. в Персии. Основатель — проповедник Мани (216—277). В основе манихейства зороастрический дуализм, т. е. признание двух противоборствующих субстанциальных начал бытия — Света и Тьмы. Добро и зло понимаются как имеющие абсолютный характер равноправные противоборствующие начала, лежащие в основе бытия.

МАНИХЕИ — сторонники манихейства, которое повлияло на многие позднейшие ереси, т. к. представляло собой яркий и четкий образец последовательно дуалистического учения.

МАСОНЫ, франкмасоны (от франц. *Franc-maçon* — «вольный каменщик») — члены религиозно-нравственного движения, провозглашавшего идеалы наднационального духовного братства, веротерпимости, самосовершенствования человека и человечества. В разные периоды движение носило секретный или полусекретный характер, претендовало на обладание подлинным эзотерическим знанием. В России масонская ложа была учреждена в 1731 г., в число ее членов входили и государственные деятели, стремившиеся осуществлять масонские идеалы в общественной жизни.

МЕРЗОСТЬ ЗАПУСТЕНИЯ — библейское выражение из пророчеств Даниила (книга Пророка Даниила, 9,27, а также Евангелие от Матфея, 24,15).

МЕССИАНСКИЙ, от «Мессия» (евр. *mesiah* — помазанник, греч. *χριστός*) — в широком смысле, призванный на особое служение Богом.

Призванных на царство или священство помазывали освященным елем (1 Цар. 10:1—8 и др.).

МЕТАНОЙЯ (греч. μετανοια — букв. «умоперемена») — покаяние.

МЕТОДИЗМ — христианская конфессия, выделившаяся из Англиканства. Основатель методизма Джон Уэсли (Wesley, 1703—1791) считал, что целью истинного христианина является последовательное — методическое — соблюдение библейских предписаний (отсюда и название «методизм»). Впервые методисты появились в Англии среди студентов Оксфордского университета в 1729 г. В 1744 г. была созвана конференция проповедников, впоследствии ставшая ежегодной, которая положила начало М. Формально М. отделился от англиканства в 1795 г. Высший руководящий орган Церкви Методистов — ежегодно созываемые конференции, члены которых работают в двух «палатах» — для священнослужителей и для мирян. Конференция решает вопросы вероисповедания, организации, церковной дисциплины и т. п., избирает на один год предстоятеля Церкви. В вопросах иерархии методизм соединяет две формы церковного устройства: епископальное (в протестантском понимании) и пресвитерианское. М. утверждает священство всех верующих. Возникновение М. связано с потребностью его сторонников усилить евангелизацию, расширить проповедническую деятельность, особенно среди социальных низов общества, которые, как правило, не попадали под влияние государственной Церкви. История методизма изобилует различного рода расколами, появлением отдельных самостоятельных церковных организаций, соединявшихся впоследствии, созданием национальных и мировых организаций, координирующих совместную деятельность.

МИЛАНСКИЙ ЭДИКТ был обнародован в феврале 313 г. Константином Великим. М. э. о веротерпимости по отношению к христианам стал рубежом, отделяющим эпоху гонения на христиан от «эпохи Константина», началом которой стало уравнивание христиан в правах с остальными гражданами.

МИРОПОМАЗАНИЕ — одно из семи таинств, совершаемое в Православной Церкви тотчас после крещения; в нем через помазание священным миром свидетельствуется вера в обретение даров Св. Духа. При помазании священник произносит следующие слова: «Печать дара Духа Святого. Аминь».

МОЛОКАНСТВО, МОЛОКАНЕ — название ряда русских рационалистических сект: молокане Донского толка, толк «общих», «прыгуны», «штундо-молокане» («новомолокане») и др., — распространенных в России в XVIII и XIX вв. М. не признают православных обрядов и культа, не имеют священства, своих «пресвитеров» выбирают из числа «старцев». На собраниях, которые М. проводят в обычных домах, они читают и поют

библейские тексты. М. стремились построить «царство Божие» на земле, организовывали коммуны, где провозглашалась общая собственность и равное распределение. Молоканство выделилось из духовства. Основателем его был портной Семен Уклеин, возмущавшийся непочтительным отношением духоборцев к Св. Писанию. Он признавал Св. Писание обязательным для христианина, даже в ветхозаветных предписаниях обрядового характера. В догматическом учении М. отвергали равенство лиц св. Троицы и истинность Тела Христова, считая Его рождение, страдания, смерть и воскресение мнимыми. Учение о христианском равенстве всех доведено ими до отрицания всяких властей, а равно — законов, судов, присяги и государственной службы, особенно военной. В Богослужении они завели более сложную обрядность, чем духоборцы, лучшее пение и разные моления на частные случаи жизни. Скоро молоканство начало распадаться на разные толки. Признание обязательности ветхозаветных предписаний сделалось поводом к выделению из него сект суботников и жидовствующих, а докетизм в учении о Христе сблизил некоторых М. с хлыстами, у которых они заимствовали и богослужебные радения (прыгуны на Кавказе), и явления разных Христов, Илий и Энохов. Некоторые (секта общих на Кавказе) старались провести в устройстве своего общества принцип общения имуществ.

МОНОТЕИЗМ (от греч. *μονος* — единый и *Θεος* — Бог) — единобожие. Монотеистическими религиями являются иудаизм, христианство, мусульманство.

МОНОФЕЛИТСТВО, МОНОФЕЛИТЫ — ересь, вызвавшая церковную смуту в VII в. и окончательно осужденная на VI Вселенском соборе в 681 г. Рецидив неокончательно преодоленного монофизитства. Монофелиты, соглашаясь с православием, что во Христе пребывают два естества — божеское и человеческое, — утверждали в Нем существование только одной воли (*θέλημα*, отсюда и название) и одного действования (*ἐνέργεια*). Монофелитами были Константинопольский патриарх Сергий (610—638) и император Ираклий. Основными оппонентами М. были преп. Максим Исповедник и св. Софроний Иерусалимский.

МОНОФИЗИТСТВО, МОНОФИЗИТЫ (единоприродники — от *μονος* — единый и *φύσις* — природа) — учение, впервые провозглашенное Евтихием (V в.), отрицавшее бытие двух природ во Христе и утверждавшее, что Божественная природа поглощает во Христе человеческую. В 451 г. на IV Вселенском соборе (Халкидонском) монофизитство было осуждено как ересь. Церкви, не принявшие решения Халкидонского собора (Сиро-яковитскую, Армянскую, Коптскую, Эфиопскую), называют нехалкидонскими, иногда монофизитскими, что на сегодняшний день не точно, ибо евтихианство в них (в частности в Армянской) осуждено уже много веков назад.

МОНТАНИЗМ — мистическое движение II в., утверждающее продолжение пророческих откровений и названное по имени его лидера Монта-

на. Один из основных мотивов откровений монтанистов — близость второго пришествия Христа. Для М. был характерен неумеренный аскетизм.

«МОСКВА — ТРЕТИЙ РИМ». Идея Москвы как «третьего Рима» впервые провозглашается старцем *Филофеем* (ок. 1465—1542) в послании к великому князю Василию Ивановичу: «И ныне глаголю: блюди и внешли, благочестивый царю, яко вся христианская царства снидошася в твое едино, яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти, уже твое христианское царство инем не останется». Концепция эта явилась выражением идеи сильного централизованного государства, каким в это время становилась Московская Русь. Древний Рим пал, так как «отошел от истинного христианства», пал и «второй Рим» — Византия, пошедшая на унию с Римо-католической церковью в 1439 г. и завоеванная в 1453 г. турками. Москва — мировой центр христианства (в силу истинности именно православия), следовательно, Москва — единственный законный наследник древнего Рима (наследственная преемственность была закреплена и формально: в 1472 г. московский великий князь Иван III женился на племяннице последнего византийского императора Софии Палеолог). «Четвертому же Риму не бывать», ибо могут быть только три мировых царства, после чего наступит «конец света». В XIX в. теория «Москва — третий Рим» нашла отражение во взглядах славянофилов. Значительное место она занимала в мировоззрении Ф. М. Достоевского; в «Дневнике писателя» (май, 1876) он писал: «...Москве, этому центру великоруса, — еще долго, по-моему, жить, да и дай бы бог. Москва еще третьим Римом не была, а между тем должно же исполниться пророчество, потому что “четвертого Рима не будет”, а без Рима мир не обойдется» (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 27. С. 7). Теория нашла свое отражение в воззрениях В. С. Соловьева и других русских мыслителей (см.: *Кириллов И. А.* Третий Рим: Очерк исторического развития идеи русского мессианизма. М., 1914).

МОСКОВСКИЙ СОБОР 1666—1667 гг. был созван для разбора вопроса о книжно-обрядовых исправлениях и дела патриарха Никона. На него были приглашены антиохийский патриарх Макарий и александрийский патриарх Паисий, принявшие активное участие в заседаниях, в т. ч. и в низложении Никона, и в составлении определения против раскольников.

НАРОДНИЧЕСТВО — направление в русской общественной мысли XIX в., для которого характерны беспредельное «народолюбие», усиленное изучение разных сторон народной жизни. Народные «устои» (акцент на «общинное» начало и брожение религиозной мысли) были поставлены выше духовных устоев интеллигенции. В 80—90 гг. развитию народнического настроения способствовал Лев Толстой, с идеей нравственного превосходства народа над образованными классами. Видными идеологами народничества были *Н. К. Михайловский* и *П. Л. Лавров*.

НЕВИДИМАЯ БРАНЬ (др.-рус. брань — война) — 1) понятие аскетической практики, означающее внутреннюю борьбу с греховными мыслями и желаниями, с внутренним злом в человеке; 2) название известного аскетического трактата, приписываемого св. *Никодиму Святогорцу* (расширение и редакция труда иезуита Лоренцо Скуполи).

НЕДЕЛЯ ПРАВОСЛАВИЯ — первое воскресенье Великого поста, именуемое в православном календаре Неделями Торжества Православия. В этот день, в воспоминание победы иконопочитания над иконоборчеством в 843 г., в Православной Церкви совершается молебное пение Недели Православия, а в кафедральных соборах чин Торжества Православия. В тексте последования перечисляются и анафематствуются ереси, после чего утверждаются догматы Православия. Весьма распространенная в старых книгах дата 842 г вызвала в конце прошлого века серьезные возражения (см. об этом: *Васильев А. А.* Византия и арабы. Политические отношения Византии и арабов за время аморийской династии. СПб., 1900. Приложения. С. 142—146; *О годе восстановления Православия // Православная богословская энциклопедия / Под ред. А. П. Лопухина. Пг., 1902. Т. III. Кол. 394—395*), и событие «Торжество православия» датируют ныне вполне обоснованно 11 марта 843 года (см. примечание А. Бриллиантова на с. 578 четвертого тома «Лекций по истории древней Церкви» профессора В. В. Болотова. Пг., 1918).

НЕПОРОЧНОЕ ЗАЧАТИЕ БОЖИЕЙ МАТЕРИ — учение о «непорочном зачатии Божией Матери» было утверждено Римо-Католическою Церковью (Папой Пие IX) как догмат в 1854 г. Его формулировка гласит: «Учение, которое содержит, что Препоблагословенная дева Мария от первого момента своего зачатия по особой благодати и особенной привилегии Всемогущего Бога, ввиду заслуг Иисуса Христа, Искупителя человеческого рода, была сохранена от всякого пятна первородного греха, есть учение Богооткровенное и потому должно быть твердо и решительно исповедуемо всеми верными». Согласно этому учению Дева Мария была зачата праведными родителями, Иоакимом и Анной, естественным образом, но в самом зачатии была освобождена от причастности первородному греху в силу будущих заслуг Иисуса Христа. Мысль о непорочном (т. е. без первородного греха) зачатии Пресвятой Девы высказывалась в Римской церкви еще в XII в. До 8 декабря 1854 г. тезис о непорочном зачатии Пресвятой рассматривался как частное мнение, и только при папе Пие IX был возведен в степень общецерковного догмата.

В Православии бережно сохраняется вера в особую, исключительную чистоту Матери Божией (Пречистой, Пренепорочной, Приснодевы, Честнейшей херувим...), но нет стремления рационально объяснить эту тайну чистоты и догматизировать эту тайну.

«НЕ ПРИЕМЛЯ ПРЕСУЩЕСТВЛЕННОГО ВИНА» — согласно определениям Тридентского собора (1562 г.) «причащение под обоими видами

[т. е. Тела и Крови Христовых под видом хлеба и вина] может быть разрешено мирянам, по усмотрению епископов, в случаях, которые будут определены Апостольским Престолом, как, например, новоставленным на Литургии, за которой совершается их рукоположение, постриженникам на Литургии, за которой они дают монашеские обеты, новопросвященным на Литургии, следующей за их крещением». В современной богослужебной практике Католической Церкви миряне имеют право причащаться под двумя видами. (Конституция «О Богослужении» II Ватиканского собора, п. 55).

НЕСТОРИАНСТВО — богословское направление христологии, отчетливо разделяющее свойства двух природ в Иисусе Христе. Согласно учению *Нестория* (V в.) только к имени «Христос» применимы и человеческие, и божественные признаки; к имени «Бог» дозволительно применять только божественные предикаты. Иисус, будучи рожден человеком, лишь впоследствии стал Сыном Божиим (Мессией). Согласно этому учению наименование «Богородица» недопустимо. Это учение было осуждено на III Вселенском соборе (431 г.).

НИКЕЙСКИЙ СОБОР — первый и седьмой Вселенский соборы. Первый, созданный императором Константином Великим в Никее (Малая Азия) в 325 г., осудил арианство и сформулировал *Символ Веры*, составивший основу Никео-Константинопольского Символа Веры, главного вероучительного текста всех основных христианских традиций. Второй собор в Никее — VII Вселенский в 787 г. — осудил *иконоборчество* и утвердил иконопочитание.

НИКЕО-КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ, НИКЕО-ЦАРЕГРАДСКИЙ СИМВОЛ ВЕРЫ был сформулирован на *Никейском соборе* — см. *Символ веры*.

НОМИНАЛИЗМ — направление средневековой религиозно-философской мысли, согласно которому общее не имеет никакого онтологического содержания; номинализм защищает частное, отдельные предметы и противостоит *реализму*, признающему объективное существование общих понятий в божественном уме.

ОБЕР-ПРОКУРАТУРА ПРИ СВ. СИНОДЕ, ОБЕР-ПРОКУРОР СВЯТЕЙШЕГО СИНОДА — должность, введенная Петром I в 1722 г. для осуществления государственного надзора за деятельностью *Святейшего Синода*. В Высочайше утвержденной (13 июня 1722 г.) инструкции обер-прокурор называется «оком Государя и стряпчим по делам государственным». Ему повелено «накрепко смотреть, чтоб в Синоде не на столе только дела вершались, но самым действием по указам исполнялись». В случае решений Синода, несогласных с государственными законами и интересами, обер-прокурору предоставлено право заявлять в Синоде же протест, а в случае неуспеха, остановить дело и немедленно доносить о том Государю.

Первоначально власть обер-прокурора имела почти исключительно наблюдательный характер в отношении к синодальному делопроизводству, но постепенно его роль становилась все более значительной. Святейший Правительствующий Синод был учрежден в 1721 г. для замены патриаршей власти коллегиальным управлением, однако фактически способствовал подчинению Церкви государству. Институт обер-прокурорства упразднен на Поместном соборе 1917—1918 гг.

ОБНОВЛЕНЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ — общее название для различных группировок в Русской Православной Церкви, которые в 20-е годы заявили о необходимости реформ и обновления Церкви и противопоставили себя св. Патриарху Тихону. Этот раскол, инспирированный советской властью, смешал и те инициативы, которые давно существовали в российской Православии, и те тенденции и иллюзии, которые имели место у некоторых православных в отношении нового социально-политического строя, и примитивные корыстные стремления части духовенства использовать сложившуюся ситуацию, чтобы иметь доступ к церковной власти (предлагалось допустить к епископству женатое духовенство). Очевидные мотивы раскола и намерения власти не ввели в заблуждение основную массу верующих и в целом обновленчество не пользовалось поддержкой народа. По мере возрождения церковной жизни, после 1943—1944 гг. усилился государственный контроль за Церковью и необходимость поддержки государством обновленчества отпала; оно прекратило свое существование, дискредитировав в массовом церковном сознании любые попытки инициатив обновления церковной жизни. См. также *«Живая Церковь»*.

ОБОЖЕНИЕ (греч. — θεοσις) — процесс актуализации в человеке образа и подобия Божия, по которому он был сотворен. Наиболее отчетливо учение об О. выражено у св. Афанасия Великого, который говорил: «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом».

«ОБЩЕГО УПОВАНИЯ» СЕКТА — молокане толка «общих», начало которому положил в 1830-х гг. Михаил Акинфиевич Попов, выступивший с предсказанием близкого пришествия Антихриста и с призывом к покаянию и к строению «места убежища» путем воссоздания первохристианской общины с ее общностью имущества.

ОГЛАШЕННЫЕ — готовящиеся принять крещение, проходящие чин оглашения (катехизации, научения основам христианского вероучения), то есть оглашаемые.

ОКРУЖНОЕ ПОСЛАНИЕ ЕДИНОЙ, СВЯТОЙ, СОБОРНОЙ (КАФОЛИЧЕСКОЙ) И АПОСТОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ КО ВСЕМ ПРАВОСЛАВНЫМ ХРИСТИАНАМ — издано при Константинопольском патриархе Анфиме VI в мае 1848 г. (в ответ на энциклику папы Пия IX от 6 января 1848 г. с обращением к восточным христианам). В § 17 от имени православия утвержда-

ется, что «хранитель благочестия (υπερασπιστης της θρησκείας) у нас есть тело Церкви, т. е. самый народ». В последнее время это место цитируют зачастую по русскому переводу и потому ошибочно называют народ хранителем вероучения.

ОКТОИХ (греч. οκτωίχος — восемь гласов) — богослужбная книга, содержащая в себе службы седмичного круга (тексты, связанные с воспоминаниями, установленными на каждый день седмицы-недели), распределенные на восемь гласов.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ (от греч. οντος — «сущий» и λογος — «слово», отсюда «логия» — учение) — имеющий отношение к бытию, существенно важный, определяющий характер бытия.

ОПРЕСНОКИ — пресный хлеб, употребляемый Римо-Католической Церковью для совершения Евхаристии. Если считать, что тайная Вечеря, на которой была установлена Евхаристия: «Творите сие в Мое воспоминание» — была пасхальной трапезой, то можно предполагать, что хлеб, согласно иудейскому Закону, был пресным. На Востоке традиционно употреблялся квасной (с дрожжами) хлеб. В IX—XI вв. это обрядовое различие стало одним из предметов острых споров между Константинополем и Римом (споры об опресноках). Уже в 1438—1439 гг. в беседах греческих и латинских богословов и иерархов на Ферраро-Флорентийском соборе тема эта не считалась актуальной.

ОПРИЧНИНА — время второй половины царствования Иоанна Грозного (примерно от 1565 г. до его смерти в 1584 г.), известное кровавыми деяниями царя и опричников.

ОПТИНСКИЕ СТАРЦЫ — старцы Козельской Введенской Оптиной мужской пустыни, расположенной под Козельском на р. Жиздре. В 1829 г. в пустынь вступил старец Леонид (Наголкин, † 1841) и положил начало веку старчества в Оптиной. Старец Макарий (Иванов; 1786—1860) из дворян, переселился в Оптину в 1834 г. и после кончины о. Леонида почти двадцать лет был центром духовной жизни пустыни. Он вел обширнейшую переписку, окормлял множество людей и монастырей по всей России. Умел говорить и с простыми людьми, и с образованными. Под его влиянием монашество принимали офицеры, к нему приезжал Иван Киреевский (похоронен в Оптиной в 1856 г.) и советовался по поводу публикаций своих работ. Старец руководил изданием множества аскетических сочинений, публикацией святоотеческий творений. Иеросхимонах *Амвросий* (в миру Александр Михайлович Гренков; 1812—1891), известный духовник, приобрел большое уважение своим аскетизмом и смирением; множество людей обращалось к нему за духовной помощью и за исцелением от физических недугов; его посещали Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой; он был духовным наставником К. Н. Леонтьева, благословил его принять тайный монашеский постриг.

(См. о старце: Богословские труды. М., 1987. Т. 28. С. 344). Один из последних оптинских старцев — *Нектарий Оптинский* († 1928 г.).

«ОТКРОВЕНИЕ БОЖЕСТВЕННОЙ ЛЮБВИ» ЮЛИАНИИ ИЗ НОРИЧА (точное название — «16 откровений Божественной любви») — книга, написанная английской визионеркой Юлианией (ок. 1342—ок. 1413) как свидетельство ее религиозного опыта, описание видений Страстей Христовых и Св. Троицы. Особая тема книги — Божественная любовь как спасение от зла.

«ОТКРОВЕННЫЕ РАССКАЗЫ СТРАННИКА СВОЕМУ ДУХОВНОМУ ОТЦУ» — рассказы, написанные во 2-й половине XIX в., популярные в дореволюционной России. Книга впервые была издана в 1881 г. и впоследствии неоднократно переиздавалась в России и за границей. В 1930 г. в Париже изд-во YMCA-Press выпустило ее с предисловием Б. П. Выше-славцева. Автор книги долгое время оставался неизвестным, и лишь недавно установлено, что им является архимандрит Михаил (Козлов). Подробнее см. в комментариях к тексту, опубликованному в ж. «Символ» (Париж. 1992. № 27). Книга издана также в серии «Общественная мысль: исследования и публикации» (Апокрифы Древней Руси. М.: Наука, 1997).

ОТМЕНА ПАТРИАРШЕСТВА. После кончины местоблюстителя патриаршего престола митрополита Стефана Яворского в 1722 г. Петр I отменил патриаршество, и управление церковью перешло к Синоду. В 1917 г. патриаршество было восстановлено на Поместном соборе.

ОТЦЫ ЦЕРКВИ — богословы (большинство из которых причислено к лику святых), давшие первые определения христианского вероучения и подготовившие формулировки важнейших догматов, принятых на Вселенских соборах. Первоначально наименование «отец» (Pater) прилагалось к епископам как свидетелям христианской традиции, но с конца IV в. оно употребляется в более узком смысле и относится к более или менее строго определенной группе личностей, чей вероучительный авторитет имеет особый вес. Св. *Василий Великий* и св. *Григорий Богослов* были первыми, кто православие своего учения доказывали соответствием его другим признанным патристическим текстам, что позднее стало называться «согласием Отцов» (consensus Patrum). Общее свидетельство О. Ц. — наиболее важный фактор церковного Предания. Учение О. Ц. имеет высокий авторитет именно в меру принятия его Церковью и выражается прежде всего в Предании, вечно живом и живущем. О. Ц. сознают свою внутреннюю, органическую связь с Церковью, стремятся не к построению «своей» системы, но хотят быть выразителями и глашатаями церковного учения. Величайшие богословские истины были открыты не единичным отцам, а их соборному труду, совершавшемуся не только на *Вселенских соборах*.

В конце V в. титул О. Ц. прилагался не только к епископам (бл. Иероним). Критериями принадлежности к О. Ц. обычно называют: правиль-

ность учения (православие), святость жизни, одобрение Церкви и древность. Критерий древности имеет большее значение на Западе. Там, например, последним О. Ц. считается из восточных Иоанн Дамаскин, а из западных — Исидор Севильский. Более поздние авторитеты (даже святые) именуются Учителями Церкви. На Востоке хронологические рамки не установлены, и такие авторитеты, как св. Григорий Палама, принято считать О. Ц. Причисление к лику святых не означает абсолютной безошибочности О. Ц., поскольку у них могут встречаться исторические или филологические неточности. Некоторые О. Ц. в какой-то степени придерживались богословских мнений, которые впоследствии были отвергнуты Церковью, но их значение и авторитет во всем, что не было затронуту этими отдельными мнениями, остается незыблемым.

О. Ц. писали на разных языках, но резких границ между греческими, латинскими и древне-сирийскими О. устанавливать не следует, поскольку, например греческих О., вплоть до начала V в., можно назвать предшественниками большей части латинских О. Значительное количество сочинений сохранилось в переводах на армянский, грузинский, коптский, эфиопский и др. языки. Письменное наследие О. Ц. изучает богословско-историческая дисциплина Патрология. Курсы Патрологии обычно включают и таких, не причисленных к лику святых, авторов, как *Тертуллиан*, Климент Александрийский, *Ориген*.

ПАКИБЫТИЕ (слав.) — возрождение, новая жизнь, новое лучшее бытие или восстановление прежнего, лучшего бытия при будущем преобразовании мира, при втором славном пришествии Господа для суда живых и мертвых.

ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО, ИМПЕРАТОРСКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО учреждено в 1882 г. для поддержания православия и защиты его от иноверческой пропаганды, для облегчения православным паломникам путешествий в Палестину и попечения о них, для ознакомления российских граждан с прошлым и настоящим Святой Земли. Общество возникло по инициативе вел. кн. Сергея Александровича, ставшего его председателем. С 1885 г. общество стало открывать епархиальные отделы. Оно восстанавливало, созидало и поддерживало в Палестине сельские церкви, открывало пансионы и школы, лечебницы и больницы. В 1897 г. общество насчитывало до 50 школ с 4 тыс. учащихся. Лечебницы принимали до 70 тыс. больных. В Иерусалиме для богомольцев были устроены приюты на 2 тыс. мест. На подворьях устраивались религиозно-нравственные чтения. Общество организовывало научные экспедиции, археологические раскопки и командировки отдельных ученых.

ПАНТЕИЗМ (от греч. παν — «все» и Θεός — «бог») — философское учение или религиозная система, объединяющие Бога и мир, а иногда и отождествляющие их. В основе этого учения — проблема отношения

единства к множественности, бесконечного к конечному. Не все пантеисты отождествляют Бога с миром. Они согласны принять формулу «мир есть Бог», но не обратную: «Бог есть мир», ибо понятие Бога более обширное, и понятием мир не исчерпывается содержание Бога. Главный недостаток всякой пантеистической системы заключается в невозможности для нее выстроить нравственную систему. Добро и зло одинаково оказываются атрибутами Божества, злу приписана божественная природа; для нравственных предписаний с пантеистической точки зрения трудно найти почву. Можно различать четыре основные формы П.: 1) теомонистический: существует только Бог, мир не имеет самостоятельного бытия (акосмизм); 2) физиомонистический: существует только мир, природа, что собственно и именуется Богом (Оствальд, Геккель); 3) трансцендентный или мистический, иногда именуется панентеизмом; 4) имманентно-трансцендентный: Бог осуществляется в вещах (Спиноза и др.).

ПАНЕНТЕИЗМ (pan-en-theismos) — термин философии Карла Кристиана Фридриха Краузе, который он определяет следующим образом: «Если осознано, что Бог в самом себе, под собой и чрез себя есть мир, то отсюда вовсе еще не следует, что Бог есть мир: напротив, именно это-то и отрицается, ибо мир есть совокупность конечного, под Богом, и чрез Бога, и в Боге. Таким образом, истинное познание Бога вовсе не есть пантеизм или космотеизм, но, напротив, полное отрицание его — панентеизм».

ПАНТОКРАТОР (от греч. παν (пантос) — весь, все и κρατος — власть) — Вседержитель, Всемогущий, Всевластный. Имеется в виду Христос, образ которого, восседающего на троне, часто встречается в апсиде или в куполе храма и именуется Христос Пантократор (см. также Кол. 1, 15 и сл.; Откр. 19, 6).

ПАПЕНСКИЙ КОНКОРДАТ — соглашение Ватикана с гитлеровским правительством от 20 июля 1933 г., регулирующее положение католиков в Германии.

ПАПОЦЕЗАРИЗМ — сосредоточение в руках папы всей духовной и светской власти. Период с XI в. по XIV в. называют периодом высшего развития папоцезаризма (св. Бернард, св. *Фома Аквинский*, Николай Кузанский и др.). Начиная с XIV в. государство стремится отвоевать себе независимость. XIV век был поворотным пунктом в истории развития теократических систем на Западе, началом разложения папоцезаризма, началом антиклерикального направления мысли, рационалистического отношения к вопросам религии и политики.

ПАПИСТЫ (уст.) — часто встречавшееся в XIX веке среди православных и протестантов именование римо-католиков.

ПАРИМИЯ, ПАРЕМИЯ (греч. λόγομα — изречение, притча) — читаемый в храме за богослужением (на вечерне или 6-м часе) фрагмент од-

ной из книг Ветхого Завета (иногда Нового Завета), содержащий пророчество о воспоминаемом событии или прославляемом лице.

ПАРУСИЯ (греч. *παρουσία* — присутствие, прибытие) — грядущее Второе Пришествие Христа во славе судить живых и мертвых. В слав. текстах иногда обозначает также соборное архиерейское служение.

«**ПАСТЫРЬ**» — произведение, принадлежащее к раннехристианской апокалиптической литературе. Возвещая о приближающемся втором пришествии Христа, оно призывало вернуться к простоте и незапятнанности нравов первоначального (евангельского) христианства. Его автором считается Герма (Ерма, Ерм) — по одной из версий современник Климента Римского, Мураториев фрагмент считает его братом Папы Пия I († 154), Ориген полагает, что именно его упоминает апостол Павел (Рим. 16; 14). На Западе «П.» не так распространен, как на Востоке, где он помещался (в Синайском Кодексе, например) после текстов Нового завета. Русский перевод текста впервые издан П. Преображенским в «Памятниках христианской письменности» (М., 1866).

«**ПАТЕРИК**» (полное название — «Апофегмы (изречения) отцов-пустынников») — анонимное собрание «слов» и «деяний» великих отшельников Египетской пустыни. Текст, происходящий от коптской устной традиции, был записан по-гречески в V и VI вв. в алфавитном порядке, по именам отцов-пустынников. Синайский Патерик (Лимонарь, Луг духовный) написан Иоанном Мосхом († 634). Лавсаик написан Палладием, еп. Еленопольским (читался за богослужением в Великом Посту). На Руси П. называли также сборники жизнеописаний подвижников. Особенно известны на Руси Киево-Печерский и Соловецкий патерики.

ПАТРИПАССИАНСТВО (от лат. *pater* — отец и *passio* — страдание) — ересь III в., разновидность *монархианства*, утверждавшая, что крестные страдания следует приписывать не только Богу-Сыну, но также и Богу-Отцу.

ПАТРИСТИКА (от греч. *πατήρ* — отец) — богословское наследие *святых отцов* и церковных писателей древней Церкви. В прошлом веке под патристикой понимали богословскую науку, которую сегодня в духовных учебных заведениях и на богословских факультетах принято называть патрологией, а под патрологией тогда понимали лишь источниковедческий и филологический аспект науки.

ПАТРОЛОГИЯ — богословская наука, изучающая источники и содержание патристического наследия, освещающая жизнь и деятельность св. отцов Церкви, изучающая и комментирующая их учение. Собрание текстов, изданное в XIX в. аббатом Минем, также называется патрологией (*Patrologia graeca*, *Patrologia latina*).

ПЕЛАГИАНСТВО — этико-богословское учение Пелагия (кон. IV — нач. V в.), учившего, что не существует неодолимого греха, и что всякий человек усилиями своей свободной воли может стать безгрешным. Учение было опровергнуто бл. Августином и осуждено на Карфагенском соборе 412 г. как отвергающее первоудный грех. Однако аргументация бл. Августина требует уточнений и оговорок. В П. таилась опасность недооценки значения Воплощения и Воскресения и сведения миссии Иисуса Христа к нравоучительному примеру.

ПЕРЕВОД БИБЛИИ на русский язык в полной редакции начат Св. Синодом в 1867 г. Первая часть Библии — Пятикнижие Моисея — вышла в свет в 1868 г.; затем непрерывно продолжалось печатание Библии по частям. Все издание было закончено летом 1875 г. Полная русская Библия в одном томе, изданная по благословению Св. Синода, появилась в 1876 г.

ПИЕТИЗМ (от лат. *pietas* — благочестие) — направление в христианстве, ставящее религиозное чувство выше вероучения. Возникло в лютеранстве, в Германии XVII в. среди учеников Шпенера, которые внутреннему благочестию, деятельной любви, нравственному самосовершенствованию придавали большее значение, чем соблюдению церковных правил и предписаний. Одним из импульсов обновления духовной жизни был миссионерский. При этом у некоторых последователей П. наблюдалось высокомерие по отношению к тем, кто не разделял их энтузиазма (к «невозрожденным»), проявлялись элементы фанатизма.

ПИФАГОРЕЙЦЫ — религиозно-этическое и философское братство, основанное древнегреческим философом Пифагором, сосредоточенное на проблеме спасения. Иногда так называют и последователей сформировавшегося около 100 г. до Р. Х. философского направления «Неопифагореизм».

ПЛАТОНОВСКИЙ СПИРИТУАЛИЗМ (от лат. *spirit* — «дух», в более широком смысле — «нематериальное») — одна из черт философии Платона (427—347 до Р. Хр.), развитая в особенно яркой форме в системе неоплатонизма (Плотин, Порфирий, Прокл, Ямвлих). Спиритуализм признает истинное бытие только за духовными сущностями, считая материальный мир преходящим. Материальное, физическое тело является временным одеянием души и не принимает участия в жизни вечной.

ПЛЕРОМА, ПЛИРОМА (от греч. *πληρομα* — полнота) — понятие христианского мистического богословия, характеризующее полноту божественного бытия в ее неумаленном объеме. Оно восходит к словам ап. Павла из Послания к Колоссянам: «Ибо в Нем [Христе] обитает вся полнота Божества телесно» (2:9). С понятием П. связаны понятия сверхличности, соборности, Церкви. В гностицизме П. составляется из полного

числа эонов, в которых до конца развертывает себя верховная первосущность.

ПЛОТЬ (греч. σαρξ — «тело, мясо») — физическая телесность человека. В церковной традиции существует как положительное отношение к плоти (физическая телесность трактуется как часть личности, не отделяемая от души, участвующая в спасении и воскресении (Ириной Лионский, Кирилл Александрийский, Симеон Новый Богослов, Григорий Палама и др.)), так и негативное отношение (физическая телесность воспринимается как источник греховных помышлений, препятствующий действию благодати (Ориген)).

ПНЕВМАТИКИ — гностический термин, означающий тех людей, в которых имеется перевес Божественного духа. Два других класса: психики, у которых имеет место смешение духовного начала жизни с материей, и соматики (или гилики), в которых господствует материальное начало.

ПНЕВМАТОЛОГИЯ (от греч. πνεύμα — «дух» и λόγος — «слово», отсюда «логия» — учение) — раздел христианского догматического (систематического) богословия, раскрывающий учение о Святом Духе.

ПОЗИТИВИЗМ (от лат. positivus — «положительный») — направление философской мысли, основанное на убеждении, что подлинное, «положительное (позитивное)» знание может быть получено лишь на основе специальных наук (естественно-научное знание) и их синтетического объединения. Основатель позитивизма — французский философ Огюст Конт (1798—1857). П. эволюционировал в XX в. в эмпириокритицизм и позднее в неопозитивизм, сосредоточенный на частных логико-методологических исследованиях, на анализе языка науки.

ПОКАЯНИЕ (греч. μετανοια — «изменение ума») — одно из основных понятий христианства и название одного из Таинств Церкви (в современном обиходе ошибочно называется исповедью). Покаяние включает в себя осознание греха, желание расстаться с ним и исправить совершенное зло, предполагает решимость никогда более в своей жизни не допускать повторения этого зла, и включает акт отречения от греха. Исповедание греха, признание греха — публичное (или перед священником) — является всего лишь одной из ступеней покаяния.

ПОЛУАРИАНСТВО — так церковные историки называют позицию противников единосущия (Сын единосущен (ὁμοούσιος) Отцу), бывших сторонниками подобосущия (Сын подобосущен (ὁμοιούσιος) Отцу). Лидерами этого направления были: Василий Анкирский и Георгий Лаодикийский. К этой же партии принадлежал император Констанций и значительная часть епископов диоцеза Восток. Полуариане признавали

постановление третьего Сирмийского собора (358 г.) о «подобии Божию».

ПОЛУПЕЛАГИАНСТВО — учение о благодати и свободе, сформировавшееся в начале V в. в Галлии, в монастыре преп. *Иоанна Кассиана*, наиболее крупного представителя этого учения. Когда церковь взволновали пелагианские споры, Кассиан, в своих воззрениях на благодать и свободу следовавший восточным богословам, занял особую позицию: он отверг и *пелагианство* (утверждающее, что грех есть акт единичной воли и, следовательно, преодолим индивидуальным волевым устремлением человека, человек сам спасается, как сам и грешит), и учение Августина (с отрицанием участия человека в деле собственного спасения и с безусловным предопределением), видя в нем опасность для нравственности. Преп. Кассиан не допускал, чтобы человек мог спастись без благодати и утверждал, что благодать сообщается человеку в том случае, если он сам делает себя достойным ее, тогда благодать совместно с человеком способствует его спасению.

ПОМЕСТНЫЕ СОБОРЫ — собрания епископов какой-либо одной поместной церкви, или какой-либо определенной ее области (государства, местности, провинции), организуемые для разрешения вопросов вероучения, строя, управления и дисциплины, возникающих в канонических пределах этой церкви или региона.

ПОСЛЕДОВАНИЕ СВЯТЫЯ ПЕНТИКОСТИИ — в тексте статьи имеется в виду изд. Киево-Печерской лавры, 1875. Пентикостия — греческое название Пятидесятницы.

ПОСЛЕДОВАНИЕ — изложение или расположение в ряд молитв только одного рода, т. е. изменяемых или неизменяемых. К первым относятся последования Триоди, Минеи, Типикона, ко вторым — последования утрени и вечерни в Служебнике и Часослове.

ПОСТАНОВЛЕНИЯ АПОСТОЛЬСКИЕ — свод церковных правил в форме апостольских предписаний (8 книг). Они касаются церковной иерархии, содержания и порядка богослужений, таинств, праздников, постов, молитв и т. д. Современную форму получили в сер. V в.

ПОСТ-ТРИДЕНТСКИЙ ПЕРИОД — период после *Тридентского собора* (1545—1563), собранного для борьбы с Реформацией и укрепления позиций Римо-католичества. Собор догматизировал учения о первородном грехе, чистилище и приоритете папской власти перед авторитетом Вселенского Собора; в его решениях были кратко перечислены и преданы анафеме главные положения протестантизма.

ПОЦЕЛУЙ МИРА — древний обычай целования перед началом Евхаристического канона, связанный с повелением Иисуса Христа идти к жертвеннику, только примирившись с братом (Мф 5:23—24).

«ПРАВОСЛАВИЕ, САМОДЕРЖАВИЕ И НАРОДНОСТЬ». Автор этой формулы *Уваров Сергей Семенович* (1786—1855) — министр народного просвещения (1833—1849), президент Академии наук (1818—1855). Извещая попечителей учебных округов о своем вступлении в должность министра, Уваров писал: «Общая наша обязанность состоит в том, чтобы народное образование совершалось в соединенном духе православия, самодержавия и народности». В этой знаменитой формуле под народностью разумелось одно лишь крепостное право. Е. Н. Трубецкой называет эту формулу «*кощунственной*, ибо она ставит вечное и временное на одну доску» (см. статью «Христианское отношение к современным событиям» в наст. издании).

«ПРАВОСЛАВНОЕ ИСПОВЕДАНИЕ» ПЕТРА МОГИЛЫ (полное название «Православное исповедание веры Апостольския Кафолическия Восточныя Церкви») — первый славянский катехизис. Составлен первоначально на латинском языке Киевским митрополитом Петром Могилой и его ближайшими сотрудниками: Исаией Козловским и Сильвестром Коссовым, одобрен в 1640 г. на Соборе в Киеве, созванном Петром Могилой. П. И. было послано на утверждение Константинопольскому патриарху Парфению и передано последним на рассмотрение Поместному Собору в Яссах в 1641—1642 гг. Там латинский текст был переведен на греческий разговорный язык ученым богословом Мелетием Сиригом, который в процессе перевода отредактировал текст, убрал или изменил наиболее очевидные следы латинского влияния (суждения о времени преложения Св. Даров, о чистилище и т. д.). Переделка эта была выполнена, однако, очень поспешно, да и сам Мелетий Сириг, хотя и был убежденным противником Римско-Католической Церкви, находился, как воспитанник Падуанского университета, под влиянием латинского богословия. Это греческое Православное Исповедание, даже в исправленном виде, остается наиболее «латинумудрствующим» текстом из символических памятников XVII в. В переработанном виде оно было одобрено в Константинополе патриаршим письмом от 11 марта 1643 г., подписанным четырьмя восточными патриархами и 22 архиереями. Митр. Петр Могила не согласился с внесенными в текст изменениями и отказался признать и опубликовать присланное ему исправленное Православное Исповедание. Вместо него он опубликовал в 1645 г. свой «Малый Катехизис», где вновь возвратился к латинским формулировкам. П. И. оставалось в Русской Церкви неизвестным вплоть до 1696 г., когда при патриархе Адриане оно было переведено в Москве с греческого на церковнославянский язык.

Во всех спорных вопросах, разделяющих православных с римо-католиками (*Filioque*, папский примат и т. д.) или с протестантами (почитание свв. икон и мощей, призывание святых, таинства и т. д.), П. И. придерживается православного учения. Однако это не мешает ему быть ярко латинским документом по форме, а иногда по содержанию и по духу. Следуя в своем изложении известному римо-католическому катехизису Петра Канизия и почти буквально заимствуя у него целые страницы,

особенно в нравственной части, П. И. всецело усваивает латинскую схоластическую терминологию, как, например: материя и форма таинства, намерение (*intentio*) совершающего таинство как условие его действительности, пресуществление (*transsubstantiatio*), аристотелевское учение о субстанции и акциденциях для объяснения пресуществления, учение о совершении таинств *ex ore ore gato* и т. д. Латинским является учение П. И. о «неизгладимой печати» священства, а также учение о том, что душа человеческая каждый раз создается особым творческим актом Божиим при зачатии человека, так называемый «креационизм». П. И. считает это учение единственно возможным. Однако у греческих отцов преобладает другая точка зрения на происхождение души, которой придерживается и православное богословие. Во всяком случае, в Православии учение о происхождении души не является догматом. Неудовлетворительно изложено в П. И. учение об оправдании верою и делами, с римо-католическим противопоставлением их и с «наемническим» взглядом на дела, учение об епитимии как необходимой части исповеди. Наиболее сильно латинское влияние в нравственной части П. И., где появляется неизвестное в православном предании учение о так называемых «церковных заповедях», отличных от заповедей Божиих. Впрочем, и здесь П. И. старается вложить в латинские формы православное содержание. За немногими исключениями (*Василий Великий, Псевдо-Дионисий, Псевдо-Афанасий, бл. Августин*), отсутствуют ссылки на святых отцов, что является характерным признаком отрыва от святоотеческой традиции, чувствующегося во всем богословии этого символического памятника. В нем нет богословия искупления, все ограничивается «мозаикой» цитат из Св. Писания и несколькими замечаниями. Обосновано иконопочитание. Как исторический памятник П. И. сыграло положительную роль в деле защиты Православия от его врагов в XVII в., но рассматривать его как авторитетный символический текст и источник православного богословского учения не следует.

ПРАВОСЛАВНЫЙ СИМВОЛ ВЕРЫ — имеется в виду Никео-Константинопольский символ веры, который был принят на Никейском соборе в 325 г. и дополнен на Константинопольском соборе в 381 г. См. *Символ веры*.

ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ — учение о *предопределении* (*praedestinatio*) и *благодати* (*gratia*) было развито и сформулировано бл. Августином (354—430) в борьбе с *пелагианством*. Августин говорил об отрицании участия человека в деле собственного спасения и о безусловном предопределении. Такое понимание предопределения более или менее разделялось всеми реформаторами XVI в. Но никто из них не пошел так далеко в заключениях, из него вытекающих, как *Жан Кальвин* (1509—1564), деятель швейцарской Реформации), сформулировавший свое учение об «абсолютном предопределении» в сочинении «Наставление к христианской вере». Согласно учению Кальвина, Бог еще до сотворения мира предоп-

ределил одних людей к спасению, других — к гибели, и никакие усилия человека не могут изменить этого. Вместе с тем, каждый должен быть уверен, что он «божий избранник», подтверждением чему является успех в профессиональной деятельности.

«ПРЕЛЕСТЬ» ДУХОВНАЯ (слав. прелесь — «обольщение, обман, ложь») — духовный обман, заблуждения; в монашеской традиции — эмоции или предубеждения, препятствующие осознанию и исполнению воли Божией в жизни человека, ложная духовность, уход от реальности.

ПРЕСТОЛ, или алтарь (лат. altar — «жертвенник») — деревянный (реже металлический или каменный) стол, на котором совершается евхаристия. В церк.-слав. языке также «седалище», «царская власть» и др.

ПРЕЩЕНИЕ (церк.-слав.) — угроза, страх, крайнее и резкое обнаружение злобных чувств человека, воспрещение.

ПРОЗЕЛИТИЗМ (от греч. προσηλυτισμός — «пришелец») — в иудействе так назывался язычник, принявший иудейство. Прозелиты исполняли весь закон, но не принимались в общество народа Божия с полными правами детей и наследников. Позднее П. стали называть деятельность, направленную на обращение в какую-либо веру или секту из другой веры, а также на переход из одного вероисповедания в другое. Вопрос о взаимоотношении понятий «миссия» и «прозелитизм» требует детального анализа.

ПРОЛОГ (от греч. προλεγομενα — «предисловие») — церковная книга, в которой вместе с краткими житиями святых по соответствующим числам года помещены поучительные слова свв. Василия Великого, Иоанна Златоустого и др. отцов Церкви. Переводчики греч. текста Синаксария (сборника житий и поучений) ошибочно перевели слово «προλεγομενα» как название книги.

ПРОСКОМИДИЯ (от греч. προσκομιδή — «принесение») — первая часть литургии, приготовление хлеба для Евхаристии — Агнца. Священник, совершающий проскомидию, молится за приносящих хлеб для Евхаристии (просфоры) и их близких, молится за усопших, вынимает за них частицы.

ПРОТЕСТАНТИЗМ — обозначение совокупности деноминаций и традиций, сложившихся в результате Реформации. Разрушение религиозного единства Западной Европы привело к образованию новых исповеданий и религиозных направлений, которые, несмотря на некоторую общность, все же нельзя назвать единой конфессией, обозначаемой

термином «протестантизм». Вероучительные различия между лютеранами и баптистами, например, существенны.

Главные принципы: признание исключительного авторитета Священного Писания в ущерб авторитету предания (традиции), оправдание одною верою, отрицание всех или большинства таинств. Для П. многих традиций характерно: пренебрежение к литургической культуре, приоритет проповеди, отрицание иерархии и признание всеобщего священства, отрицание монашества, пренебрежение к аскетизму, иконоборческие тенденции. Все перечисленное можно отнести к той или иной деноминации в разной степени. В лютеранстве, например, сохранилось почитание креста, допускается религиозная живопись, в ряде мест сохраняется интерес к древней литургической традиции, в последние годы создаются монашеские общины.

ПСЕВДОМОРФОЗА, псевдоморфоз (греч. *ψευδομορφοσις*) — термин, который использовался Освальдом Шпенглером «для обозначения тех случаев, когда более древняя чужая культура ложится таким грузом по всей земле, что молодая культура, рожденная в этой земле, не может продохнуть и не в состоянии не просто достичь чистых и беспримесных форм выражения, но даже развить до конца свое собственное самосознание». Мы можем использовать это понятие и в более широком смысле. Псевдоморфоз может вызвать что-то вроде раскола души в тех случаях, когда чужой язык или символика по какой-либо императивной причине воспринимается как средство самовыражения. «Таким образом возникают искаженные очертания, кристаллы, внутреннее строение которых противоречит их внешнему виду, камни одного рода, представляющие своей наружностью камни другого рода» (Шпенглер).

ПЯТИДЕСЯТНИКИ — христианское движение, возникшее на рубеже XIX—XX вв., в основе вероучения которого лежит убеждение в продолжении излияния даров Св. Духа на верных после Пятидесятницы. В 1901 г. в г. Топика (Канзас) пастор методистской общины возложил руки на девушку прихожанку, после чего она начала говорить на незнакомом языке (глоссолалия). Основу богослужения пятидесятников составляют личные откровения Св. Духа, которыми участники богослужения делятся с присутствующими. Стимулом к возникновению большинства Церквей пятидесятников послужило возрождение благочестия, провозглашенное методистами в начале XX в. и распространившееся среди городской бедноты. В среде методистов выделилось несколько противоположных течений: группа сторонников умеренного благочестия (впоследствии «Церковь Назореев») и радикально настроенная группа пятидесятников. В начале XX в. сформировались структуры различных пятидесятнических групп, в частности, «Ассамблеи Божией». К 1969 г. в Соединенных Штатах Америки насчитывалось более 1 500 000 пятидесятников.

В России П. появились в конце 1910 — начале 1920-х гг. П. не представляют собой единого движения и распадаются на множество толков,

которые обычно называют по именам их основателей: Евангельские христиане в Духе апостольском (смородинцы), Евангельские христиане-пятидесятники Сиона (близкие к Адвентистам Седьмого Дня), Христиане веры евангельской (воронаевцы), Христиане Сиона (мурашковцы, бывшие сектанты-изуверы), Братья Сиона, Евангельские христиане в вере апостолов, Церковь Божия и др. В настоящее время общины П. разных толков, возглавляемые выборными пасторами, рассеяны по всей территории страны. В 1991 г. учрежден Союз христиан веры евангельской — пятидесятников с центром в Москве.

ПЯТИДЕСЯТНИЦА — христианский праздник, отмечаемый на 50-й день после Пасхи. В этот день Церковь воспоминает сошествие Св. Духа на апостолов (отсюда второе название праздника — Троица). В Ветхом Завете П. была установлена в память о Синайском законодательстве, отсчитывалась от 15 нисана; в день праздника Богу приносились благодарения за новые плоды земные.

РАЗДЕЛЕНИЕ ЦЕРКВЕЙ — так обычно называют разрыв между западной и восточной христианской церквами, произошедший в 1054 г. Внешним поводом для разделения церквей на римско-католическую и православную (греко-кафолическую) явилось взаимное анафематствование легатов римского папы Льва IX (в тот момент уже покойного) и константинопольского патриарха Михаила Керуллария.

РЕГЛАМЕНТ — документ, определяющий устройство и ведомство Святейшего Правительствующего Синода. См. *Духовный Регламент*.

РЕФОРМАЦИЯ — процесс бурных изменений как в религиозной, так и в политической, культурной, социальной жизни Западной Европы в период с 1517 г. по 1648 г. Цель Р., заявленная ее лидерами, заключалась в «возвращении христианства к апостольским временам», посредством «очищения веры от людских выдумок», а также «освобождение духа от мертвящей буквы предания». Результатами Р. можно считать: разрушение религиозного единства Западной Европы; образование новых исповеданий и основание новых церквей и групп, обозначаемых общим термином «протестантизм»; развитие мистического и рационалистического сектантства; формирование нового направления богословского мышления; развитие новых религиозных принципов. К тому времени католичество вызывал протесты, поскольку его универсализм приводил к игнорированию национальных особенностей, теократическая идея подавляла государство, клерикализм подчинял светские сословия. Все это послужило основанием для того, чтобы Р. нашла поддержку национальной, социальной и культурной оппозиции Риму. Светская оппозиция укреплялась идеями гуманизма, который секуляризировал мысль и жизнь западноевропейских обществ. Нельзя отделять Р. от ее предшественников, развивавших те же самые идеи, но не достигших видимых

результатов. Развитие шло в трех направлениях. Первое направление, католическое (галликанизм, соборное движение: Пиза, Констанца, Базель), касалось в основном организации Церкви и моральной дисциплины. Другое направление — библейское (евангелическое) (вальденсы, Виклиф, гуситство, отдельные представители: Везель, Вессель, Гох и др.). В этом русле действовали впоследствии Лютер, Цвингли, Кальвин. Третье направление — мистическое (а частью и рационалистическое) сектантство; его продолжатели: *анабаптисты*, индепенденты, квакеры, рационалистические секты — антитринитарины. Гуманизм также можно назвать предшественником Р. Родоначальником протестантского богословия называют Эразма Роттердамского («Снес яйцо, которое высидел Лютер», или «Лютер высосал яд из сочинений Эразма»). Почти все политические революции XVI—XVII вв. были теснейшим образом связаны с религиозной Реформацией. Р. началась в Виттенберге (Лютер) и в Цюрихе (Цвингли), затем распространилась на Пруссию, Данию, Швецию, охватила все побережье Балтийского моря. В 30-х годах XVI в. Англия порвала с Римом, но по другим мотивам. Новая волна Р. возникла в Женеве (Кальвин). Ее последователи во Франции — гугеноты, в Шотландии — пресвитериане, в Нидерландах и Германии — реформаты, в Польше и Литве — гельветское исповедание. Принцип Р. заключается в след.: *Ecclesia reformata et semper reformanda* (Церковь реформированная и постоянно реформирующаяся). В Православии этот принцип применяется к человеческим элементам исторической Церкви, понимаемой как Богочеловеческий организм. К концу XVII в. процесс Р. был сбалансирован движением Контрреформации.

РИМ (в смысле «епископская кафедра») был центром единства для западных христиан уже в первом веке. Это была единственная апостольская кафедра на Западе. Рим, более чем какой-либо другой город, знал опыт мученичества, а кровь мучеников была семенем Церкви.

«РУССКАЯ МЫСЛЬ» — один из самых популярных в дореволюционной России литературных и общественно-политических журналов, выходил в Москве в 1880—1918 гг. В начале 1907 г. его редактором был *П. Б. Струве* — известный философ и политолог, видный деятель партии кадетов и тонкий ценитель искусства. При нем «Р. М.» стала одним из лучших «толстых» журналов России. Струве привлек к сотрудничеству *В. Я. Брюсова*, *А. А. Блока*, *Ал. Н. Толстого*, *Д. С. Мережковского*, *Ф. Сологуба*, *А. А. Ахматову* и др. В 1920-е гг. П. Б. Струве возобновил издание журнала за рубежом (София, Прага, Париж, Белград).

РУССКОЕ СТУДЕНЧЕСКОЕ ХРИСТИАНСКОЕ ДВИЖЕНИЕ (РСХД) — объединение православной молодежи в эмиграции с целью религиозного просветительства. Было учреждено на Пекинском съезде Христианской ассоциации молодых людей (УМСА) в качестве ее секции. В 1923 г. в Пшерове (Чехословакия) состоялся I съезд РСХД, на котором с докла-

дом выступил Н. А. Бердяев. Вестник РСХД (позднее РХД) стал одним из самых интересных религиозно-публицистических изданий на русском языке.

САВЕЛЛИАНЕ — сторонники Савеллия — еретика III в., завершителя системы монархиан-модалистов. Согласно С., Бог в Самом Себе, находясь в состоянии вечного покоя или молчания, чистая монада, чуждая всякого различения, но, выходя для творения и промышленности о мире из своего молчания, или становясь Словом говорящим, Он является в трех различных формах: Отца, Сына и Духа. В Ветхом Завете Бог является как дающий людям законы Отец; в Новом Завете Он явился как спасающий людей Сын и продолжает являться как освящающий их Дух. Отец, Сын и Дух, которых Савеллий сравнивает то с телом, душой и духом, то с обликом солнца и его светом и теплом, составляют собой, таким образом, три лица (просолов), посредством которых постепенно являет себя в мире божественная монада. Однако эти просолола суть лица не в смысле действительных, самостоятельных лиц, а в смысле только внешних форм обнаружения монады в мире, которые поэтому имеют действительное значение только по отношению к миру, и то на определенное время. Когда открывался в мире Отец, еще не существовали ни Сын, ни Дух, а когда стал открывать себя Сын, перестал существовать Отец; с началом же откровения Духа перестал существовать Сын. Настанет время, когда и Св. Дух, окончив свое откровение, возвратится в безразличную божественную монаду, куда вернулись Отец и Сын. Самым активным разоблачителем этой ереси был Св. Дионисий Александрийский. Он выступал против этого учения и устно, и письменно (написал против С. несколько посланий к разным лицам, из которых ни одно не сохранилось в целости). Александрийский собор 261 г. осудил ересь савеллиан.

САКРАМЕНТАЛЬНЫЙ — от лат. sacramentum — «таинство».

СВЕТЛАЯ ЗАУТРЕНЯ — пасхальная утренняя, которой предваряется Литургия в Пасхальную ночь.

«СВИТОК ИЕРУСАЛИМСКИЙ» — известное как в прозаических, так и в стихотворных версиях переложение апокрифической «Эпистолии о неделе».

«СВЯЩЕННЫЙ СОЮЗ» — союз Австрии, Пруссии и России, заключенный в Париже 26.9.1815, после падения империи Наполеона I. Целью Священного союза являлось обеспечение незыблемости решений Венского конгресса 1814—1815 гг. В 1815 г. к Священному союзу присоединилась Франция и ряд других европейских государств. В ряде актов участвовала Великобритания. Противоречия между европейскими державами расшатывали Священный союз и в кон. 20-х — нач. 30-х гг. он фактически распался.

СЕДЬМОЙ ВСЕЛЕНСКИЙ СОБОР — *Никейский собор 787 г.* На соборе рассматривался вопрос о почитании икон, было догматически обосновано почитание. См. также *Вселенские соборы*.

СЕПТУАГИНТА (от лат. *septuaginta* — семьдесят) — перевод Ветхого Завета на греч. язык, выполненный, согласно еврейскому преданию, по инициативе Птолемея Филадельфа для Александрийской библиотеки 72-мя переводчиками («70-ю толковниками») в период III—II в. до Р. Х. Славянский перевод осуществлен с этого текста и потому есть расхождение с русским переводом, сделанным с еврейского, но более позднего — Масоретского текста. Септуагинта отличается от Масоретского текста как порядком, так и количеством книг (в С. их больше). Новозаветное и древне-церковное цитирование Ветхого Завета следует преимущественно Септуагинте.

СЕРВИЛИЗМ (от лат. *servire* — служить, фр. *servilisme*) — раболепство, прислужничество, рабская угодливость.

СИМВОЛ ВЕРЫ АПОСТОЛЬСКИЙ (от греч. *συνβάλλω* — «составляю», «соединяю») — в древнейшей форме читается так: «Верую в Бога Отца Вседержителя; и во Христа Иисуса, Сына Его Единородного Господа нашего, рожденного от Духа Святого и Марии Девы, распятого при Понтийском Пилате и погребенного, в третий день воскресшего из мертвых, восшедшего на небеса, сидящего одесную Отца, откуда Он грядет судить живых и мертвых; и в Духа Святого, во Святую Церковь, во оставление грехов, в воскресение плоти. Аминь».

В Восточной Церкви этот Символ имеет лишь историческое значение и не распространен, поскольку существует *Символ веры Никео-Константинопольский*. В Западной Церкви все три символа: Апостольский, т. н. Афанасиев и Никео-Константинопольский — пользовались авторитетом и употреблялись при богослужении. Мартин Лютер видел выражение вселенского церковного веросознания в этих трех символах. А. С. признается общеобязательным в 39 членах Англиканской Церкви. Время происхождения А. С. до сих пор окончательно не установлено. Известные латинские тексты, его содержащие, датируются не ранее IX века, но текст А. С. явно древнее. Общепризнан взгляд, согласно которому исходный греческий текст А. С. восходит к первой половине II века. Однако более точная датировка вызывает дискуссии.

СИМВОЛ ВЕРЫ НИКЕО-КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ (от греч. *συνβάλλω* — «составляю», «соединяю») — краткий текст, свод основных догматов христианского вероучения, который авторитетен для всех основных христианских традиций. Состоит из двенадцати «членов» (пунктов, утверждений). Утвержден на Никейском (325), дополнен и отредактирован на Константинопольском (381) соборах. Троичность Бога, вочеловечение Иисуса Христа, Его смерть, Воскресение и будущее пришествие составляют содержание первых восьми членов Символа веры;

последние четыре касаются веры в Церковь, в крещение во оставление грехов, в «воскресение мертвых и жизнь будущего века». В православной традиции С.В. поется за каждой Божественной литургией, в католической традиции он может чередоваться с «*апостольским символом веры*», входит в ежедневное молитвенное правило православного христианина.

СИМВОЛ СВ. АФАНАСИЯ не принадлежит св. Афанасию. Об этом авторитетно заявляет Архиепископ Василий (Кривошеин). Св. Игнатий (Брянчанинов) цитирует славянский текст, который с именем св. Афанасия печатается в славянской Следованной Псалтири с конца XVII в. Любопытно, что этот символ «Иже хочет спастися (*Quicumque vult*)» первоначально написан был на латыни и в VII в. именно в нем появилась формулировка учения об «исхождении Св. Духа и от Сына» (*Filioque*), хотя и несколько в другом выражении «*Spiritus Sanctus a Patre et Filio... procedens*».

СИМВОЛИЧЕСКИЕ КНИГИ — сочинения, содержащие изложения основ вероучения, являющиеся для Церкви авторитетными. Именуются так по Символам веры, в них содержащимся. Тема символических книг обстоятельно разбирается в статьях *проф. Глубоковского, прот. Г. Флоровского*, опубликованных в настоящем издании. Строго говоря, это понятие не свойственно православному богословию. В какой-то степени можно говорить о символических текстах.

СИМОНИЯ (от имени Симона Волхва, см. Деян. 8, 18—20) — продажа и покупка права получения священного сана. По церковным канонам этот грех наказывается лишением сана.

СИМФОНИИ ТЕОРИЯ (от греч. *συμφωνία* — созвучие, согласие) — теория гармонического взаимодействия Церкви и государства, развитая императором Юстинианом (527—565). В его законодательстве говорится о двух величайших благих дарах Всевышнего людям: священстве и императорской власти. «Когда священстве безукоризненно во всех отношениях и имеет дерзновение к Богу, а императорская власть справедливо и как должно устрояет веренное ей государство, тогда будет некоторая дивная симфония (гармония), доставляющая все полезное роду человеческому».

СИМФОНИЯ, или конкорданс, конкорданция — свод слов текста книги (Священного Писания) в алфавитном порядке, с указанием их местоположения в тексте.

СИНАГОГА (греч. *συναγωγή*, евр. *bet-hakneset* — «собрание») — молитвенное собрание иудеев, существующее со времен Вавилонского пленения (VI в. до Р. Х.). Поскольку диаспора не могла проводить Храмо-

вых богослужений, иудеи собирались по субботам в синагоге для чтения Торы и слушания проповеди. Первоначально слово «синагога» обозначало само собрание верующих, теперь оно используется для названия места, где верующие собираются. Слово С. употребляется иногда и в значении иудейства как религии, в противоположность Церкви-ecclesia (христианству). Великой С. называется, по талмудическим источникам, собрание еврейских ученых, живших от времен Ездры до времени Симеона Праведного (ум. ок. 292 до Р.Х.), занимавшихся приведением в порядок библейских книг и отчасти устного Закона.

СИНЕРГИЗМ (калька греч. συνεργεία — содействие, соработничество) — соработничество Божественной и человеческой энергий, стяжание благодати, соединение тварной энергии человека с нетварной Божественной энергией. По словам подвижников, христианская жизнь есть согласие двух волей: Божественной и человеческой. Ап. Павел говорит: «Мы соработники (συνεργοί) Бога» (1 Кор. 3,9). Совершенная синергия Божественной и человеческой волей, согласно Евангелию от Луки, осуществилась в Благовещении, как о том свидетельствует ответ Марии: «Се раба Господня; да будет Мне по слову твоему» (Лк. 1,38). «Мария могла отказаться, могла просто пребывать в пассивности, но она стала активной соучастницей в таинстве... Матерь Божия — высший пример синергии» (*Еп. Каллист (Уэр)*). Православное дифелитство, утвержденное VI Вселенским Собором (человеческая воля Христа... внутренне согласуется с волей Божества) — основа православного понимания С. В «Мистическом богословии» Вл. Лосский прослеживает идею синергии у Григория Нисского, Макария Египетского, Максима Исповедника и других православных отцов. В начале V св. Иоанн Кассиан, стоя на позициях восточной патристики, не присоединился ни к бл. Августину, ни к его противнику Пелагию в их знаменитом споре о свободе и благодати. Тринадцатое из его «Собеседований» — «О том, как благодать Божия содействует совершению добрых дел» — дает отчетливое изложение православного синергизма. См.: Синергия (Проблемы аскетики и мистики Православия). М., 1995.

СИНОД, СВЯТЕЙШИЙ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИЙ СИНОД был учрежден в 1721 г. для замены патриаршей власти коллегиальным управлением, однако фактически подчинил Церковь государству. Причины замены патриаршего управления синодальным, указанные в *Духовном Регламенте*, следующие: 1) истина гораздо лучше может быть разужнана несколькими лицами, нежели одним; 2) определения и решения власти соборной авторитетнее, чем решения власти единоличной; 3) в случае каких-либо неотложных нужд или болезни и смерти единого правителя, дела могут останавливаться; собор же может вести дела безостановочно; 4) решения нескольких лиц гораздо беспристрастнее, чем одного; 5) сильным мира труднее влиять на несколько лиц, чем на одно лицо; 6) простой народ, по невежеству, может смешивать единоличную цер-

ковную власть с монаршею и, в случае пререканий между этими властями, может стать на сторону патриарха; к тому же сосредоточение церковной власти в лице одного иерарха может возбуждать в сем последнем надмение; 7) Синод может судить своих собственных членов, в том числе и первенствующего члена; для суда же над единоличным правителем необходимо было призывать восточных патриархов.

Синод в первоначальном своем виде состоял из 11 лиц: президента (Митрополита Рязанского Стефана Яворского), двух вице-президентов, четырех советников и четырех ассесоров; в числе их были: архиереи, архимандриты, игумены и городские протоиереи. В качестве представителя государственной власти в состав Св. Синода был включен *Обер-Прокурор*. Высочайшее повеление (11 мая 1722 г.) гласило: «В Синод выбрать из офицеров доброго человека, кто б имел смелость и мог управление синодского дела знать и быть ему обер-прокурором, и дать ему инструкцию, применяясь к инструкции генерал-прокурора Сената».

СИНОПТИКИ — авторы первых трех Евангелий (от Матфея, Марка и Луки), обладающие определенным единством, по сравнению с 4-м Евангелием — от Иоанна.

СКАЗАНИЕ О НЕВИДИМОМ ГРАДЕ КИТЕЖЕ — легенда о городе, чудесно спасшемся от завоевателей. См. *Китеж*.

СЛАВА — 1) прославление; 2) (евр. *Kavod* — «величие», греч. *δοξα* — «слава») явление святости Бога миру; 3) «прославление», т. е. преобразование человека, достижение подобия святости Божией; 4) изображение Божественного сияния на иконах.

СЛАВЯНОФИЛЫ, СЛАВЯНОФИЛЬСТВО — одно из направлений русской общественной мысли XIX в., сформировавшееся под влиянием философско-исторической теории национальной самобытности и панславистских симпатий как протест против заимствований с Запада. С. декларировали путь исторического развития России, отличный от западноевропейского, и усматривали ее самобытность в крестьянской общине, в Православии как единственно истинном исповедании христианства. Выступали за отмену крепостного права, смертной казни, за свободу печати и т. п. Главные представители: И. С. и К. С. Аксаковы, И. В. и П. В. Киреевские, А. И. Кошелев, Ю. Ф. Самарин, А. С. Хомяков, В. А. Черкасский и др. Оппонентов славянофилов называли «западниками». В процессе подготовки крестьянской реформы 1861 г. многие славянофилы сблизились с западниками на почве либерализма. Некоторые идеи славянофилов получили развитие в идеологии почвенничества (Н. Н. Страхов), панславизма (Н. Я. Данилевский), а также «охранительного» направления русской общественной мысли. Противостояние С. и Западничества нельзя понимать буквально и упрощенно, да и сами эти понятия нечеткие. Славянофилы не отрицали достижений западноевро-

пейской культуры, высоко ценили внешнюю обустроенность западной жизни, с глубоким уважением относились к западноевропейской науке. Для Хомякова, например, Европа — «страна святых чудес». Само С. возникло под влиянием западноевропейской философии.

СМУТА, СМУТНОЕ ВРЕМЯ — период от смерти царя Иоанна Грозного (1584) до вцарения на престоле Михаила Федоровича (1613), время междоусобицы и русско-польской войны 1605—1612 гг., когда русский престол занимали самозванцы.

СОБОРНАЯ ЦЕРКОВЬ, СОБОРНОСТЬ (от греч. *καθολικός* — «всеобщий, всецелый»). Словом «соборная» в Никео-Константинопольском Символе веры переведено греческое слово «кафолическая», обозначающее одно из четырех свойств Церкви. Термин «кафолическая церковь» впервые встречается у Игнатия Антиохийского. Славянские церкви заменили его выражением «соборная церковь». Если это перевод, — говорит проф. протоиерей Н. Афанасьев, — то он крайне неудачный, так как совершенно не выражает его содержания. Если это является сознательной заменой одного термина другим, что, впрочем, мало вероятно, то значит ли это, что славянские Церкви отказываются от термина «кафолическая церковь»?» (Кафолическая церковь в сб. Православная мысль, вып. XI // Труды Православного Богословского Института. Париж: YMCA-PRESS, 1957). На неправильном переводе строится, начиная с Хомякова, целая богословская система. Сегодня термины «соборная церковь» и «соборность» как в светской, так и в церковной публицистике употребляются в значении, не имеющем никакого отношения к термину «кафолическая церковь». Оно может обозначать: коллективность, демократичность, способность достигать согласия, общность и пр. Как богословское понятие «соборность» является специфически русским философским понятием; которое впервые употребил А. С. Хомяков (по его замечанию, «одно это слово соединяет в себе целое исповедание веры» (О значении слов «кафолический» и «соборный» // Сочинения богословские. СПб., 1995. С. 279), и которое затем разрабатывали И. В. Киреевский, Ю. Ф. Самарин, С. Н. Трубецкой и др. См. также: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. I—II (по предметному указателю). Согласно учению Хомякова принципом строения Церкви должна быть соборность, под которой разумеется единство многих лиц на основе общей любви их к Богу, к Богочеловеку Иисусу Христу и к правде Божией. Любовь свободно объединяет верующих людей в Церкви как Тело Христа. Хомяков признает, что принцип соборности не осуществлен в православии во всей полноте, что высшее духовенство нередко бывает склонно к деспотизму, однако такое явление понятно в условиях земной грешной жизни и хорошо уже то, что принцип любви, а следовательно и свободы, провозглашен в Православии. Понятие соборности, выработанное Хомяковым, так ценно и своеобразно, что перевод его на другие языки невозможен и слово «соборность» уже принято в немецкой и англо-американской литературе. Содружество (*fellowship*) англиканских и православных христи-

ан, существующее в некоторых городах Великобритании и Соединенных Штатов Америки, издает журнал под названием «Sobornost». «Душа православия есть соборность». «Церковь *собирает*, включает в себя все народы и простирается на всю вселенную, и в этом смысле соборность означает и вселенскость...» (*Булгаков С. Н.* Православие. Очерки учения православной церкви. М., 1991. С. 145, 156). «Кафоличность Церкви яснее всего указывается, и притом во всем ее объеме, в словах Иисуса Христа: “Где двое или трое собраны во Имя Мое, там Я посреди них” (Мф. 18, 10). Тут не указано, ни к какой национальности, ни к какой эпохе, ни к какой стране, ни к какому общественному и прочим нарочитым состояниям должны принадлежать собирающиеся. Нужно одно только, чтобы они собрались во имя Христово. Этого достаточно, и Он, как сказал, будет среди них» (*Флоренский П.* Понятие Церкви в Священном Писании // Богословские труды. М., 1974. Сб. 12. С. 128—129). «Церковь соборною называется потому, что находится во всей вселенной от концов земли до концов ея, что повсеместно и в полноте преподает все то учение, которое должны знать люди, учение о вещах видимых и невидимых, небесных и земных, что весь род человеческий приводит к истинной вере, начальников и подчиненных, ученых и простых людей, и что повсеместно врачует и исцеляет все роды грехов, душою и телом соделываемых, имеет в себе всякий вид совершенства, являющегося в делах, словах и во всех духовных дарованиях» (*Св. Кирилл Иерусалимский.* Огласит. поучения. XVIII. П. 23. С. 424—425).

СОДОМ И ГОМОРРА — города, жители которых погрязли в распутстве и за это были испепелены огнем, посланным с неба (Быт. 13, 13; 19, 24—28). В последующей библейской традиции — символ крайней степени греховности, навлекающей на себя божественный гнев.

СОТЕРИОЛОГИЯ (от греч. σωτηρια — «спасение») — раздел христианского догматического богословия, посвященный учению о спасении мира через Воплощение, смерть и Воскресение Христа.

СОФИИ СВ. ХРАМ — построен в Константинополе в 532—537 гг. Анфимием из Тралл и Исидором из Милета. После взятия города турками (1453) был превращен в мечеть Айя-София; к нему были пристроены четыре минарета, уничтожена христианская символика. Славянофильски ориентированные мыслители России связывали представления об исторической миссии России с освобождением Константинополя (Царьграда) от мусульманского владычества и с возвращением ему статуса центра православия.

СОФИОЛОГИЯ — учение о Софии-Премудрости (Σοφία) Божией в русской религиозной философии, определяющее характер взаимоотношений Бога и мира, восходящее к Библейской книге Притчей Соломоновых. Учение о Софии было популярно в религиозно-философских и поэтических кругах начала XX века. Учение *Вл. Соловьева* о Софии —

Вечной Женственности («София есть идеальное человечество»), а также его стихи оказали большое влияние на поэтов-символистов: А. Блока и А. Белого. Многими в этих кругах София понималась как творческий замысел Божий о мире, который есть и его цель, достигаемая через обожение мира. Знакомство с С. должно включать знакомство с работами *Е. Н. и С. Н. Трубецких*, с 10-м письмом книги свящ. *П. Флоренского* «Столп и утверждение Истины» (1914). С. занимает центральное место в творчестве прот. С. Булгакова. Ее начало в книге «Философия хозяйства» (1912). Несмотря на осуждение Софиологии В. Н. Лосским, архиеп. Серафимом (Соболевым) и некоторыми другими авторами, следует признать, что тема эта до сих пор глубоко не изучалась, а многие резкие возражения обусловлены тем, что к несхоластическому богословию применяются схоластические мерки. Часто критикуемые места в религиозно-философских текстах являются богословской и мистической поэзией, а не догматическими нововведениями.

СОФИСТЫ (греч. σοφισται — «учителя мудрости») — представители духовно-воспитательного течения в античной Греции V и IV вв. до н. э., профессиональные учителя философии и красноречия 2-й пол. V — 1-й пол. IV вв. до н. э. (Протагор, Горгий, Гиппий, Продик, Антифонт, Критий и др.), обучавшие риторическим и философским навыкам. Для софистики характерны: переориентация философского исследования с природы на человека, общество, этику и теорию познания, а также плюрализм, приводящий к релятивистским тенденциям. Вследствие этого слово «софистика» часто употребляется в нарицательном смысле, для обозначения бессмысленного процесса философствования, стремящегося к запутыванию оппонента. Критика софистов имеет место у Сократа и Платона. С. называли также профессиональных ораторов II—V вв. по Р. Х., культивировавших классические образцы древнегреческой риторики.

«СОЮЗ ОСВОБОЖДЕНИЯ» — нелегальная религиозно-политическая организация, объединявшая радикально настроенных молодых людей (В. Ф. Эрн, В. П. Свенцицкий, П. А. Флоренский, А. В. Ельчанинов и др.). Просуществовала с февраля 1905 по 1907 г. Идеино-теоретические установки «братства» были близки к «христианскому социализму» С. Н. Булгакова. В первой серии «Религиозно-общественной библиотеки» (№ 2) была опубликована брошюра В. П. Свенцицкого ««Христианское братство борьбы» и его программа» (М., 1906; издание конфисковано).

СПЕКУЛЯТИВНЫЙ (от лат. *speculatio* — «созерцание, наблюдение») — так называют образ мышления, основанный на получении знания при помощи рефлексии, без обращения к практике.

СТАРОКАТОЛИКИ, СТАРОКАТОЛИЧЕСТВО — конфессия, образовавшаяся в результате неприятия группой католических профессоров-богословов решений Первого Ватиканского собора в 1870 г. (в частности,

догмата о примате и непогрешимости Римского епископа). Старокатолические общины наиболее распространены в Германии, Швейцарии, Польше, США. С самого начала старокатолики стремились восстановить дух древней христианской церкви и войти в общение с другими церквами. В 1892 г. на люцернском конгрессе было решено вступить в официальные отношения с Русской Православной Церковью. Успешно прошли встречи, собеседования, но до сих пор отношения не установлены. Перспективы единения призрачны, поскольку старокатоличество, как и англиканство, с которым у них уже давно есть соглашение о взаимном причащении, приняло женское священство. В Швейцарии С. именуются христокатоликами.

СТАРООБРЯДЧЕСТВО (СТАРОВЕРСТВО) — следование церковной старине в области, касающейся не существа веры, но внешней церковной жизни, церковных обычаев. Общее обозначение всех толков и общин, не признавших реформы Патриарха *Никона*, который в 1654 г. созвал собор, принявший решение приступить к исправлению богослужебных книг. Исправленные книги патриарх повелел разослать по всем Церквам, а старые отобрать и сжечь. Среди прочего было осуждено двуперстное крестное знамение. Действия Никона вызывали сопротивление как со стороны лиц, не сочувствовавших исправлению богослужебных книг, так и со стороны прежних справщиков, ученость которых подверглась сомнению. Патриарх жестоко пользовался с недовольными, среди которых признанным авторитетом пользовался протопоп Аввакум († 1681), участвовавший в «книжном исправлении» при патриархе Иосифе († 1652). В 1653 г. протопоп Аввакум был заточен в тюрьму, затем сослан в Тобольск, а впоследствии перемещен в Даурию и Мезень. Поначалу патриарх Никон пользовался непререкаемым авторитетом в глазах царя Алексея Михайловича. Но со временем независимость властолюбивого патриарха в церковных вопросах и его влияние на государственные дела стали раздражать царя. В 1658 г., после размолвки с царем, патриарх Никон сам снял патриарший куколь и оставил патриаршество.

Собор 1666 г., в котором принимали участие патриархи Александрийский Паисий и Антиохийский Макарий, осудил патриарха Никона за гордыню и непочтение к государевой власти. На соборе патриарх Никон был низложен и сослан простым монахом в Ферапонтов, а в 1676 г. — в Кирилло-Белозерский монастырь. Доставленный на собор протопоп Аввакум не поддавался увещаниям и не раскаялся, за что был расстрижен, предан проклятию и сослан в Пустозерск, где его сожгли в 1681 г. Собор 1667 г. утвердил постановления прежних соборов о церковных обрядах и исправлении богослужебных книг и проклял всех, кто противился этим решениям.

Сторонники старых книг и обрядов — старообрядцы — ощущали себя хранителями древнего благочестия, древних икон и враждебно относились ко всем новшествам. Они упорно не принимали реформ, навязанных патриархом Никоном при поддержке светской власти. За старую веру стояли многие бояре и члены царской семьи, а непокорный Соло-

вещкий монастырь был взят московским войском в 1676 г. лишь после семилетней осады. Проблеме возникшего раскола посвящен «Увет духовный», изданный в 1682 г. для чтения во всех храмах. Светская власть ответила на упорство раскольников суровым указом 1685 г., но казни старообрядцев, изъятие старых книг и уничтожение древних икон лишь озлобили раскольников. Большинство раскольников было убеждено, что с началом исправления богослужебных книг наступило царство антихриста. В ожидании конца света некоторые из них решились уйти от мирских соблазнов и покончили жизнь самосожжением, считая самоубийство за веру равным мученичеству. Уже до начала 1690-х гг. сожгло себя около 20 000 человек. Самосожжения, а также самоутопления и самопогребения имели место на протяжении всего XVIII в. и встречались даже в XIX в.

Вера в пришествие антихриста разделила старообрядцев на два основных направления: поповцев и беспоповцев. Если антихрист уже царствует на земле, то православие утрачено; следовательно, нет больше истинной Церкви, таинств и священства и для общения с Богом достаточно молитвы. Таков был вывод беспоповцев.

Другая, более умеренная, часть старообрядцев не делала столь крайних выводов и признавала необходимость таинств и священства. Для этой группы со временем встал вопрос об организации самостоятельной Церкви. В 1800 г. часть поповцев соединилась с Русской Православной Церковью с правом сохранения древних обрядов и старых богослужебных книг. Так в Русской Православной Церкви возникли единоверческие общины. В 1846 г. другая часть поповцев поставила своего первого епископа в Белой Кринице, Австро-Венгрия. Так возникла Старообрядческая Церковь Белокриницкого (Австрийского) согласия. Третья группа поповцев, за неимением собственного духовенства, принимала в свои общины беглых православных попов (отсюда ее название: «беглопоповцы»). Лишь в 1923 г. она получила свою иерархию и стала называться Старообрядческой Церковью Древлеправославных Христиан.

Первоначально главным центром распространения беспоповщины была Выгорецкая обитель в северном русском Поморье (отсюда название: Поморский толк). От Поморского толка отделился Федосеевский толк. В 1730-х гг. Филипп из Выгорецкой обители основал собственный, Филипповский, толк, поскольку был против молитв за Царя. В начале XIX в. федосеевцы допустили вступление в брак, и появилась аристовщина, не согласившаяся с этим решением. В конце XVIII в. возникла секта странников, или бегунов, из которой в начале XX в. выделился Скрытнический толк. Еще раньше возникла «нетовщина», или Спасово согласие; по мнению нетовцев, один лишь Спас знает, как можно спастись, поэтому следует уповать на Его милость и молиться. В конце XVIII—начале XIX вв. возник целый ряд мелких беспоповских сект: рябиновцы, признававшие лишь крест, сделанный из рябины; дырники, устраивавшие в своих домах отверстия на восток, в которые они молятся; Часовенное согласие, последователи которого молились в кладбищенских часовнях; самокрещенцы и др.

В настоящее время в России существуют:

1. Старообрядческая Церковь Белокриницкого (Австрийского) Соглашения с центром в Москве. Церковь возглавляет митрополит Московский и всея Руси. 500 000 верующих рассеяны в Московской, Брянской областях, на юго-западе Украины, в Молдавии, Поволжье, Сибири и на Северном Кавказе. Имеется около 150 общин в 5 епархиях.

2. Старообрядческая Церковь Древлеправославных Христиан с центром в Новозыбкове Брянской области. Церковь возглавляет архиепископ Новозыбковский, Московский и всея Руси. 300 000 верующих рассеяны в Брянской, Московской и Курской областях, в Поволжье и на Северном Кавказе. Имеется около 120 общин в 5 епархиях.

3. Беспоповцы различных толков (Поморского, Федосеевского, Филипповского, Спасовского и некоторых других мелких толков) рассеяны в Московской, Владимирской, С.-Петербургской областях, в Поволжье, на Урале и в Сибири. В Москве существует Российский Совет Древлеапостольской Поморской Церкви.

СТИГМАТЫ (от греч. *στίγμα* — клеймо) — раны, появившиеся на теле св. Франциска Ассизского в тех местах, в которых Христос был пригвожден к кресту. Это произошло за два года до смерти св. Франциска (1224). Впервые об этом рассказывается в житии св. Франциска. Подобный духовно-мистический опыт известен и у других западных святых.

СТИХИРА (греч. *στιχηριον* — «многостишие») — песнопения, составленные в честь праздника или святого, состоящие из ряда стихов, написанных одним размером.

«СТОГЛАВ» — сборник, состоящий из 100 глав, в котором содержатся Постановления поместного Собора Русской Православной Церкви 1551 г., созванного в целях упорядочения разных сторон государственной и церковной жизни. Собор был открыт царем Иваном IV (Грозным), который предложил Собору около 70 вопросов. Ответы на них и составляют содержание «Стоглава». Среди основных тем Собора — улучшение различных сторон мирского быта (меры против брадобрития, волшебства, скоморошества, языческих народных увеселений и т. д.).

СХИЗМА (греч. *σχίσμα* — раскол) — в Н. З. это слово обозначает различные церковные разделения и распри. Позднее *схизмой* стало называться лишь такое разделение в лоне церкви, которое не касается догматов; этим *схизма* отличается от ереси. Слова: «схизматики» и «раскольники» — звучат обидно для обвиняемых, но факт признания раскола принципиален. Расколы для Церкви опаснее, чем внешние преследования.

СХОЛАСТИКА — средневековая (IX—XV вв.) философия, которая была религиозной и подчиненной богословию (*ancilla theologiae* — служанка богословия). Для С. характерна систематизация знания и фор-

мально-логический метод. Наиболее яркий представитель — св. *Фома Аквинский*.

В обиходе С. называют бесплодные, чисто формальные исследования и дискуссии, которые не затрагивают существа дела. В богословии это так называемое «школьное богословие», для которого типично зазубривание ответов на догматические вопросы без глубокого богословского анализа, упрощение и схематичность в догматике. Влияние схоластического богословия в его упрощенной, школьной, форме на православное богословие в России до сих пор прослеживается в ряде учебных материалов в духовных школах.

ТАИНСТВО (греч. μυστήριον — «тайна») — богослужение, в котором верующим в ходе видимого священнодействия сообщается невидимая благодать Божия. Таинства установлены Самим Иисусом Христом. В Православной Церкви признается семь таинств: крещение, миропомазание, причащение, покаяние, священство, брак и елеосвящение.

ТВАРЬ (др.-рус. тварь — «создание, творение») — 1) вся совокупность тварного мира, все, созданное Творцом; 2) человеческий род или просто человек.

ТЕИЗМ (от греч. Θεός — «бог») — религиозное мировоззрение, исходящее из понимания абсолюта как бесконечной Божественной личности, трансцендентной миру, свободно творящей мир.

ТЕОДИЦЕЯ (*оправдание Бога*) — термин и название трактата *Г. В. Лейбница*. «Теодицея» означает учение, оправдывающее Бога за наличие зла в мире. Зло, согласно бл. *Августину*, познается не само по себе, а как лишенность блага; вслед за ним и *Лейбниц* считает, что «Бог допустил зло для извлечения блага» (*Лейбниц Г. В. Сочинения*. М., 1989. Т. 4. С. 403). Православное понимание теодицеи см. в кн. свящ. Павла Флоренского «Столп и утверждение Истины» (М.: Путь, 1914), второе название книги — «Опыт православной теодицеи в 12 письмах».

ТЕОЗИС — см. *Обожение*.

ТЕОКРАТИЯ (греч. «бог» и «власть, господство», букв. господство Бога) — государственное устройство, при котором верховным правителем государства предполагается сам Бог, осуществляющий Свою волю через посредство избранных для этого лиц. Особое развитие теократический принцип получил в средние века в Западной церкви. Можно видеть сущность теократии в идее христианского универсализма, т. е. в коренном для христианства стремлении всю жизнь одушевить и осветить светом Христовым, все и всех привести ко Христу. Однако здесь ничего не говорится о путях христианизации, между тем для теократии существенно использование эмпирической власти.

ТЕОПАСХИЗМ, ТЕОПАСХИТСКИЕ ВЫРАЖЕНИЯ, ТЕОПАСХИТЫ (от греч. «Бог» и «страдать») — сторонники убеждения, что в силу единства двух природ во Христе можно говорить о том, что Бог пострадал на Кресте. Теопасхитский спор в Константинополе возник из-за монахов, прибывших из Скифии и обвинявших в неправославии своих епископов. В противовес добавлению к Трисвятому (монофизиты понимали его как христологический гимн), введенному сирийскими монофизитами: «Распный за ны», эти монахи ввели другую формулу — «Один из Троицы плотью пострадал» (*unum de Trinitate crucifixum esse*), и требовали присоединения этой формулы к Халкидонскому вероопределению. В Константинополе нашлись лица, им сочувствовавшие, таков был знаменитый полководец Виталиан. Но папские легаты стали на сторону несогласных с ними, и тогда монахи написали папе Гормизде, а потом и сами отправились к нему. Видя колебания папы, скифские монахи обратились к африканским епископам, сосланным в Сардинию, и нашли у них поддержку. В 533 г. Юстиниан I издал эдикт, узаконивший формулу скифских монахов. В ответ папа Иоанн II прислал в 534 г. послание с признанием формулы. Первоначальное отрицательное отношение папы к формуле скифских монахов, между которыми самыми замечательными были Леонтий Византийский (485—543 г.) и Иоанн Максенций, можно объяснить тем, что они стремились истолковать Халкидонский Собор в смысле Кирилла.

ТЕОСОФИЧЕСКАЯ СИСТЕМА, ТЕОСОФИЯ (от греч. Θεός — «бог» и σοφία — «мудрость») — 1) Первоначально под Т. понималось богословие. Позднее под Т. стали понимать такое богопознание, которое опирается на непосредственное мистическое восприятие, а не основывается на божественном откровении. В этом смысле к теософам относили неоплатоников и гностиков. Из позднейших мистиков это: Яков Беме, Парацельс, Сен-Мартен и др. В. С. Соловьев понимал под Т. «цельное знание» как высший синтез рационального и эмпирического знания с мистическим.

2) В более узком и специфическом смысле Т. — мистическая доктрина Е. П. Блаватской и ее последователей, которая представляет собой соединение мистики индуизма, буддизма и др. восточных учений с элементами оккультизма и отчасти неортодоксального христианства.

ТЕОФАНИЯ (греч. θεοφάνεια — Богоявление) — явление Бога в ином Себе, в «тварном субстрате». Идея о том, что весь тварный мир, а также и любое его отдельное явление есть теофания, принадлежит к разряду концепций христианского платонизма. Эта идея развивалась у *Псевдо-Дионисия Ареопагита*, и вместе с другими его концепциями была скорректирована преп. *Максимом Исповедником* в духе и направлении ортодоксального церковно-патристического миропонимания. Позднее эту идею использовали в своей философии Эриугена и Николай Кузанский (см. «О Богосыновстве» Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 309); эту концепцию использует в своих философских работах и Л. П. Карсавин.

ТЕРАПЕВТЫ — в греко-римском Египте иудейская религиозно-аскетическая секта, близкая к ессеям. Члены секты осуждали рабство, отвергали частную собственность, брак, проповедовали равенство и бедность. Единственный источник сведений о терапевтах — трактат Филона Александрийского «О созерцательной жизни».

ТЕУРГИЯ (букв.: «богодействие») — по определению Н. А. Бердяева, это «богодействие, богочеловеческое творчество» (*Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 457*). О теургии много писали *Вл. Соловьев* и теоретики символизма: *А. Белый* и *Вяч. Иванов*, а также *С. Н. Булгаков*.

ТЛЕНИЕ — разрушение материальной и духовной природы человека, крайним выражением которого является смерть. В христианской традиции причиной тления называется «разделение с Богом» (*преп. Максим Исповедник*).

ТОРЖЕСТВО ПРАВОСЛАВИЯ — см. также *Неделя Православия*.

Первое воскресенье Великого поста называется в православном церковном календаре «неделя Торжества Православия». В этот день вспоминается окончательная победа Православия над иконоборчеством в 843 г. (в тот год оно выпало на первое воскресенье поста). Поньше в кафедральных соборах совершается особый чин Торжества Православия, последование которого изложено в Синодике в Неделю Православия. См.: *Успенский Ф.* Синодик в Неделю Православия. Сводный текст с приложениями. Одесса, 1893.

ТРЕТИЙ РИМ — см. *Москва — Третий Рим*.

ТРИАДОЛОГИЯ — учение о Святой Троице, раздел догматического богословия, в котором излагается учение о Святой Троице.

ТРИДЕНТСКИЙ СОБОР (собор в Тренто, Италия, 1545—1563) был созван для борьбы с Реформацией и для укрепления позиций Католичества. Собор догматизировал учения о первородном грехе, чистилище и приоритете папской власти перед авторитетом Вселенского Собора; в его решениях были кратко перечислены и преданы анафеме главные положения протестантизма.

«ТРИ РАЗГОВОРА О ВОЙНЕ, ПРОГРЕССЕ И КОНЦЕ ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ» — последняя книга *Вл. Соловьева*, ознаменовавшая его отказ от идеи теократии.

УНИАТСКИЕ ЦЕРКВИ (от лат. unio — «единение») — Восточные Православные церкви, перешедшие под юрисдикцию Рима при сохранении восточного обряда и языка богослужения.

УНИЯ (от лат. unio — «единение»), акт признания единства двух или нескольких церквей, религиозных общин. В истории известно множество фактов заключения уний, не только между Римско-католической Церковью и различными Восточными Церквями (с сирийцами, армянами, маронитами и др.), но и между различными протестантскими общинами, например, между лютеранами и реформатами в Германии. В русском православном контексте это слово употребляется, как правило, для обозначения формального заключения единства на основании определенного соглашения, являвшегося по существу подчинением православных Риму. Если единство не осознано церковным народом, то дипломатические договоренности иерархов не служат делу единства. На Ферраро-Флорентийском Соборе (1438—1439), созванном для решения вопроса о соединении церквей, уния Константинополя с Римом была заключена, но после того, как делегаты собора возвратились домой, церковным народом и государственной властью уния была отвергнута. В 1595 г. собор Киевской митрополии, опасаясь распространившегося в Польше кальвинизма, предложил Риму заключить унию по Флорентийской модели, надеясь на равноправие. Однако папа Климент VIII (1592—1605) предложил свои условия, не допускавшие автономии и сводившиеся по существу к подчинению. Собор 1596 г. в Бресте Литовском принял эти условия, но оппозиционный собор отверг такую унию. Имели место также другие унии: Смоленская (1625), Ужгородская (1646), Перемышльская (1691), Львовская (1700), Луцкая (1702) и др. В ситуации православно-католической унии в Польше, на Украине, в Белоруссии и др. регионах это было практически юрисдикционное переподчинение приходов и епархий Риму с допущением славянского языка, восточного обряда, женатого духовенства (не везде). Имела место и определенная латинизация (придат папы, *Filioque* и пр.).

Проблема «унии» чрезвычайно болезненная для Православной Церкви и ее разрешение требует не столько дипломатических усилий, сколько возрождения подлинной религиозной жизни, в которой не останется места амбициям, претензиям на первенство и националистическим комплексам. Стремление к заповеданному Спасителем единству предполагает преодоление негативных последствий уний, терпеливого и неуклонного следования к равноправному единству, сотрудничества в деле общей христианской миссии перед лицом глобализации, секуляризации, наплыва псевдорелигий и прочих вызовов современности.

«УЧЕНИЕ 12 АПОСТОЛОВ» — см. *Дидахи*.

ФАВОР — гора, на которой произошло преображение Господне: Иисус предстал Петру, Иоанну и Иакову в белых, блистающих одеждах, беседующим с Моисеем и Илией (Лк. 9, 28—36).

ФАВОРСКИЙ СВЕТ — свет, которым просияло лицо Иисуса Христа при Его Преображении. Рассказ об этом содержится у Евангелистов (Мф.

17:1; Мк. 9:2; Лк. 9:28), причем ни один из них не называет гору, на которой это произошло, Фаворской, так что указание на нее есть не что иное, как возникшее впоследствии церковное предание. Спор о «Фаворском свете» заключался в следующем: исихасты (букв.: пребывающие в покое — предстатели мистического движения в среде греч. монашества XIV в. на Афоне): Григорий Синаит, Григорий Палама, Николай Кавасила, патриарх Филофей и др. — считали, что *Фаворский свет* есть таинственное проявление божественной славы. Их противники: Варлаам Калабрийский, Никифор Григора, Акиндин и др. — признавали Фаворский свет созданным для просвещения апостолов и бесследно исчезнувшим, вещественным и тленным и отрицали возможность созерцания Божества с помощью внешних чувств. Православной в этом длительном споре в конце концов была признана позиция исихастов. Пять соборов XIV в. осудили Варлаама и признали учение св. Григория Паламы (см. *Исихастские споры*).

ФАНАРИОТЫ — обитатели греческого христианского квартала в Стамбуле; в более узком смысле — сторонники взглядов Константинопольской Церкви и Патриархии.

ФАРИСЕИ. Происхождение слова не совсем ясно. Некоторые полагают, что оно означает «отделившиеся», т. е. лица, которые, вследствие строгого исполнения законов о ритуальной чистоте, стремились избегать соприкосновения со всем тем (вещами и людьми), что могло нарушать чистоту. Но последнее не есть наиболее характерное для Ф.; ессеи в еще большей степени изолировались от людей. По другой версии слово «Ф.» произошло от глагола «pharesch» — «объяснять», «толковать». Ф. действительно были толкователями закона, однако слабым местом в этой версии является несоответствие грамматической формы слова правилам еврейского языка.

Фарисеи — название одной из трех древнееврейских сект, возникших в эпоху расцвета Маккавеев (ок. 150 лет до Р. Хр.); зародыш фарисейских учений должен быть отнесен ко времени Ездры. Ф. заложили основание талмудическому еврейству. В догматическом отношении Ф., по словам Иосифа Флавия, «все совершающееся ставят в зависимость от Бога и судьбы и учат, что, хотя человеку предоставлена свобода выбора между честными и бесчестными поступками, но в этом участвует также предопределение судьбы». В этом отношении Ф. занимали середину между ессеями, которые все приписывали предопределению, и саддукеями, которые признавали абсолютную свободу воли и утверждали, что судьба человека находится всецело в его собственных руках. Из талмудической литературы известно, что Ф. удалось почти совершенно отменить смертную казнь, сплошь и рядом налагаемую Моисеевым законом; это было достигнуто отчасти посредством разных фикций, введенных ими в толкование Моисеева закона, отчасти предоставлением весьма широких прав защите, в ущерб обвинению. «Ф. верят в бессмертие души; за гробом людей ожидает суд и награда за добродетель или возмездие за пре-

ступность при жизни; грешники подвергаются вечному заточению, а добродетельные имеют возможность вновь воскреснуть». Флавий характеризует Ф. как «искуснейших толкователей закона», прибавляя, что «Ф. передали народу, на основании древнего предания, множество положений, которые не входят в состав Моисеева законодательства, между тем как секта саддукеев совершенно отвергает все эти наслоения, признавая обязательность одного писаного закона». Относительно образа жизни Ф. Флавий отмечает, что «они ведут строгую жизнь и отказываются от всяких удовольствий. Они следуют лишь тому, что разум признает за благо. Они почитают старших и не позволяют себе противоречить их постановлениям. Они пользуются таким влиянием на народ, что все богослужебные обязанности совершаются по их начертаниям».

За несколько лет до окончательного падения Иерусалима из среды Ф. выделились две политических партии: миролюбивые гиллелиты проповедовали мир с Римом во что бы то не стало, шамаиты же образовали партию зилотов (ревнителей), которые были душой восстания народа против римлян и довели Иудею до полного разгрома (70 г. по Р. Хр.). В то самое время, когда еврейский народ лишался своего политического центра, одному Ф. из школы Гиллеля (Раби Иоханану бен-Закай) удалось создать духовный центр, в виде богословской школы в Ямне, где было положено основание талмудическому еврейству.

Поскольку своим чрезмерным исполнением человеческих преданий Ф. поступали вопреки закону Божию, за что были обличаемы Иисусом Христом (Мф. 23), слово «фарисей» употребляется сегодня в значении «лицемер, ханжа, человек, притворяющийся добродетельным, демагог благочестия».

ФЕРРАРО-ФЛОРЕНТИЙСКИЙ СОБОР (1438—1439) — собор представителей Восточных Патриархатов и Римской Церкви, созванный по инициативе византийского императора Иоанна VI Палеолога и папы Евгения IV для решения вопроса о соединении церквей, так называемой унии. Открылся в Ферраре. Главным предметом обсуждения стал вопрос о признании греческой церковью *Filioque* (выражения «и от Сына», означающего исхождение Св. Духа не только от Отца, но и от Сына), внесенного в Символ веры в VII в. в Испании, принятого затем Карлом Великим, под его влиянием введенным в церковное употребление Римской церкви и ставшего одним из основных вероисповедных различий православия и католичества. На этом соборе была заключена уния Восточных Церквей с Римской, которая впоследствии, по возвращении делегатов домой, была отвергнута народом и правителями их стран.

ФЕТИШИЗМ (от франц. *fetich* — идол, талисман) — поклонение фетишам, культ неодушевленных предметов — фетишей, наделенных, по представлениям верующих, сверхъестественными свойствами. Был распространен у всех первобытных народов. Сохранившиеся черты: вера в амулеты, обереги, талисманы.

ФИЛЕТИЗМ — определение филетической ереси дает свящ. Павел *Флоренский* в работе «Понятие Церкви в Священном Писании» (Богословские труды. М., 1974. Сб. 12. С. 128—129). «Весьма понятно, что непризнание кафолического характера Церкви Христовой ведет за собою тяжкое искажение самого понятия о Церкви и создает особую филетическую ересь, желающую национальным и прочим человеческим отличиям дать место не служебное, а главенствующее, вводящую в сферу Божественного человеческого как таковое и своим экскоммуникативным расширением ко всем инородным элементам Церкви вносящую в нее племенные деления и распри. Византизм, русизм, болгаризм, грузинизм и проч. — все эти направления церковной жизни или, лучше сказать, эти болезни, которыми “врата адавы” пытаются поколебать кафоличность Церкви, конечно, не поколеблют и не одолеют ее твердыни, ибо «твердое основание Божие стоит, имея печать сию: “познал Господь Своих” и: да “отступит от неправды всякий, исповедующий имя Господа” (2 Тим. 2, 19.)». Но несомненно, что доселе слишком мало сознается нелепость и еретичность словосочетаний вроде «византийская церковность» и проч.

ФИЛИОКВЕ (лат. *Filioque* — «и от Сына») — добавление слов «и от Сына» в латинский текст *Никео-Константинопольского Символа Веры* после слова «Отца» во фразе «в Духа Святаго Господа животворящего иже от Отца исходящего». С конца IV и начала V вв. некоторые учителя западной церкви начали иначе выражаться о личном свойстве Св. Духа, говоря, что Он исходит вечно не только от Отца, но «и от Сына». Возникновению и развитию филиоквистического учения, по мнению западных ученых, особенно много содействовал своими сочинениями бл. Августин. Мнение об исхождении Св. Духа «и от Сына» высказывалось некоторыми богословами западной церкви и в последующее время. Этой прибавкой частное богословское мнение было поставлено испанскими епископами рядом с догматическим учением, выраженным на первых двух вселенских соборах, и возведено ими в пределах Испании на степень догмата. Новое учение о личном свойстве Св. Духа сделалось известным греческой церкви и вызвало на Востоке недоумение и нарекания, побудившие преп. Максима Исповедника к разъяснениям этого факта в его послании к кипрскому пресвитеру Марину. В VIII в. вопрос об исхождении Св. Духа сделался на Западе предметом споров, и многие, не различая временного посланничества в мир и вечною исхождением Св. Духа, стали утверждать, что Св. Дух равно исходит от Отца и Сына предвечно. Разъяснения преп. Максима, по толкованию писателя IX в. Анастасия Библиотекаря, состояли в том, что под исхождением Св. Духа от Сына латиняне разумеют послание (*missio*) Св. Духа Сыном.

Принято считать, что это учение впервые было сформулировано на соборе в Толедо в 589 г.; есть также мнение, что в документах собора позднее была допущена интерполяция. Впервые формула появляется на соборе в Брага (675). Затем она была принята в Галлии по инициативе императора Карла Великого, в виде *Filioque* включена в латинский текст

Никео-Константинопольского символа в IX в., через придворную капеллу в Ахене попала в монастырь на Елеонской горе и вызвала смущение в Иерусалиме. На Западе новое учение не сразу получило полные права гражданства и признавалось далеко не всеми. Знаменитый Алкуин (ум. 804) писал к лионским братьям, чтобы они избежали испанского нововведения и не позволяли себе ни малейшего прибавления к символу веры, а патриарх аквилейский Павлин в 791 г. даже созвал поместный собор, на котором осудил всякое подобное прибавление. Но голоса этих ревнителей истины не были услышаны. В 809 г. император Карл Великий созвал в Ахене собор для рассуждения по вопросу о *Filioque* под своим личным председательством. На этом соборе под влиянием Карла имели перевес сторонники *Filioque*, и постановлено было утвердить для постоянного употребления символ веры с этой прибавкой. От лица императора и собора отправлено было посольство в Рим к папе Льву III просить его, чтобы он утвердил новый догмат. Послы постарались убедить папу, что учение, на которое они просят у него согласия, есть учение истинное и древнее. Но папа Лев III не дал своего согласия на внесение *Filioque* в символ веры. Чтобы охранить символ веры от всякой порчи на будущее время, он приказал начертать Никео-Цареградский символ на двух серебряных досках, на одной по-гречески, на другой по-латыни, и повесить эти доски в храме св. Петра с надписью: «Я, Лев, поставил это по любви к православной вере и для охранения ее» («Догматическое богословие» митроп. Макария. Изд. 4. С. 258, 259).

В 1031 г. вставка была принята Римской Церковью. Она закрепилась и в латинском тексте псевдо-Афанасиевского символа. Ф. было важнейшим догматическим разногласием между Востоком и Западом вплоть до появления в XIX в. новых догматов в Католичестве, ставших дополнительными пунктами разногласий в догматическом споре Православия и Римо-католичества. В настоящее время Римо-Католическая Церковь благословляет опускать *Filioque*, в случае произнесения Символа веры совместно с православными. См. также: *Болотов В. В.* К вопросу о *Filioque*.

ХАЛКИДОНСКИЙ СОБОР — IV Вселенский собор в Халкидоне в 451 г. Собор развил решения предыдущих вселенских соборов (в частности Ефесского, 431), провозгласил учение о Богочеловеке — халкидонский догмат.

ХАЛКИДОНСКИЙ ДОГМАТ — определение Халкидонского собора об исповедовании «одного и того же Христа, Сына, Господа едиnorodного в двух естествах, неслитно, неизменно нераздельно, неразлучно познаваемого, так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лицо, в одну ипостась, — не в два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына, Единородного, Бога Слова, Господа Иисуса Христа» (*Лебедев А. П.* Вселенские соборы IV и V вв. 2-е изд. СПб.,

1896. С. 266—267). Таким вероопределением осуждалось как *несториканство*, так и *монофизитство*.

ХАРИЗМА (от греч. *χαρις* — преимущество, дар) — особый дар или дарования благодати Божией. Под этими дарованиями понимаются особенные силы и способности, представляющие либо усиленные и возведенные на особую высоту естественные предрасположения в человеке, либо силы совершенно новые, в самой природе основания для себя не имеющие и сообщаемые Св. Духом непосредственно. Отличительный характер этих дарований в том, что они даются не на личную пользу получающего, а на пользу общую, на служение церкви (1 Кор. 12:5). Нет ни одного дарования, которое давалось бы не для служения; равным образом нет ни одного служения в церкви, для которого не нужно было бы соответствующего особого дарования.

Χαρις употребляется, кроме того, в том же смысле, что и *χαρις* (благодать); для обозначения проявлений свойства божественной Б., как, напр. (Рим. 11:29), этим словом называются планы божественного домостроительства, в частности, обетования народу Израильскому (Рим. 5:15, 16 — дар оправдания чрез Христа, Рим. 6:23 — вечная жизнь, дарованная чрез Него). Иногда *χαρις* употребляется для обозначения вообще духовного блага (Рим. 1:11), а равно и вещественного, когда, напр., ап. Павел называет этим словом неожиданное избавление свое от смерти (2 Кор. 1:11).

В церковном быту под харизмой понимают наличие у человека или общины некоего особого преимущества, обаяния, полученного свыше и возбуждающего особое поклонение и энтузиазм.

ХАРИЗМАТИКИ — обладатели особой харизмы. Сегодня часто так называют тех, кто полагает, что дело веры вершится пророками и обладателями особого дара, ставшими религиозными лидерами. Иногда так называют некоторые евангелические общины, отрицающие необходимость традиции и предполагающие харизму у каждого члена общины.

ХЕРУВИМСКАЯ, «ИЖЕ ХЕРУВИМЫ» — песнопение, торжественное начало основной части Божественной Литургии — Литургии Верных, поется при открытых царских вратах, когда с жертвенника на Престол переносятся Дары (Великий Вход). В русском переводе С. С. Аверинцева: «Херувимов изображая таинственно, и животворящей Троице трисвятое воспевая песнословие, всякое ныне житейское отложим попечение, дабы принять нам на щит Царя всего сущего, невидимо сопровождаема» (Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977. С. 257).

ХИЛИАЗМ (греч. *χίλιατος* — «тысячелетие») — учение о наступлении на Земле тысячелетнего царства Христова. Наиболее подробно это учение разработал первый из великих Отцов Церкви св. Ириней Лионский († 202). Затем учение о Тысячелетнем Царстве претерпело необычную

судьбу, его часто неправильно интерпретировали позднейшие церковные писатели.

ХИРОТОНИСУЕМЫЙ (от греч. χεῖροτονέω — «налагаю руки») — посвящаемый, тот, над кем совершается таинство рукоположения во диакона, священника или епископа.

ХЛЫСТЫ, ХЛЫСТОВЩИНА, ХЛЫСТОВСКИЙ БЛУД, ХЛЫСТОВСКИЕ РАДЕНИЯ (по самоназванию — «люди божии») — мистическая секта, возникшая в России в середине XVII в. Основателем называют костромского уроженца Данилу Филиппова. В основе вероучения хлыстов признание возможности прямого общения человека со Святым Духом и воплощения Бога в наиболее праведных людях, которые становятся «христами». Собрания хлыстов проходят в форме радений, т. е. молений, сопровождаемых коллективными плясками, доводящими до иступления (это называется «хождением в духе», «духовным весельем»), и «пророчествами». Название произошло либо от одного из религиозных обрядов сектантов, при совершении которого они хлещут себя по телу прутьями, либо от искаженного «христы».

«ХОЖДЕНИЕ БОГОРОДИЦЫ ПО МУКАМ» — довольно популярный в древнеславянской письменности апокриф, представляющий собой перевод и отчасти переработку греческого «Откровения Пресв. Богородицы», темой которого является описание мук грешников в аду. Богородица, после молитвы на Елеонской горе, в сопровождении архангела Михаила, проходит места, где мучаются грешники: огненные реки, огненные столы, виселицы и т. п. Она видит страдания лиц, не признававших Господа, нарушавших клятву или заповеди, ростовщиков и т. д. Пораженная мучениями, Богородица обращается к Господу с мольбой об облегчении участи грешников. Ее мольбу поддерживают пророки, апостолы и евангелисты. Господь, по молитвам Матери, дает облегчение грешникам, заключающееся в том, что мучения их прекращаются на время от великого четверга до Пятидесятницы. На Х. Б. оказали влияние житие Василия Нового, слово Палладия Мниха и др. соч. В свою очередь, Х. Б. повлияло на народную поэзию, именно на создание духовных стихов. Особенно заметно это влияние на стих «об нынешнем веке и о будущем», где повторяются многие изречения Х. Б. Древнейший список Х. Б., относящийся к XII в., издан Срезневским, параллельно с греч. текстом в «Древних памятниках языка и письма».

ХРИСТОЛОГИЯ — учение о личности Иисуса Христа, о Божественной и человеческой природе в одном лице; соответствующий раздел догматического Богословия.

ЦАРЬГРАД — в средневековых русских текстах так назывался Константинополь — столица (с 330 г.) Римской империи (ныне Стамбул). Ос-

нован императором св. Константином I в 324—330 гг. на месте г. Византий. В 1453 г. после длительной осады город заняли турецкие войска.

ЦЕЗАРИЗМ — политическая система, ведущая свое начало от Юлия Цезаря. Для нее характерно сосредоточение власти во всем ее объеме в одних руках — главы верховной власти, соединение в одном лице всех высших должностей. Этой системе подражали и другие узурпаторы, которых демократические течения возносили на высоту власти: Наполеоны I и III. Оба Бонапарта полагали в основание своей власти народную волю и сохраняли конституционные формы как декорум, но отнюдь не стеснялись нарушать гарантированные основными законами права граждан. Цезаризм, как система верховной власти, в идее опирающейся на народный суверенитет, противопоставляется легитимизму, основывающему власть монарха на Богом («Божиею милостью») установленным наследственным и историческим правах известной династии по отношению к данной стране и данному народу.

ЦЕЗАРЕПАПИЗМ — соединение в одном лице власти в государстве и в Церкви. Термин был изобретен в XIX в. немецким историком Й. Хергенретером для характеристики политической системы Византии, но впоследствии приобрел расширительное значение. Система цезарепапизма впервые получила осуществление в Византии при Феодосии II. Аналогичные отношения возникли после Реформации в протестантских странах, где государи присвоили себе власть высших епископов (*summus episcopus*). Некоторые историки усматривают нечто подобное в отношениях между монархом и православной церковью, установившихся в России со времени уничтожения патриаршей власти. Иногда Ц. противопоставляют западную модель — папоцезаризм.

ЧЕТЬИ-МИНЕИ — собрания житий святых, расположенные по порядку месяцев и дней каждого месяца. Наиболее распространены в России Четьи-Минеи св. Дмитрия Ростовского. В XVI в. митрополит Макарий составил Великие Четьи-Минеи, расположенные по дням церковного чествования святых с приложением торжественных, похвальных и поучительных слов, извлечений из светских сочинений; в них собраны почти все произведения церковно-повествовательной и духовно-учительной литературы Древней Руси. В 1689—1705 гг. ростовский митрополит Димитрий составил новые Ч.-М., руководствуясь как «Великими Ч.-М.», так и «Acta Sanctorum» (т. е. «Житиями святых») болландистов — монахов (в большинстве своем иезуитов), в 1643—1794 гг. издававших «Жития» (название «болландисты» происходит от имени первого издателя «Acta Sanctorum» И. Болланда, 1596—1665).

ШЕСТОГО ВСЕЛЕНСКОГО СОБОРА ПОСТАНОВЛЕНИЕ. 3-й Константинопольский (VI Вселенский, 680—691) собор был созван для рассмотре-

ния учения монофелитов. Монофелитство было осуждено как ересь и определено, что в Христе должно исповедовать две естественные энергии и две естественные воли, из которых человеческая в совершенном согласии следует или подчиняется божеской, но не уничтожается ею. Формулировка того, как следует понимать соединение двух волей, совпадает с формулировкой халкидонского догмата.

ШТЕЙНЕРИАНСТВО (АНТРОПОСОФИЯ) — учение немецкого философа Рудольфа Штейнера (1861—1925) о человеке как носителе «тайных» духовных сил, нашедшее в России своих приверженцев (среди которых был, напр., А. Белый).

ШТУНДА, ШТУНДИЗМ (от нем. Stunde — час; подразумевается час религиозного чтения) — принятое в русском Православии название ряда протестантских сект рационалистического характера, возникших во второй половине XIX в. среди украинских и южнорусских крестьян под влиянием протестантов, переселившихся с Запада. Штундисты верили, что можно спастись без священников, без икон, без посещений храма, с одной Библией и живой верой. Штунда особенно привлекала бедных крестьян. В конце 60-х гг. этим движением овладел баптизм.

ЭВИОНИТСТВО — см. *Евионитство*.

ЭЗОТЕРИЧЕСКИЙ (греч. εἰσωτηρικος — внутренний) — тайный, сокровенный, понятный лишь избранным, предназначенный только для посвященных. Ср. *Эзотерический*.

ЭКЗОТЕРИЧЕСКИЙ (греч. ἐξωτηρικος — внешний) — понятный всем, предназначенный и для непосвященных, не составляющий тайны. Ср. *Эзотерический*.

ЭКЗЕГЕЗА, ЭКЗЕГЕТИКА (от греч. ἐξηγεομαι — повествую, объясняю) — объяснение, толкование Священного текста (в частности библейского). Целью такого толкования может быть выявление смысла, заложенного автором, а также выявление смысла специфического, применительно к современной ситуации. Методы, приемы, правила экзегетики обобщаются *герменевтикой* — наукой и искусством толкования текстов.

ЭКЗОРЦИЗМ (от греч. ἐξορκίζειν — заклинать, запрещать) — практика изгнания злых духов с помощью специальных молитв.

ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ (от греч. ἐκκλησια — собрание, в поздн. греч. — Церковь) — учение о Церкви, раздел систематического богословия, предметом которого является Церковь.

ЭЛЕВАЦИЯ (от фр. elevation) — подъем, возвышение.

ЭММАУС — 1) небольшая деревня на западе от Иерусалима; 2) город Эммаус, называемый иначе Никополис, далее к западу от Иерусалима. Большинство исследователей считает, что явление воскресшего Иисуса Христа апостолам произошло в деревне Эммаус.

ЭНЦИКЛОПЕДИСТЫ — составители и авторы «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел» (35 т., 1751—1780), в числе которых были многие видные идеологи французского Просвещения (Вольтер, Дидро, Монтескье, Гольбах, Гельвеций, Руссо и др.).

ЭОН (греч. αἰών — век) — в иудео-христианской традиции «мир», но не в пространственном смысле (космос), а в историческом и временном аспекте («век», «эпоха»).

«ЭПИСТОЛИЯ О НЕДЕЛЕ» — апокрифический текст, излагающий наставления о праздновании воскресного дня. Эти наставления содержатся якобы в послании самого Господа, которое упало с неба в Риме или в Иерусалиме. Славянские тексты «Эпистолии» восходят к разным греческим редакциям апокрифа, возникшего не позднее VI в. «Эпистолия о неделе» была популярна на Руси уже в XVI в. «Свиток Иерусалимский», известный как в прозаических, так и в стихотворных версиях, представляет собой переложение апокрифической «Эпистолии о неделе».

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЙ, ЭСХАТОЛОГИЯ (от греч. εσχάτος — «крайний, последний»), учение о последних вещах, о конечной судьбе мира и человека. Христианская Э. берет начало в Э. иудейской, но развивает ее в свете полученного Откровения. Первое поколение христиан всецело проникнуто мыслью о близости царства Божия (Мф. 10, 23, Марк. 13, 30). Падение Иерусалима есть знамение скорого пришествия (Мк. 13, 24; Лк. 21, 27), и если во время осады и штурма Иерусалима иудеи ежеминутно ждали славного и чудесного явления Мессии, то и среди христиан первого века эти ожидания сказываются с не меньшей силой, являясь утешением в скорби и гонениях и вместе выражением живой веры в непосредственную близость Христа. Последние времена приблизились (Иак. 5, 8; 1 Петр. 4, 7; 1 Иоан. 2, 18), Господь придет скоро (Откр. 22, 9 и сл.). Воскресенье Христа, как первая победа над смертью, служило речительством окончательной победы, общего воскресения, освобождения всей твари от рабства тления; «явления Духа» служат залогом конечного торжества Духа, одухотворения вселенной. В рамки традиционной Э. (антихрист, собрание Израиля, суд, воскресение, царствование Мессии, рай и т. д.) апостол Павел вкладывает основную христианскую мысль: в воскресении и славном осуществлении царства совершается конечное соединение Бога с человеком, а через него и со всей природой, которая вся преобразуется, освобождается от тления; Бог будет все во всем (1 Кор. 15). I век был эпохой расцвета Э. Последующие века жили преданиями

ранней христианской и отчасти иудейской Э., причем с течением времени отпадали некоторые старинные предания (например, чувственное представление о хилиазме, которое играло значительную роль в иудейской апокалиптике и было заимствовано христианами первых веков). Из позднейших придатков можно отметить представление о мытарствах, некогда игравшее важную роль у гностиков, но усвоенное и православными. Э. западной церкви обогатилась учением о чистилище. Средневековая догматика схоластически разработала все частные вопросы о «последних вещах»; в «Summa Theologiae» Фомы Аквинского можно найти подробные сведения о различных отделах загробного мира, о местопребывании праотцев, детей, умерших до крещения, о лоне Авраама, о судьбе души после смерти, об огне чистилища, о воскресении тел и т. д. Художественное выражение этих воззрений мы находим в «Божественной Комедии» Данте, а у нас — в апокрифической литературе о рае и аде, о хождениях по мукам и проч., которая тянется в течение долгих веков и начатки которой следует искать в ранних апокрифических апокалипсисах.

Э. является существенной составляющей христианского вероучения. Христианство не может отказаться от веры в Богочеловечество и в царство Божие, в конечную, совершенную победу Бога на земле — от верования, выраженного апостолом в 1 Кор. 15, 13, и далее. Отдельные образы христианской Э. можно объяснять исторически, но основная ее идея, засвидетельствованная жизнью и смертью Иисуса Христа и всем Новым Заветом, начиная с молитвы Господней, представляет и до сих пор жизненный вопрос христианства — вопрос веры «во Единого Бога Отца Вседержителя». Есть ли мировой процесс безначальный, бесконечный, бесцельный и бессмысленный, чисто стихийный процесс, или же он имеет разумную конечную цель, абсолютный (т. е. на религиозном языке божественный) конец? Существует ли такая цель, или абсолютное благо (т. е. Бог), и осуществимо ли это благо «во всем» (царство небесное — Бог все во всем), или же природа представляет вечную границу для его осуществления и само оно является лишь субъективным, призрачным идеалом? Христианство дает однозначный ответ.

ЭТИКА (греч. *ηθικα*, от *ηθος* — обычай, нрав, характер) — учение о нравственности и человеческой деятельности, исходящее из понятий добра и зла. Христианская этика противостоит языческой, поскольку ее основной принцип альтруистический. Философская этика исследует обоснование и оправдание этических норм. Три главные задачи Э.: 1) выяснение свободы воли и природы совести как условий возможности нравственности; 2) выяснение понятия высшего блага как цели нравственной деятельности; 3) выяснение понятия добродетели как средства для осуществления нравственности.

Как обозначение особой области исследования термин «Э.» впервые употребляется Аристотелем. От стоиков идет традиционное деление философии на логику, физику и этику, которая часто понималась как наука о природе человека, т. е. совпадала с антропологией: «Этика» Б. Спи-

нозы — учение о субстанции и ее модусах. Этика — наука о должном в системе И. Канта, который развил идеи т. н. автономной нравственной этики как основанной на внутренних самоочевидных нравственных принципах, противопоставляя ее этике гетерономной, исходящей из каких-либо внешних по отношению к нравственности условий, интересов и целей. В XX в. М. Шелер и Н. Гартман в противовес кантовской «формальной» этике долга разрабатывали «материальную» (содержательную) этику ценностей. Из сравнения древних систем с новейшими явствует, что основным понятием у греков была добродетель, а в новой Э. — благо. Из русских сочинений по этике можно выделить: *Дебольский Н.* О высшем благе или о верховной цели нравственной деятельности. СПб., 1886; *Соловьев В. С.* Оправдание добра. М. 1899; *Лосский Н. О.* Условия абсолютного добра. М., 1991; *Франк С. Л.* Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949; *Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного Эроса. М., 1994.

ЭТНАРХ (греч. εθνάρχος) — начальник, правитель, вождь народа.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

АВГУСТИН АВРЕЛИЙ, блаженный (354—430) — епископ Гиппонский (с 395 г.), учитель Церкви; разработал учение о сотворении мира, грехопадении, искуплении и спасении, выработал концепцию историософии и эсхатологии, которые стали определяющими для западно-европейского христианского мира. В споре о благодати и свободе воли опроверг ересь пелагианства. Богословие бл. Августина, связавшего христианство с неоплатонизмом, имело определяющее влияние в средние века вплоть до Фомы Аквинского. Главные сочинения: «О граде Божьем» (413—426), «Исповедь» (400), «О Троице» (400—416).

АКСАКОВ КОНСТАНТИН СЕРГЕЕВИЧ (1817—1860) — философ, публицист, поэт, историк, разрабатывал общественно-политическую теорию славянофильства.

АЛЕКСАНДР, св., епископ Александрийский († 326) — обличитель арианства. Созванные им в 320—321 гг. соборы анафематствовали Ария. Существенна была его роль и на I Вселенском соборе (I Никейском), где еще в диаконском сане он проявил себя активным защитником православия.

АЛЕКСАНДР I (12.12.1777—19.11.1825) — российский император, на императорском престоле с 11.03.1801 г. Старший сын императора Павла Петровича и Марии Федоровны. В начале правления провел умеренно либеральные реформы, разработанные Негласным комитетом и М. М. Сперанским. В 1805—1807 участвовал в антифранцузских коалициях. В 1807—1812 гг. сблизился с Францией. Вел успешные войны с Турцией (1806—1812) и Швецией (1808—1809). При Александре I к России были присоединены территории Вост. Грузии (1801), Финляндии (1809), Бессарабии (1812), Азербайджана (1813), бывшего герцогства Варшавского (1815). После Отечественной войны 1812 г. возглавил в 1813—1814 гг. антифранцузскую коалицию европейских держав. Был одним из руководителей Венского конгресса 1814—1815 гг. и организаторов Священного союза.

АЛЕКСАНДР II (17.04.1818—1.03.1881) — российский император, на императорском престоле с 18.02.1855. Сын императора Николая I и

* В Указателе даны сведения о персоналиях, выделенные курсивом и звездочкой в текстах статей.

Александры Федоровны. Подписал в 1861 г. манифест об упразднении крепостного права и получил прозвание «Освободитель». Провел ряд реформ (земская, судебная, военная и т. п.). После Польского восстания 1863—1864 гг. перешел к реакционному внутривластному курсу. В царствование Александра II завершилось присоединение к России территорий Кавказа (1864), Казахстана (1865), большей части Средней Азии (1865—1881). С целью усиления влияния на Балканах и помощи национально-освободительному движению славянских народов, Россия участвовала в русско-турецкой войне 1877—1878 гг. На Александра II было совершено несколько покушений (1866, 1867, 1879, 1880); убит народовольцами.

АЛЕКСАНДР III (26.2.1845—20.10.1894) — российский император (с 1881), второй сын великого князя Александра Николаевича (впоследствии императора Александра II) и великой княгини (впоследствии императрицы) Марии Александровны. В 1-й пол. 80-х гг. осуществил отмену подушной подати, понизил выкупные платежи. Со 2-й пол. 80-х гг. провел «контрреформы». Усилил роль полиции, местной и центральной администрации. В царствование Александра III в основном завершено присоединение к России Ср. Азии (1885), заключен русско-французский союз (1891—1893).

АЛЕКСАНДР НЕВСКИЙ (1220—1263) — святой благоверный князь, князь Новгородский (1236—1251), с 1252 г. великий князь Владимирский. Сын князя Ярослава Всеволодовича. Прославился победами над шведами (Невская битва, 1240) и рыцарями Ливонского ордена (Ледовое побоище, 1242), обезопасил западные границы Руси.

АЛЕКСАНДР МАКЕДОНСКИЙ (*Александр III Великий*, 356—323 до н. э.) — сын Филиппа II Македонского, с 13 лет воспитывался Аристотелем. Великий полководец и царь Македонии (с 336 до н. э.). Создатель крупнейшего государства древнего мира.

АЛЕКСЕЙ МИХАЙЛОВИЧ (1629—1676) — на царском престоле с 1645 по 1676 г. Сын царя Михаила Федоровича. В правление Алексея Михайловича усилилась центральная власть и оформилось крепостное право (Соборное уложение 1649); была воссоединена с Русским государством Украина (1654), возвращены Смоленск, Северская земля и др.; подавлены восстания в Москве, Новгороде, Пскове (1648, 1650, 1662) и Крестьянская война 1670—1671; в его правление произошел раскол в русском Православии. Прослав «тишайшим» царем в век бунтов, Алексей Михайлович, согласно историографической традиции, не был деятельным государем, степень его участия в принятии важнейших политических решений историкам достоверно не известна, хотя за время его царствования в России произошли события, имевшие долговременное влияние на русскую историю.

АЛЕКСИЙ СВ. († 1378 г.) — митрополит Московский (с 1353 по 1378), митрополит Киевский и всея Руси с 1348 г., после смерти Ивана Калиты был регентом при малолетнем Дмитрии Донском; имел большое влияние не только в церковной, но и в политической сфере; ему удалось поднять архипастырскую власть на небывалую раньше в России высоту. Алексей активно боролся против княжеских усобиц, неоднократно был примирителем в распрях князей Дмитрия Донского и Михаила Тверского. Большое значение придавал развитию монастырей, духовному просвещению. Осуществил перевод Нового Завета с греческого языка на церковно-славянский.

АЛЕКСИЙ I (в миру Симанский Сергей Владимирович, 1877—1970) — святейший Патриарх Московский и всея Руси (с 1945 г.). В 1921—1922 гг. был викарием и временно управлял Петроградской митрополией. В октябре 1922 г. был арестован и сослан в Казахстан. С 1926 г. управлял Новгородской епархией с титулом архиепископа Тихвинского; являлся ближайшим сотрудником митрополита Сергия (Страгородского), участвовал в составлении Декларации от 29 июля 1927 г. С октября 1933 по февраль 1945 г. управлял Ленинградской епархией. На Поместном соборе 1945 г. был избран патриархом Московским и всея Руси. Погребен в Троице-Сергиевой лавре.

АМВРОСИЙ ОПТИНСКИЙ, преп. (в миру Александр Михайлович Гренков; 23 ноября (5 декабря) 1812, с. Большая Липовица, Тамбовская губерния — 10 (22) октября 1891, Шамординская Казанская пустынь, Перемышльский уезд Калужской губернии) — иеросхимонах, *старец Оптиной пустыни*, известный духовник, духовный писатель. Множество людей обращалось к нему за духовной помощью и с надеждой на исцеление от физических недугов; его посещали В. С. Соловьев, Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой; он был духовным наставником К. Н. Леонтьева и совершил его тайный монашеский постриг.

Александр был шестым из восьмерых детей, воспитывался в строгой церковной среде: учился грамоте по часослову и псалтири, вместе с отцом пел и читал на клиросе. В 12 лет его отдали в Тамбовское духовное училище. По окончании училища в 1830 г. был принят как первый ученик в Тамбовскую духовную семинарию, которую успешно окончил в июле 1836 г. Полтора года был учителем в помещичьей семье, в 1838 г. занял место наставника Липецкого духовного училища. Еще во время учебы в семинарии опасно заболел и дал обет постричься в монахи, но по выздоровлении откладывал его исполнение. По совету известного в Тамбовской епархии подвижника о. Илариона Александр отправился в Свято—Введенскую Оптину Пустынь. 2 (14) апреля 1840 г. определен в число братии. В монастыре был некоторое время келейником старца Льва и чтецом. В ноябре 1840 г. переведен в скит под начало старца Макария; стал его келейником после кончины старца Льва. 29 ноября (11 декабря) 1842 был пострижен в мантию и наречен Амвросием (во имя святителя Амвросия, епископа Медиоланского). В 1843 рукоположен в иеро-

диаконы, в 1845 — в иеромонахи. В декабре этого же года тяжело заболел и по-настоящему поправиться уже никогда не смог. В 1846 г. по болезни вышел за штат. После кончины старца Макария (в 1860) Амвросий стал его достойным преемником. Он принимал ежедневно множество паломников, отвечал на десятки писем. Духовные дарования старца прилекали к нему тысячи людей. Своим духовным детям о. Амвросий посылал письма к праздникам, а также ответы на вопросы веры и жизни. Они печатались в журнале «Душеполезное чтение», издавались отдельно. Некоторые письма не лишены элементов публицистики. О. Амвросию посвящена обширная мемуарная литература, в которой запечатлен его облик пронизательного знатока человеческой души, ласкового и светлого наставника. В последние годы жизни старца по его благословению в деревне Шамордино, поблизости от Оптиной, была устроена женская Казанская обитель. Здесь старец скончался.

В июне 1988 на поместном соборе Русской Православной церкви старец Амвросий Оптинский был причислен к лику святых. Память 10 (23) октября.

АМВРОСИЙ МЕДИОЛАНСКИЙ, св. (340—397) — литургист, гимнограф, проповедник и моралист («Златоуст Запада»), учитель Августина Блаженного. Руководствуясь трудами Великих Каппадокийцев, боролся с арианством, обращал в христианство германские народы. Происходил из знатного римского рода, получил хорошее образование, был имперским губернатором Миланской области. В 374 году по настоянию народа был избран епископом Миланским; проявил себя выдающимся церковным деятелем, ярким проповедником. Будучи не только богословом, но и талантливым дипломатом, умело отстаивал православие перед властями, часто находившимися под влиянием ариан. В принципиальных вопросах проявлял бескомпромиссность, бесстрашно поднимал свой голос против бесчинств императорской власти. В своих проповедях и письменных трудах широко использовал понятия греческой философии. А. был сторонником аллегорического метода толкования библейских текстов. Перу А. принадлежат: «Шестоднев», трактат о Св. Духе, книга «Об обязанностях священнослужителей» (беседы на нравственные темы), 4 апологетических трактата «О девстве». А. М. внес существенный вклад в церковное пение, переработал музыкальную систему греков, ввел так наз. антифоны (попеременное пение двух хоров). Память 7 декабря.

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ — см. *Белый Андрей*.

АНДРЕЙ РУБЛЕВ, преп. (ок. 1360/1370 — ок. 1430) — выдающийся русский иконописец; создатель фресок, икон, миниатюр. Уже при жизни был знаменит, особо прославляем с конца XV века («Отвещание...» Иосифа Волоцкого); в XVI веке его работы становятся обязательными образцами для подражания (постановление Стоглавого собора 1551). Творчество Андрея Рублева в XV в. определило расцвет национальной школы русской живописи, оригинальной по отношению к Византии. Оно

оказало огромное влияние на все русское искусство московского круга вплоть до Дионисия. Причислен к лику святых в 1988, память 17 июля.

АННА ИОАННОВНА (1693—1740) — российская императрица с 1730 г., племянница Петра I, герцогиня Курляндская с 1710 г. Возведена на престол Верховным тайным советом. Фактическим правителем при ней был Э. И. Бирон.

АНСЕЛЬМ, АРХИЕПИСКОП КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ, СВ. (1033—1109) — богослов, один из крупнейших схоластов; автор трактатов об искуплении, а также онтологических трактатов «*Monologium*» и «*Proslogium*»; активно противостоял желанию королей Вильгельма II и Генриха I подчинить себе церковь, за что несколько раз был сослан. В 1720 г. причислен к лику святых.

Родился в знатной семье, отец — ломбардец, мать происходила из родовитой и состоятельной бургундской фамилии. Получил прекрасное классическое образование, покинул дом после трагической смерти матери, принял постриг и много странствовал, пока не остановился в бенедиктинском монастыре Ле Бек в Нормандии. В 1063 г. избран приором (настоятелем) монастыря. С 1093 Ансельм — архиепископ Кентерберийский. На посту архиепископа он боролся за большую независимость англиканской церкви от власти папы и короля. Из-за своей жесткой позиции в этом вопросе большая часть его архиепископства прошла в ссылке на материке.

Св. Ансельм считается «отцом схоластики». Он одним из первых признал возможность использования философии в богословии. Занимаясь решением очень популярной в средние века и новое время проблемы соотношения веры и разума, он пришел к выводу, что познание христианина начинается с акта веры: факты, которые он хочет познать, даны в Откровении. То есть христианину требуется верить, чтобы понимать, а не наоборот. В то же время богословие может воспользоваться разумом, чтобы лучше понять то, во что он верит. Особое внимание Ансельм уделял форме, в которую облекается мысль, то есть логико-грамматической структуре высказывания.

АНТОНИЙ, МИТРОПОЛИТ (в миру Алексей Павлович Храповицкий; 1863—1936) — церковный деятель и писатель; инспектор, а затем ректор Санкт-Петербургской и Московской Духовных Академий; в 1897 г. переведен ректором в Казанскую Духовную Академию; в 1897 г. рукоположен во епископа; с 1902 г. архиепископ Волынский, затем митрополит Киевский и Галицкий; после революции 1917 г. возглавлял Высшее Церковное Управление за границей в подчинении Московской патриархии, с 1922 г. — глава Синода Русской церкви за границей, лидер Карловацкого раскола.

АНТОНИЙ, АВБА, СВ. Антоний Великий, преп. Антоний Египетский (251—356) — основатель пустынножительского монашества. Его житие,

составленное св. Афанасием Александрийским, представляет духовный путь Антония как единство существенных аспектов монашества: общезжителюства, отшельничества и социального служения. Около 335 г., по настойчивому приглашению Афанасия Великого, приходил в Александрию для облечения ариан. Память в Православной и Католической церквях — 17 (30) января.

АПОЛЛИНАРИЙ Младший (ок. 310 — 390) — сын Аполлинария Старшего, епископ г. Лаодикии, ученик Афанасия Александрийского. Защищал православное учение против ариан, однако в дальнейшем, выдвинув тезис о «единой воплощенной природе Бога Слова», стал основателем христологической ереси — учения о единении Божественной и человеческой природ во Христе через замещение человеческого ума умом Божественным. Это учение было осуждено на соборе в Риме (374—380) и на Вселенском соборе в Константинополе (381).

АПОЛЛОС, АПОЛЛ — один из первых подвижников христианства; в Коринфе любовь к нему учеников, его почитание произвели некоторое смущение среди христиан, что было осуждено апостолом Павлом.

АРЕОПАГИТ ДИОНИСИЙ (I в.) — первый афинский епископ, упомянут в Новом Завете (Деян. 17, 34). С его именем связан корпус сочинений (*Ареопагитик*), где дано апофатическое (см. *апофатизм*) обоснование понимания Бога; в новоевропейской науке эти сочинения приписываются неизвестному автору V в. (Псевдо-Дионисий Ареопагит).

АРНДТ (Arndt) Иоганн (1555—1621) — лютеранский пастор, писатель-богослов, последователь Меланхтона, предшественник *пиетизма*. Автор сочинения «Об истинном христианстве» (1606), получившего широкую известность и переведенного почти на все европейские языки. Его весьма почитал св. Тихон Задонский, который советовал после Библии читать Арндта.

АРИЙ (ок. 256—336) — основоположник ереси, унаследовавшей его имя. В 318 г., будучи пресвитером в Александрии, А. утверждал в проповедях, что «Сын не есть нерожденный, ни даже часть нерожденного... хотением Бога существовал он прежде всех веков, полный Бог едиnorodный, неизменяемый, но не существовал до рождения... не был не имеющим начала бытия». Таким образом, А. отрицал равенство с Отцом Сына Божия, допускал субординационизм и создание Сына Отцом. Александрийский собор 320 г. запретил проповедывать Арию его учение. Тогда А. направил послание с просьбой о поддержке епископам Малой Азии, разумея под ними епископат, тяготевавший к Никомидии, Евсевию Никомидийскому — вождю партии «лукианистов» (учеников пресв. Лукиана). Воспользовавшись поддержкой Евсевия, предоставившего ему прют, А. покинул Александрию. В связи с тем, что спор разгорелся с новой силой, появилась необходимость созыва Константином Великим Собора

в Никее в 325 г. Арий был осужден Собором и сослан в Иллирик, откуда при заступничестве Констанции, сестры императора (а также близкого ко двору Евсевия Никомид.), возвращен в Константинополь ок. 334 г. Накануне предполагавшегося принятия А. в лоно Церкви, он скончался. Главное сочинение А., изложенное в простонародной стихотворной форме, «Пир» (Θσλεια) известно во фрагментах у св. Афанасия. Сохранились также послания А.: Евсевию — у Феодорита, Александру — у Афанасия, императору Константину в 327 г. с исповеданием веры — у Сократа и Созомена, а также некоторые недавно обнаруженные тексты (см. Altaner, Patrologie).

АРИСТОТЕЛЬ (384—322 до Р. Хр.) — древнегреческий философ, создатель научно-философской системы. В XIII в. великий схоласт св. *Фома Аквинат* предпринял попытку связать богословие и аристотелевскую философию. А. учился у Платона в Афинах; в 335 основал Ликей, или перипатетическую школу. Сочинения А. охватывают все отрасли тогдашнего знания. Основоположник формальной логики, создатель силлогистики. «Первая философия» (позднее названа метафизикой) содержит учение об основных принципах бытия: возможности и осуществлении, форме и материи, действующей причине и цели. Источник движения и изменчивого бытия — вечный и неподвижный «ум», нус (перводвигатель). Ступени природы: неорганический мир, растение, животное, человек. «Ум», разум, отличает человека от животного. Центральный принцип этики — разумное поведение, умеренность (метриопатия). Человек — существо общественное. Наилучшие формы государства — монархия, аристократия, «политика» (умеренная демократия), наихудшие — тирания, олигархия, охлократия. Суть искусства — подражание (мимесис), цель трагедии — «очищение» духа (катарсис). Основные сочинения: логический свод «Органон» («Категории», «Об истолковании», «Аналитики» 1-я и 2-я, «Топика»), «Метафизика», «Физика», «О возникновении животных», «О душе», «Этика», «Политика», «Риторика», «Поэтика».

АРСЕНИЙ АВТОРИАН († 1267) — Константинопольский патриарх (1254—1262), отлучил от Церкви императора Михаила VIII Палеолога за совершенные им жестокости.

АРСЕНИЙ НОВГОРОДСКИЙ, св. (в миру Стадницкий) — митрополит Новгородский; с 1919 по 1921 г. находился под арестом; в 1922 г. вторично арестован; по данным А. А. Валентинова (*Регельсон Лев*. Трагедия Русской Церкви 1917—1945. Париж: YMCA-PRESS, 1977. С. 534), в кон. 1924 — нач. 1925 г. сослан в Бухару.

АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, св. (295—373) — архиепископ Александрийский, отец Церкви; защищал независимость церкви от императорской власти. Более всего известен как борец против арианства, отрицавшего Божественность Христа. Будучи диаконом, сопровождал своего еписко-

па на Никейский собор в 325 г. и сыграл на нем важную роль. Ненавидимый своими противниками, а приверженцами почитаемый за святого, Афанасий неустрашимо боролся за одну великую идею, от признания которой, по его убеждению, зависело существование христианской церкви. Как архипастырь, он соответствовал строгому идеалу своего времени. В многочисленных сочинениях догматического и полемического характера вместе с пламенной ревностью к православию проявился выдающийся созерцательный ум А., которым он далеко превосходил своих противников. Горячность глубокого личного убеждения соединяется в его сочинениях с ясностью, осмотрительностью и точностью изложения. Его «История ариан для монахов» написана в строго православном духе и служит неоценимым памятником для изучения борьбы религиозных партий того времени. Меньшее значение имеют его сочинения в области экзегетики и морали.

АФАНАСИЙ, ДИАКОН — см. *Св. Афанасий Великий, епископ Александрийский.*

БААДЕР (Baader) Франц Ксавер фон (1765—1841) — немецкий религиозный философ, врач, естествоиспытатель, представитель философского романтизма и неортодоксального католицизма, рассматривавший дух и тело как глубоко взаимосвязанные начала в человеке. Взаимодействие духа и материи, по его мнению, состоит во взаимном проникновении, в претворении одного в другое, в органическом единстве.

БАЛЬМОНТ КОНСТАНТИН ДМИТРИЕВИЧ (1867—1942) — русский поэт-символист, переводчик, автор искусствоведческих статей. В 1920 г. эмигрировал.

БАРТ КАРЛ (1886—1968) — швейцарский богослов-реформат, представитель неортодоксии в протестантизме; выступал против всякого естественного богословия и настаивал на том, что Слово Божие есть единственное основание богословия; жестко критиковал католичество; автор «Догматики Церкви». Один из основоположников «диалектической теологии», подчеркивал несоизмеримость Бога и человека; между человеческим и божественным, по его мнению, лежит пропасть и вера может быть порождена лишь Богом посредством откровения. Хотя человек и ответствен за свои поступки, но возможности его, считал Барт, ограничены и только Бог может наполнить подлинным, сущностным содержанием его действия.

БЕАТО АНДЖЕЛИКО, ФРА БЕАТО АНДЖЕЛИКО (Fra Beato Angelico, Фра Джованни да Фьезоле, Fra Giovanni da Fiesole) (1378—1455) — флорентийский живописец, монах-доминиканец. Представитель Раннего Возрождения. Религиозно-созерцательное искусство Анджелико проникнуто светлым наивным лиризмом (фрески монастыря Сан-Марко во Флоренции, 1438—1445).

БЕЛЛАРМИН, КАРДИНАЛ, СВ. (Bellarmino), Беллармино Роберто Франческо Ромоло (1542—1621) — член Общества Иисуса, знаменитый католический писатель-богослов; деятель Контрреформации. В 1598 г. получил кардинальское достоинство. Прославился как богослов, изложивший римское учение весьма искусным и систематическим образом. В вопросе о светской власти пап он утверждал, что, хотя папа и не имеет прямой власти над государями, подобно той, которую он имеет над епископами, ему принадлежит косвенное право сменять королей и объявлять гражданские законы недействительными, если того требуют заботы о спасении других христиан. Основное сочинение — «Рассуждение о спорных вопросах христианской веры против еретиков нашего времени» (1581—1593). Память в Католической церкви 17 сентября.

БЕЛЫЙ АНДРЕЙ (псевд. Бориса Николаевича Бугаева, 1880—1934) — русский поэт, прозаик, литературный критик и философ, один из представителей «серебряного века» русской литературы; теоретик символизма. Для ранней поэзии характерны мистические мотивы, гротескное восприятие действительности («симфонии»), формальное экспериментаторство (сборник «Золото в лазури», 1904). В сборнике «Пепел» (1909) трагедия деревенской Руси. В романе «Петербург» (1913—1914, переработанное издание в 1922) символизированное и сатирическое изображение российской государственности. Мемуары, автобиографическая проза. Исследования, в т. ч. поэтики Н. В. Гоголя.

БЕРДЯЕВ НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ (1874—1948) — философ, публицист. С 1924 г. являлся редактором журнала «Путь». Участник съездов Русского студенческого христианского движения (РСХД). См. Примечание к его статье в наст. издании.

БЕРНАРД, БЕРНАРД КЛЕРВОССКИЙ, СВ. (Bernard de Clairvaux, 1090—1153) — французский богослов-мистик, аскет; аббат монастыря в Клерво. Оказывал значительное влияние на церковно-политическую жизнь Зап. Европы, был вдохновителем 2-го крестового похода. Выступал против теологического рационализма П. Абеляра. Канонизирован в 1174 г.

БЛУА (ВЛОУ) ЛЕОН МАРИ (1846—1917) — французский писатель, католический мистик. Автор романов «Разочарованный» (1886), «Бедная женщина» (1897), публицистической книги «Душа Наполеона» (1912), «Дневника» (1892—1917). В апокалиптических тонах рисовал закат безбожной и бездуховной современности и приход Царства Божия. Оказал глубокое воздействие на формирование христианского гуманизма во Франции.

БЛУМХАРДТ ИОГАНН (*Blumhardt Johann Christoph*) (1806—1880) — евангелический пастор в Меттлингене (Вюртемберг), племянник Кристиана Готтлиба Блумхардта, основателя Базельской миссии. Прославил-

ся даром исцеления молитвой многих больных; миссионер, много лет работал в миссионерском центре под Геппингеном. Его сын Кристиан Фридрих Блумхардт продолжил дело отца и стал ревностным миссионером.

БОЛОТОВ ВАСИЛИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ (1853—1900) — выдающийся церковный историк. Окончил С.-Петербургскую духовную академию, в которой был оставлен профессором. В 1879 г. защитил магистерскую диссертацию «Учение Оригена о Св. Троице» (СПб., 1879). В 1896 г. по совокупности своих трудов Болотов получил степень доктора церковной истории.

БОССЮЭ (BOSSUET) ЖАК БЕНИНЬ (1627—1704) — французский католический епископ, проповедник, писатель и историк, сторонник провиденциализма в истории. Создал концепцию исторического развития как осуществления божественного Провидения, как движения, направленного к определенной Богом цели. Автор сочинений: «Рассуждение о всеобщей истории...» (1681) «Политика, извлеченная из Священного Писания» (1709); отстаивал идею непосредственного вмешательства Бога в ход человеческой истории, идею божественного происхождения абсолютной власти монарха. Он отличал абсолютизм от деспотизма, как форму правления, подчиненную разумному началу, говорил об обязанностях монарха. Боссюэ выступил как идеолог галликанства («Декларация французского духовенства», 1682). Церковные проповеди и «Надгробные речи» (1669) Боссюэ сохранились главным образом в черновиках и отрывках. Сочинения писателя отличаются рационалистической строгостью стиля, точность метафор. Позднее исторические труды Боссюэ были подвергнуты критике просветителями XVIII века — Монтескье и Вольтером.

БОРИС ГОДУНОВ (ок. 1552—1605) — русский царь с 1598 г. Выдвинулся во время опричнины; брат жены царя Федора Ивановича и фактический правитель государства при нем. Укреплял центральную власть, опираясь на дворянство; усиливал закрепощение крестьян.

БОРИС И ГЛЕБ — первые среди канонизированных русских святых, сыновья Владимира, князя, мученики-страстотерпцы (оба погибли от руки брата Святополка в 1015 г.). Чествование памяти Бориса и Глеба (24 июля/6 августа) — признанных покровителей русской земли — отличалось особой торжественностью.

БРЕНТАНО (BRENTANO) КЛЕМЕНС (1778—1842) — немецкий поэт-мистик, представитель Гейдельбергской романтики. Автор лирических стихов; рассказов и баллад в народном духе; составитель сборников народных сказок и песен «Волшебный рог мальчика» (1806—1808, издан совместно с Л. А. Арнимом).

БРИХНИЧЕВ Иона Пантелеймонович (1879—1968) — публицист, поэт, священник в Тифлисе. Участвовал вместе с Флоренским, Эрном,

Свенцицким в «Союзе христианской борьбы», стремившемся к радикальному обновлению общественного строя. В 1907 г. лишен священнического сана за антиправительственную деятельность; издавал с 1910 г. в Москве газету «Новая земля», после ее закрытия с 1912 г. — журнал «Новое вино», орган «Голгофских христиан». После высылки из Москвы, с 1913 г. жил на юге России, один из редакторов и автор передовой статьи «Дело Иисуса» федоровского сборника «Вселенское дело» (Одесса, 1914). После революции в 20-е гг. служил в различных советских учреждениях: секретарем Помгола, в Наркомпросе; ревностно вел антирелигиозную пропаганду, опубликовал памфлет «Патриарх Тихон и его церковь» (М., 1923). В 1929 г. вышел из компартии, написал брошюру «Книга в жизни великих людей» (М., 1931); сотрудничал с белорусской Академией наук. Умер в Москве в доме для престарелых.

БРЮСОВ ВАЛЕРИЙ ЯКОВЛЕВИЧ (1873—1924) — поэт и теоретик символизма. Для него характерны: историко-культурная проблематика, рационализм, декламационный строй (книги стихов «Tertia Vigilia» — «Третья стража», 1900; «Urbi et Orbi» — «Городу и миру», 1903; «StejanoV» — «Венок», 1906); писал исторические романы: «Огненный ангел» (1908), «Алтарь победы» (1913), литературную критику, статьи по стиховедению.

БУДДА (санскр. и пали Buddha, тибет. Sangs rgyas — проснувшийся, прозревший, Просветленный, Познавший запредельный свет) — 1) в буддизме высшее состояние духовного совершенствования; 2) имя древнеиндийского мудреца Шакьямуни после обретения им особого духовного опыта (дара). Относительно земной жизни Будды, которая длилась 80 лет, древние источники дают противоречивые сведения. Южная палийская традиция полагает, что он жил в 623—544 до н. э., и соответственно в 1956 отмечалось 2500-летие нирваны Будды, от дня которой ведется буддийское летосчисление. Ученики Будды составили первую на земле монашескую общину; через 150 лет после смерти Гаутамы буддизм был объявлен государственной религией Индии.

БУЗЕНБАУМ ГЕРМАН (1600—1663) — немецкий богослов-иезуит.

БУЛГАКОВ СЕРГЕЙ НИКОЛАЕВИЧ (16 июня 1871, Ливны — 13 июля 1944, Париж) — православный протоиерей, публицист, экономист, общественный деятель, философ, богослов. С 1918 г. священник. С 1925 г. профессор догматического богословия и декан Свято-Сергиевского Богословского института в Париже. Постоянный автор журнала «Путь», один из идеологов Русского студенческого христианского движения (РСХД), участник экуменического движения. Одна из самых ярких личностей русского Православия в XX в. Совершил символический для XIX—XX вв. круг: потеряв веру, полученную по наследству в церковной семье (дед — священник), искал Истину в науке, экономике, политике и социальных преобразованиях; наконец от марксистских убеждений вернулся к вере отцов, стал священником и выдающимся богословом.

Движущий мотив философии и богословия Б. — оправдание мира, утверждение ценности и осмысленности бытия во всей материально-телесной полноте. Оправдание мира включает у Б. оправдание материи; тип своего философского мировоззрения он иногда определял взятым у Соловьева выражением «религиозный материализм». Материя — это не только не оформленный универсальный субстрат чувственных вещей, она также «земля» и «мать», соучаствующая по воле Бога в бытии мира как творческом процессе, продолжающем акт сотворения. Венец и цель этого творчества — Боговоплощение, в котором материя выступает как Богоземля и Богоматерь, а мир восходит к соединению с Богом. Эта связь Бога и мира определяется концепцией Софии Премудрости Божией. Начало *софиологии* С. Булгакова — в книге «Философия хозяйства» (1912), а ее развитие в «большой трилогии»: «Агнец Божий» (1933), «Утешитель» (1936), «Невеста Агнца» (1945). Здесь София сближается с «усией», сущностью Св. Троицы. В 1935 г. учение Булгакова было осуждено в указах Московской Патриархии, а также зарубежного Архиерейского Собора в Карловцах. Однако настоящей дискуссии о софиологии до сих пор не было. Помимо софиологии творчество Б. представляет исключительно богатый материал для православного исследователя. По выражению Н. Струве, «Булгаков едва ли не самый крупный религиозный гений XX столетия не только в России, но и в мире». «Никто, быть может, со времен Фомы Аквината на Западе, Григория Паламы на Востоке не перепыхал столь широко и глубоко все поле христианской догматики». К 50-летию со дня кончины о. Сергия Булгакова // Вестник РХД. № 170. YMCA-Press, 1994. С 3.

БУЛЬТМАНН (*Bultmann*) **РУДОЛЬФ** (1884—1976) — немецкий лютеранский богослов, профессор и один из самых ярких исследователей Нового Завета в XX в., представитель диалектической теологии. В работах 20-х гг. основал т. н. формально-историческую школу в религиоведении. В нач. 40-х гг. выступил с программой «демифологизации» веры. В христологии опирается на различие между Иисусом из Назарета, историческим лицом, и Христом церковного Предания и христианских писателей. Бультман, воспитанный в духе либеральных традиций, как и *Барт*, выступил против них, но не так радикально. И Бультман, и Барт отказались от либеральных поисков исторического Иисуса. Либеральным поискам Бультман противостоял по трем причинам. Во-первых, скептический подход к Евангелиям делал невозможной реконструкцию исторического портрета Иисуса. Возможным же является лишь минимальное знание об историческом Иисусе, без сомнения, недостаточное для написания истории Его жизни. Во-вторых, знание об историческом Иисусе бесполезно. Евангелие не требует никакой более прочной исторической основы, кроме двух фактов: о том, что Иисус жил, и о том, что Он умер. Именно так утверждал Бультман, перекликаясь в данном случае с Кьеркегором. В-третьих, интерес к историческому Иисусу вообще незаконен. Бультман приводит высказывание Апостола Павла о том, что мы уже не знаем Иисуса «во плоти» (т. е. не знаем Его плотским или

мирским образом), и говорит, что Павел не интересовался историческим Иисусом. Он также говорил о том, что принципом Реформации является оправдание по вере, а не по истории. Бультман и Барт в отказе от либеральных поисков Иисуса в истории пошли разными путями. Барт ставит на это место догматическое (преимущественно ортодоксальное) богословие, которое он не совмещал с историко-критическими исследованиями. Бультман же отвергал либеральные поиски с помощью крайней формы исторического скептицизма по отношению к Иисусу. Эта точка зрения долгое время оставалась преобладающей в Германии, пока в 1950-х годах некоторые из его учеников не предприняли «новый поиск исторического Иисуса», весьма далекий от своей либеральной разновидности.

БУХАРЕВ АЛЕКСАНДР МАТВЕЕВИЧ, в монашестве архимандрит Феодор (1824—1871) — религиозный мыслитель, проповедовавший сближение Церкви с повседневной жизнью на основе идеи искупительной жертвы Христа; профессор Московской и Казанской духовных академий, архимандрит. Расстригся в 1863 г. и посвятил себя литературной деятельности. Автор исследования об Апокалипсисе, «Трех писем к Н. В. Гоголю, писанных в 1848 году» (СПб., 1861); философ, «с именем которого связана самая глубокая и творческая постановка вопроса о “православной культуре”» (*Зеньковский В. В.* История русской философии. Париж, 1989. С. 321).

БУХАРИН НИКОЛАЙ ИВАНОВИЧ (1888—1938) — политический деятель, экономист, философ, член Политбюро ВКПб с 1924 г., занимал руководящие посты в ЦК, ЦИК СССР, Исполкоме Коминтерна, академик АН СССР (1928). С 1917 по 1929 гг. ответственный редактор газеты «Правда». В кон. 20-х гг. выступил против применения чрезвычайных мер при проведении коллективизации и индустриализации, что было объявлено «правым уклоном во Всероссийской КП(б)». Труды по философии и политэкономии. Репрессирован; реабилитирован посмертно.

ВАЛЕНТ (Valens, ок. 328—378) — император восточной части Римской империи с марта 364 г. Младший брат и соправитель Валентиниана I. С молодых лет на военной службе. Определил себе Восток империи с резиденцией в Константинополе, подавил провозглашавших себя императорами Прокопия (365) и Антиоха (366). В частной жизни отличался простотой и непритязательностью. Хотя Валент был арианом, он долгое время проявлял терпимость к православным, однако в конце его правления многие епископы подверглись гонениям.

ВАРЛААМ КАЛАБРИЙСКИЙ (1290—1348) — богослов, монах византийской традиции из Калабрии; в силу рационалистических тенденций и симпатии к философии Аристотеля был противником византийских *исихастов*, поэтому исихастские споры называют иногда варлаамитс-

ко-паламитскими спорами. (См. *исихазм*, *Фаворский свет*). Осужден на соборе 1341 г., возвратился в Италию, где стал католическим епископом; учил греческому языку Петрарку.

ВАРНАВА (Накропин, 1859—1924) — малообразованный (Петрозаводское городское училище), но начитанный в святоотеческой литературе, обладал великолепной памятью. В 36 лет вступил в монастырь послушником, через два года принял монашество, еще через год был рукоположен в иеромонаха. Через десять лет священнического служения о. В. архимандрит, настоятель Коломенского Ново-Голутвинского монастыря. В 1911 г. хиротонисуетея во епископа Каргопольского, викария Олонецкой епархии. Еще через два года переведен на Тобольскую кафедру. В марте 1917 г. уволен по прошению, с назначением управляющим Высокогорской пустыни Нижегородской епархии. Скончался и погребен в Москве, отпевал его св. Патриарх Тихон.

ВАРСОНОФИЙ ВЕЛИКИЙ (кон. V в. — кон. VI в.) — преп., отшельник, весьма почитавшийся на христианском Востоке; церковный писатель, оппонент монахов-оригенистов (Соч.: Преподобных отцов Варсонофия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни, в ответах на вопрошания учеников. М., 1855).

ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св. (329—379) — архиепископ Кесарийский, отец и учитель Церкви, создатель смешанной формы монашеской жизни. Молитва и созерцание в его монастырях чередовались с физическим трудом, для которого допускались лишь такие ремесла, которые не разрушали духовной собранности и простоты жизни монахов. Отличительной чертой монастырей Василия Великого служили также широкая благотворительность и воспитание детей обоого пола. Заслуга Василия Великого в истории догматов состоит в том, что им вместе с другими *каппадокийцами* была окончательно определена троичная терминология, принятая церковью. Брат св. *Григория Нисского*. Выступал против арианства. В сочинении «Шестоднев», популярном в средние века, изложил принципы христианской космологии.

ВАСИЛИЙ II ТЕМНЫЙ (1415—1462) — великий князь московский с 1425 г. Сын Василия I. Одержал победу в войне с удельными князьями (1425—1453). Ограничил самостоятельность Новгорода и Пскова. Слеплен (1446) князем Дмитрием Шемякой (отсюда прозвище).

ВАСИЛИЙ III (1479—1533) — великий князь московский с 1505. Сын Ивана III и Софии Палеолог. Завершил объединение Руси вокруг Москвы присоединением Пскова (1510), Смоленска (1514), Рязани (1521). Отец Ивана Грозного.

ВАСКОЦ ГАБРИЭЛЬ (1551—1604) — испанский богослов, иезуит, комментатор св. Фомы Аквинского.

ВЕНИАМИН ПЕТРОГРАДСКИЙ, св. (Казанский Василий Павлович; 1874—1922) — митрополит Петроградский и Гдовский. В июне 1922 г. был арестован по делу о сопротивлении изъятию церковных ценностей и расстрелян. Реабилитирован в 1991 г.

ВИКЕНТИЙ ЛИРИНСКИЙ, св. (*Леринский*, † 450) — монах, церковный писатель, автор трактата *Commonitorium primum* («Первое предостережение, или трактат в защиту древней и вселенской католической веры против всех безбожных еретических новшеств»), предлагающего критерий определения истинного церковного предания — его древность и всеобщность: «*ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est ut id tenentis quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* — то, во, что все верили повсюду, всегда и везде» (с. 2,3).

ВИЛЬМАР (Vilmar August Fridrich Christian) (1800—1860) — лютеранский богослов; с 1855 г. профессор богословия в Марбурге, оппонент рационализма.

ВИЛЬЯМС ГАРОЛЬД (*Williams*) — корреспондент газеты «Манчестер гардиан» в России, муж *Ариадны Владимировны Тырковой* (1869—1961).

ВИТТЕ СЕРГЕЙ ЮЛЬЕВИЧ (1849—1915) — граф (1905), российский государственный деятель, почетный член Петербургской АН (1893). Министр путей сообщений в 1892, финансов с 1892, председатель Кабинета министров с 1903, Совета Министров в 1905—1906. Инициатор введения винной монополии (1894), проведения денежной реформы (1897), строительства Сибирской ж. д. Подписал Портсмутский мир (1905). Автор Манифеста 17 октября 1905 г. Разработал основные положения столыпинской аграрной реформы. Стремился привлечь предпринимателей к сотрудничеству с правительством. Автор известных «Воспоминаний» (т. 1—3, 1960).

ВЛАДИМИР I (Святославич), св. равноап., в крещении Василий († 1015) — князь Новгородский с 969 г., великий князь Киевский с 980 г. Младший сын Святослава Игоревича и Малуши, ключницы княгини Ольги. Покорил вятичей, радимичей и ятвягов; воевал с печенегами, Волжской Болгарией, Византией и Польшей. При нем сооружены оборонительные рубежи по рекам Десна, Осетр, Трубеж, Сула и др., заново укреплен и застроен каменными зданиями г. Киев. В 988—989 гг. ввел в качестве государственной религии христианство. При Владимире I Древнерусское государство вступило в период своего расцвета, усилился международный авторитет Руси. В русских былинах назывался Красное Солнышко. Как христианин, св. Владимир заботился о просвещении (ему приписывается основание первой школы) и о построении церквей, даровав одной из них десятину (996). В. не казнил «разбойников», «боясь греха». Установив однажды по совету «епископов» смерт-

ную казнь, вновь заменил ее вирой. Насколько до крещения он был ярим язычником (обновление культа, человеческая жертва) и женолюбцем (5 жен, 800 наложниц), настолько после крещения стал образцом князя-христианина. Стоит отметить, что легенда о женолюбии Владимира, являясь позднейшей вставкой в древнейший летописный свод (Шахматов), не подтверждается другими известиями и не правдоподобна. По-видимому, она составлена по аналогии с библейской историей Соломона, служит для контраста с последующей христианской жизнью В. (Костомаров, Голубинский). Эпоха Владимира была временем значительного культурного развития Киевской Руси, но следы его в источниках скудны.

ВЛАДИМИР II ВСЕВОЛОДОВИЧ МОНОМАХ (1053—1125) — князь смоленский (с 1067), черниговский (с 1078), переяславский (с 1093), великий князь киевский (с 1113). Сын Всеволода I и дочери византийского императора Константина Мономаха. Призван киевскими боярами во время восстания. Боролся против княжеских междоусобий. Разработал устав, ограничивавший произвол ростовщиков. В «Поучении» призывал сыновей укреплять единство Руси. В.М. известен в истории и как законодатель. В год вокняжения в Киеве он созвал в с. Берестово мужей своих; туда же прибыл муж и от Олега Святославича. Здесь, в общей думе, положено было ограничить произвольное взимание рез (процентов), которое при Святополке доходило до больших злоупотреблений. Установлено было, что ростовщик может брать проценты только три раза, и если возьмет три раза, то уже теряет самый капитал.

Время Мономаха было временем первого расцвета художественной и литературной деятельности. К его времени относится составление нашей первоначальной летописи, начало Киево-печерского Патерика, составление, по византийским образцам, житий людей, прославившихся святостью жизни, таких как Антоний и Феодосий печерские, св. Ольга, равноапостольный Владимир, Борис и Глеб и пр. Игумен Даниил составил описание путешествия своего в Иерусалим; наконец, сам В. М. написал «Поучение своим детям», замечательный литературный памятник того времени.

Сложилась легенда, будто византийский император прислал с митрополитом Неофитом, который венчал В.М. на царство, знаки царского достоинства, венец и бармы. Впоследствии московские государи венчались венцом, который называли шапкой Мономаха.

ВОЛЖСКИЙ (Глинка) А. С. (1878—1940) — публицист и литературный критик. В «Вопросах религии» (Вып. II. М., 1908. С. 123—192) опубликована статья Волжского «Жизнь Ф. М. Достоевского и ее религиозный смысл».

ВОЛЬТЕР (*Франсуа-Мари-Аруэ*; 1694—1778) — французский писатель, философ, историк, один из идеологов французского Просвещения, крайне негативно настроенный в отношении Церкви и христианства.

Влияние вольтеровского скептицизма особенно усилилось в XVIII в. с воцарением Екатерины II, с 1763 по 1778 поддерживавшей с ним оживленную переписку. (См.: *Терновский Ф.* Русское вольнодумство при Екатерине II // Труды Киевской духовной академии. 1868. № 3, 7; *Языков Д.* Вольтер в русской литературе. СПб., 1879).

ВРОНСКИЙ (ВРОНЬСКИЙ, наст. фам. Хене, Noene) ЮЗЕФ (1778—1852) — польский философ, мистик, математик, автор работ «Мессианизм как конечное объединение философии и религии...» (1831—1847); «Метафизика мессианизма» (1840). Известен введенный им определитель, важный в теории линейных дифференциальных уравнений (вронскиан).

ВЫШЕСЛАВЦЕВ БОРИС ПЕТРОВИЧ (1877—1964) — русский религиозный философ, не принадлежавший к руслу метафизики всеединства, но давший глубокое обсуждение ее проблем в своей диссертации «Этика Фихте» (М., 1916). Автор трудов по истории философии и философии культуры. Выслан из России в 1922 г. Преподавал в Богословском институте в Париже; работал в издательстве УМКА-PRESS, вместе с *Н. А. Бердяевым* редактировал журнал «Путь». Умер в Женеве. Разрешение сформулированной *Н. Гартманом* антиномии нравственных ценностей и человеческой свободы видел в христианском учении о «благодати» как преображении подсознательных влечений в любовь к высшим ценностям («Этика преобразенного эроса», 1932). Основные труды: «Этика преобразенного эроса» (1931), «Кризис индустриальной культуры» (1953), «Вечное в русской философии» (1955).

ГАННИБАЛ (HANNIBAL, 247—183 гг. до Р. Х.) — один из величайших карфагенских полководцев, одержавший несколько побед над римскими войсками во II Пунической войне (218—201). В ходе этой войны (218—201) совершил переход через Альпы, одержал победы у рек Тицин, Требия (218), у Тразименского оз. (217), при Каннах (216). В 202 г. при Заме (Сев. Африка) Ганнибал был побежден римлянами.

ГАРИБАЛЬДИ, ДЖУЗЕППЕ (1807—1882) — один из вождей революционного крыла Рисорджименто, народный герой Италии. Больше 10 лет сражался за независимость южноамериканских республик. Участник Итальянской революции 1848—1849, организатор обороны Римской республики 1849. В 1848, 1859 и 1866 гг. во главе добровольцев участвовал в освободительных войнах против Австрии. В 1860 возглавил поход «Тысячи», освободившей юг Италии, что обеспечило победу Итальянской революции 1859-60. В 1862 и 1867 пытался силой освободить Рим от власти пап. Во время франко-прусской войны 1870—1871 сражался добровольцем на стороне Франции.

ГАРНАК АДОЛЬФ, фон (1851—1930) — немецкий историк церкви и протестантский богослов, профессор Берлинского университета; автор

фундаментальных исследований по истории раннего христианства: «История догм», «Сущность христианства», «Введение в Новый Завет» и др. Позднее христианство (после II века) рассматривал как отход от первоначальной апостольской проповеди, как продукт синтеза первоначального христианства с эллинистической метафизикой. Отрицал библейские и евангельские чудеса; догматическому христианству противопоставлял евангельское нравственное учение как идеал, который следует положить в основу общечеловеческой морали братства и долга по отношению к ближнему.

ГАРТМАН ЭДУАРД ФОН (EDUARD VON HARTMANN; 1842—1906) — немецкий философ, автор «Философии бессознательного», последователь А. Шопенгауэра, приверженец философии пессимизма; считал, что Вселенная идет к своему уничтожению; сторонник панпсихизма; основой сущего считал абсолютно бессознательно духовное начало — мировую волю.

ГЕЙНЕ ГЕНРИХ (HEINE HEINRICH; 1798—1856) — немецкий поэт. С 1831 в эмиграции в Париже. Писал также прозу (в его «Путевых картинах» — обзор современного состояния Германии и Европы, 1826—1831), публицистику («Романтическая школа», 1833, «К истории религии и философии в Германии», 1834 — под влиянием идей утопического социализма).

ГЕРАСИМ ИОРДАНСКИЙ — преп., из Фиваидской пустыни (Египта) в 450 г. пришел в Палестину и основал у Иордана монастырь. Некоторое время был под влиянием ереси Евтихия и Диоскора, признававших в Иисусе Христе только Божественное естество (монофизитство), но преп. Евфимий Великий помог ему вернуться к православию. По преданию, Герасиму до кончины помогал лев, который умер на его могиле и там же был погребен. Поэтому преподобного изображают на иконах вместе со львом. Память его 4 марта.

ГЕРМОГЕН, св. (ок. 1530—1612) — третий патриарх Московский и всея Руси (1606—1612); в Смутное время, с декабря 1610 рассылал по городам грамоты с призывом к всенародному восстанию против интервенции Речи Посполитой. Когда народные ополчения двинулись на Москву для ее освобождения от интервентов, поляки и стоявшие на их стороне бояре требовали от патриарха под угрозой смерти, чтобы он приказал ополчениям разойтись. Патриарх не сделал этого и был заключен в Чудов монастырь, где скончался 17 февраля 1612 г., уморенный голодом.

ГЕРЦЕН АЛЕКСАНДР ИВАНОВИЧ (1812—1870) — писатель, мыслитель, общественный деятель. Вместе с Н. П. Огаревым возглавлял революционный кружок. В 1834 г. арестован, 6 лет провел в ссылке. Печатался с 1836 г. под псевдонимом Искандер. С 1842 г. в Москве глава

левого крыла западников. В философских трудах: «Дилетантизм в науке» (1843), «Письма об изучении природы» (1845—1846) и др. — утверждал союз философии с естественными науками. Остро критиковал крепостнический строй в романе «Кто виноват?» (1841—1846). С 1847 г. в эмиграции. После поражения европейских революций 1848—1849 гг. разочаровался в революционных возможностях Запада и разработал теорию «русского социализма», став одним из основоположников народничества. В 1853 г. основал в Лондоне Вольную русскую типографию. В газете «Колокол» обличал российское самодержавие, вел революционную пропаганду, требовал освобождения крестьян и предоставления им земли. В 1861 г. встал на сторону революционной демократии, содействовал созданию «Земли и воли», выступал в поддержку Польского восстания 1863—1864. Умер в Париже. Автобиографическое сочинение «Былое и думы» (1852—1868) — один из шедевров мемуарной литературы. Об исторической философии Г. писал в своей диссертации Г. В. Флоровский. См. статью о. Георгия «Искания молодого Герцена» в: *Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 358—411.

ГЁТЧ (НОЕТЗСН) ОТТО (1876—1946) — немецкий историк и консервативный политик, автор книг: «Россия» (1912 и 1917 гг. издания), «Русские вопросы» (1917).

ГЛУБОКОВСКИЙ НИКОЛАЙ НИКАНОРОВИЧ (1863—1937) — богослов и историк, профессор Св. Писания Нового Завета в Санкт-Петербургской Духовной академии; член-корреспондент Петербургской АН (1909). Участвовал в пересмотре русского перевода Евангелий. Главный редактор Православной богословской энциклопедии (1905—1911). С 1905 г. был редактором «Богословской Энциклопедии» Лопухина. Принимал участие в работе Предсоборного Присутствия, в котором занимался вопросами духовных школ. В 1919—1921 гг. преподавал в Петроградском Богословском институте, в августе 1921 г. эмигрировал. С 1923 по 1937 гг. — профессор богословского факультета университета имени св. Климента Охридского в Софии (Болгария). Сочинения: «Блаженный Феодорит, епископ Киррский» (т. 1—2, 1890); «Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу» в 3 тт. (1905—1912); «Благовестие христианской свободы в послании апостола Павла к Галатам» (1902) и др. См. его статью и комментарии к ней в наст. издании.

ГОГОЛЬ НИКОЛАЙ ВАСИЛЬЕВИЧ (1809—1852) — русский писатель; мыслитель, поставивший вопрос о возврате культуры к Церкви, о «православной культуре». Эту проблему по-своему пытались осмыслить П. Я. Чаадаев, Ф. М. Достоевский, славянофилы А. С. Хомяков, И. В. Киреевский и др. Среди немногих церковных писателей, глубоко понявших основные идеи Гоголя, был, в первую очередь, архимандрит Феодор (А. М. Бухарев), (см. его «Три письма к Н.В. Гоголю», изданные в 1861 г.), с именем которого связана «самая глубокая и творческая по-

становка вопроса о «православной культуре» (Зеньковский В. В. История русской философии. Париж, 1989. С. 321).

ГОЛУБИНСКИЙ ЕВГЕНИЙ ЕВСТИГНЕЕВИЧ (1834—1912) — историк русской церкви, профессор Московской духовной академии, академик Петербургской АН (1903). Автор свыше 70 работ по истории русской и южно-славянских церквей. Провел критический анализ источников русской церковной истории. Применяя сравнительно-исторический метод, исследовал ряд малоизученных вопросов (религиозно-нравственная жизнь русского народа с древнейших времен до середины XVI в., структура церковного управления, источники обеспечения духовенства и др.). В 1867 г. Г. закончил исследование «Константин и Мефодий, апостолы славянские», за которое был удостоен Уваровской премии. В 1871 г. появился «Краткий очерк истории православных церквей — болгарской, сербской и румынской». После поездки на Восток в 1872—1873 гг., где Г. получил превосходные знания по истории Византии, он начал работу над историей русской церкви, первый том которой в двух громадных книгах вышел в 1880 г. благодаря поддержке митрополита Макария (Булгакова). Автор получил степень доктора и был утвержден в этой степени Синодом. Первая половина 2-го тома появилась только через 20 лет — в 1900 г., благодаря содействию Общества истории и древностей Российских. Вторая часть 2-го тома печаталась в качестве посмертного труда в «Чтениях Общества истории и древностей Российских». Другие крупные работы Г.: «История канонизации русских святых», два изд. 1894 и 1903; «К нашей полемике со старообрядцами», два изд. 1892 и 1905; «Преп. Сергей Радонежский», два изд., 1892 и 1909. *Совр. изд.*: История русской церкви: В 2 т. М., 1997, 1998. См. также статью Г. и комментарии к ней в наст. издании.

ГОЛУБИНСКИЙ ФЕДОР АЛЕКСАНДРОВИЧ (1797—1854) — протоиерей, основатель русской теистической философии, родился и умер в Костроме; профессор философии в Московской духовной академии. Среди своих слушателей пользовался славой глубокого и оригинального мыслителя. При жизни напечатал лишь одно небольшое письмо о конечных причинах в «Прибавлении к творениям св. отцов» (2847, С. 176—205). Только в 1868 г. бывшие слушатели Г. начали издавать его лекции (самое полное издание сделано на средства Общества любителей духовного просвещения, М., 1884 и сл.). *Соч.*: Умозрительная психология. М., 1871; Лекции философии. Вып. 1 — «Метафизика и ее история»; вып. 2 — «Онтология»; вып. 3 — «Скептицизм, критицизм, идеализм, материализм и т. д.»; вып. 4 — «Раздельное богословие. М., 1884.

ГОРСКИЙ АЛЕКСАНДР ВАСИЛЬЕВИЧ (1812—1875) — протоиерей, российский историк, археограф, член-корреспондент Петербургской АН (1857). Ректор Московской духовной академии (с 1864). По благословению св. митрополита Филарета написал выдающийся труд «Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки». Из скромности не печатал своих работ, их издавали студенты по конспектам.

ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ (НАЗИАНЗИН), св. (339—389) — один из трех «вселенских учителей» восточной Церкви, определивший общую тенденцию решения тринитарной проблемы на христианском Востоке; член каппадокийского кружка, сподвижник Василия Великого. Сочинения св. Г. состоят из 243 писем, 507 стихотворений и 45 речей, среди которых самые важные — пять слов о богословии, в защиту никейского православия против ариан. Все сочинения переведены на русский яз. в «Творениях св. Отцов», изд. моск. дух. акад. (Соч.: Творения: В 6 т. М., 1843—1846). Память в Православной церкви 25 января (7 февраля), в РКЦ 2 января.

ГРИГОРИЙ I ВЕЛИКИЙ (Gregorius Magnus) (ок. 540—604) — римский папа с 590 г., святой, в православной традиции ему приписывается авторство Литургии Преождесвященных даров, именуется «Двоесловом». Способствовал становлению церковного государства («патримоний Петра») и упрочению церковной и мирской власти папства, был инициатором христианской миссии в Британии, осуществил реформу литургии и церковного пения (григорианское пение). Его «Моральные толкования на книгу Иова» (35 книг) стали для средневековой мысли главным авторитетом в области религиозной этики. Основал на свои средства 7 монастырей бенедиктинского устава. Память в Православной церкви 12 (25) марта, в Католической — 3 сентября.

ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, св. (ок. 330—394/5) — младший брат св. Василия Великого, богослов, мистик. Изучал риторику в Каппадокии, в 371 г. был поставлен епископом Нисским. Участвовал во Втором Вселенском соборе (381 г.). В 388 г. удалился на покой и посвятил себя аскетической жизни. Разрабатывал теоретические основы христианской экзегетики. В антропологии исходил из органического единства человечества как некоей коллективной личности. Много внимания уделял разработке учения об образе и подобии Божиим в человеке. Память в Православной церкви 10 (23) января, в Католической — 9 марта.

ГРИГОРИЙ ПАЛАМА, св. (1296—1359) — византийский богослов, митрополит Солунский, защитник и систематизатор *исихазма*. Развивал идеи о различии сущности Бога (запредельной и недоступной) и его энергий (самовыявлений), пронизывающих мир и сообщаемых человеку. К числу таких энергий относится благодать Божия и божественное озарение, которое было явлено на Фаворе. Учение Г. П. в 1351 г. признано официальной доктриной византийской церкви.

ГРИГОРИЙ СИНАИТ, св. (60-е гг. XIII в. — 40-е гг. XIV в.) — византийский подвижник и духовный писатель, проповедник *исихазма*. После пребывания в монастыре на Синае, а затем на Афоне основал монастырь в пустыне Парория около г. Сазополь, где и скончался. Оказал влияние на преп. Нила Сорского. Житие св. Григория Синаита написано патриархом Каллистом (русск. перевод 1904 г.). Память в Православной церкви 8 (21) августа.

ГРИГОРИЙ ЧУДОТВОРЕЦ (Неокесарийский), св. (ок. 213—ок. 270) — епископ г. Неокесарии; «апостол Каппадокии». Память 17 ноября.

ГРИГОРИЙ, киево-печерский чудотворец († 1093 или 1120) — преподобный, составитель канонов. Преосв. Филарет («Обзор русск. духовной литературы») приписывает ему составление служб равноап. кн. Владимиру и преп. Феодосию. Погребен в Ближних (Антониевых) пещерах Киево-Печерской лавры. Память в Православной церкви 8 (21) января, 28 сентября (11 октября) и во 2-е воскресенье Великого поста (собор Киево-Печерских отцов).

ГУРИЙ, св. (в миру Григорий Ругонин, ок. 1500—1564) — первый архиепископ Казанский, миссионер. Св. мощи его были обретены в 1596 г. и почивали в Казанском Благовещенском соборе. Память 5 декабря и 4 октября.

ДАВЫДОВ ДЕНИС Васильевич (1784—1839) — поэт, герой Отечественной войны 1812 г., генерал-лейтенант (1831), военный писатель. Был близок к декабристам и А. С. Пушкину. Автор военно-исторических работ, трудов по теории партизанских действий.

ДАЖБОГ (Дажьбог, Даждьбог) — бог солнца и небесного огня в славяно-русской мифологии, покровитель наследия, богатства, сын Сварога. Упоминается обычно вместе со Стрибогом. В «Слове о полку Игореве» русские — внуки Дажбога. Его идол стоял на одном из киевских холмов. У западных славян ему, по-видимому, соответствовал Дабог.

ДАМАСКИН ИОАНН, преп. — см. *Иоанн Дамаскин*.

ДАМАСКИН ГЛУХОВСКИЙ (в миру — Цедрик, ок. 1880—1943) — епископ Глуховский, викарий Черниговской епархии; арестован в 1925 г. (вместе с митрополитом Петром); находился в Одесской тюрьме; выслан в Туруханский край, в конце 1928 г. освобожден, приехал в Москву. В 1929 г. вновь арестован и выслан на Соловки (с ноября 1929 по 1934 г.). В 1934 г. несколько месяцев пробыл на свободе, но в ноябре 1934 г. снова арестован, сослан в Казахстан. В 1935 г. арестован в Казахстане, отправлен в Сибирь, где погиб в лазарете одной из сибирских тюрем (данные прот. Польского; см.: *Регельсон Лев*. Трагедия Русской Церкви 1917—1945. Париж: YMCA-PRESS, 1977. С. 578—579).

ДАНИЛЕВСКИЙ Николай Яковлевич (1822—1885) — ученый-натуралист и философ, публицист, социолог, идеолог панславизма; создатель концепции «культурно-исторических типов» (цивилизаций), развивающихся подобно биологическим организмам; качественно новым считал «славянский» тип. В главном своем сочинении «Россия и Евро-

па» (1869) Д. представляет особую теорию панславизма, которая образует связующее звено между идеями славянофилов и национализмом.

ДАНТОН, Жорж-Жак (1759—1794) — деятель французской революции, один из вождей якобинцев. Участвовал в подготовке восстания 10 августа 1792 г., свергнувшего монархию, в разрывании в августе-сентябре 1792 г. обороны революционной Франции от интервентов. С 1793 г. занимал умеренную позицию по отношению к жирондистам. Осужден Революционным трибуналом, казнен.

ДЕР БАЛИЗЕ, фрагменты Дер Бализе (Der Balyzeh, Dair-Balaizah) — монастырь в Египте, на юге Ассиута, где в 1907 г. учеными W. Flinders Petrie и W. Crum был обнаружен папирус, содержащий литургические рукописи VI в. (литургии св. Серапиона, св. Марка, египетскую традицию). любопытно то, что в этих текстах эпиклезис расположен до установительных слов. Символ веры, который там содержится, близок краткому символу Апостольского Предания св. Ипполита Римского. Найденный папирус хранится в Bodleian Library (Оксфордский университет).

ДИОНИС (Вакх) — в греческой мифологии бог плодоносящих сил земли, виноградарства и виноделия, сын Зевса и фиванской царевны Семелы. Как божество земледельческого круга, он нередко противопоставлялся солнечному Аполлону — богу родовой аристократии. В философии и искусстве новейшего времени это переосмыслено как противопоставление двух начал, бытующих в природе человека, светлого (аполлониевского) и темного (дионисийского). Д. — олимпиец, но в число олимпийских богов вошел сравнительно поздно. В честь Д. справлялись празднества: Дионисии и Вакханалии, из которых позднее произошла трагедия — буквально «песнь о козле» (козел — священное животное Диониса, его воплощение, его спутники имеют козлиные ноги) — и комедия.

ДИОНИСИЙ († 1632) — архимандрит Троице-Сергиевой лавры с 1610 г.; организовал помощь пострадавшим от польской интервенции, в 1611—1612 гг. рассылал грамоты по городам с призывом к восстанию против интервентов. После патриарха Гермогена едва ли не более всех способствовал умиротворению России в период Смутного времени.

ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ (I в.) — первый афинский епископ. С его именем связан корпус сочинений (Ареопагитик), где дано отрицательное (апофатическое) обоснование понимания Бога. В новоевропейской науке эти сочинения приписываются автору V в. (Псевдо-Дионисий Ареопагит).

ДИМИТРИЙ, св., митрополит Ростовский (Даниил Саввич Туптало; 1651—1709) — составитель новой редакции Четий-Миней. Поддержи-

вал реформы Петра I, с условием невмешательства государства в церковные дела. Автор пьес (напр., «Рождественская драма», 1702) и антираскольнических сочинений. Причислен к лику святых в 1752 г.

ДМИТРИЙ ДОНСКОЙ, св. (1350—1389) — великий князь Московский с 1359 г. и Владимирский с 1362 г. При нем в 1367 г. был построен белокаменный кремль в Москве. Возглавил вооруженную борьбу русского народа против монголо-татар; руководил их разгромом в битве на р. Вожа (1378). В Куликовской битве 1380 г. (верховья Дона) проявил выдающийся полководческий талант, за что был прозван Донским. В княжение Дмитрия Донского Москва утвердила свое руководящее положение в русских землях. Дмитрий Донской впервые передал великое княжение Василию I без санкции Золотой Орды.

ДОБРОЛЮБОВ Николай Александрович (1836—1861) — русский литературный критик и публицист, революционный демократ. С 1857 г. постоянный сотрудник журнала «Современник». Статьи 1859—1860: «Что такое обломовщина?», «Темное царство», «Луч света в темном царстве», «Когда же придет настоящий день?» Создал сатирическое приложение к «Современнику» — «Свисток» (1859). Автор сатирических стихов, пародий.

ДОБРОЛЮБОВ Александр Михайлович (ок. 1876—1945) — русский поэт. Стихи в русле эстетики и идей декадентства вошли в сборники «Natura naturans. Natura naturata» («Природа порождающая. Природа порожденная», 1895) и «Собрание стихов» (1900); религиозные искания нашли отражение в стихах сборника «Из книги невидимой» (1905). Основатель религиозной секты «добролюбцев» («братков»), близкой к млоканам. Восприятие Д. в символистских кругах носило культовый характер.

ДОРОФЕЙ ГАЗСКИЙ, авва († 620) — преп., сирийский монах, настоятель монастыря близ Газы; автор аскетических «Наставлений» и 30 «Слов о подвижничестве». В его поучениях монахам особое внимание уделяется соблюдению заповедей. Только через соблюдение заповедей благодать, полученная при крещении, может исправить имеющееся в человеке зло. Автор влиятельных аскетических «Наставлений». См.: Душеполезные поучения и писания аввы Дорофея. М., 1862 (2-е изд.). Память Д. в Русской Православной церкви 5 (18) июня.

ДОСИФЕЙ (Досифей Нотара; 1641—1707) — патриарх Иерусалимский с 1699 г., при котором состоялся Иерусалимский собор (1672 г.), выработавший Православное исповедание — один из вероучительных документов Восточной церкви.

ДОСТОЕВСКИЙ ФЕДОР МИХАЙЛОВИЧ (1821—1881) — русский писатель. «Для Достоевского основная истина о человеке есть то, что челове-

ку невозможно прожить без Бога; кто отвергает Богочеловечество, как откровение о человеке, находящем свою полноту в Боге, тот неизбежно впадает в человекобожество» (*Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 236).

Д'ЭРБИНЫ МИШЕЛЬ (1880—1957) — ректор Папского Восточного института, созданного в 1922 г., и советник конгрегации Восточных церквей в Риме. Председатель Папской комиссии «Pro Russia», созданной в 1925 г. На средства Львовского митрополита Андрея Шептицкого готовил новообращенных русских к миссионерскому священству в России; рукополагал кандидатов митрополит Шептицкий во Львове. После трехнедельного посещения России в 1925 г. Д. опубликовал книгу «Церковная жизнь в Москве». Смысл ее сводился к нескольким тезисам. Советское правительство не такое плохое, как об этом думают и говорят на Западе. Политика в отношении религии не так беспощадна. Православная церковь лежит в развалинах, внимания заслуживает только иерархия обновленцев. Православие созрело для того, чтобы попасть в объятия Рима.

Дело не только в том, что Д. не обладал проницательностью, не понимал сути Православия и был к нему враждебен, но и в том, что его ловко дезинформировали власти, которые не случайно разрешили ему визит в Россию. Как потом выяснилось, все его тайные переговоры были ведомы ГПУ. Планы католической миссии в России в скором времени рухнули.

ЕВЛОГИЙ (в миру Василий Семенович Георгиевский, 1868—1946) — митрополит Западноевропейский Московского патриархата, перешедший затем под юрисдикцию Константинопольского патриархата, автор мемуаров «Путь моей жизни» (1947). В молодости посещал старца Амвросия в Оптиной пустыни. В 1892 г. окончил Московскую Духовную академию. С 1905 епископ Холмский и Люблинский (с 1912 архиепископ), с 1914 Волынский и Житомирский. Участник Всероссийского Церковного собора. С 1919 г. в эмиграции. В 1921 св. Патриарх Тихон назначает его временно управляющим русскими Западно-Европейскими приходами. В 1930 г. упоминается митрополитом, в 1931 ушел в Константинопольскую юрисдикцию; в 1945 г. вернулся в Московскую Патриархию. Назначен экзархом Западно-Европейских православных приходов.

ЕВСЕВИЙ КЕСАРИЙСКИЙ (Евсевий Памфил; ок. 260—340) — отец церковной истории; ок. 313 г. избран епископом Кесарии Палестинской. Помимо «Церковной истории» (история христианства до 324) написал «Жизнь Константина» (панегирик императору) и ряд богословских сочинений.

ЕВТИХИЙ (V в.) — архимандрит в Константинополе; отрицал единственность человечества Иисуса Христа нашей человеческой природе; его

учение, именуемое *евтихианством*, было осуждено в Константинополе в 448 г. и IV Вселенским собором 451 г.

ЕКАТЕРИНА II (ВЕЛИКАЯ) (1729—1796) — российская императрица (с 1762). Немецкая принцесса Софья Фредерика Августа Анхальт-Цербстская. В России с 1744 г. С 1745 г. жена великого князя Петра Федоровича, будущего императора Петра III, которого свергла с престола (1762), опираясь на гвардию (Г. Г. и А. Г. Орловых и др.). Провела реорганизацию Сената (1763), секуляризацию земель (1763—1764), упразднила гетманство на Украине (1764). При ней произошла Крестьянская война 1773—1775. При Екатерине II в результате русско-турецких войн 1768—1774, 1787—1791 Россия окончательно закрепилась на Черном море, были присоединены Сев. Причерноморье, Крым, Прикубанье. Приняла под российское подданство Вост. Грузию (1783). В период правления Екатерины II осуществлены разделы Речи Посполитой (1772, 1793, 1795). Переписывалась с Вольтером и другими деятелями французского Просвещения. Автор многих беллетристических, драматургических, публицистических, научно-популярных сочинений, «Записок».

ЕКАТЕРИНА СИЕНСКАЯ, св. (Caterina da Siena, наст. имя Катарина Бенинказа, Catharina Benincasa; 1374—1380) — монахиня-доминиканка, мистик. Во время чумы 1374 самоотверженно ухаживала за больными. Практикуя аскезу и дела милосердия, в своих экстагических видениях общалась с Христом. Она считала, что обручена с Христом, и на пальце носила видимое лишь ей обручальное кольцо. «Молитву сердца» она ставила выше словесной, внешней молитвы. Е. С. была горячей сторонницей переноса папского престола обратно в Рим. В 1376, когда папа Григорий XI наложил на Флоренцию интердикт, она поехала в Авиньон, чтобы убедить его примириться с Италией. Проповедовала необходимость крестовых походов. Во время схизмы встала на сторону Урбана VI. Канонизирована в 1461 г. Память в Католической церкви 29 апреля. Считается покровительницей Италии.

ЕЛИЗАВЕТА, ПРАВ. — жена священника Захарии и мать св. Иоанна Крестителя, родственница Пресвятой Девы Марии. Память 5 сентября.

ЕЛЬЧАНИНОВ АЛЕКСАНДР ВИКТОРОВИЧ, прот. (1881—1934) — педагог и пастырь (с 1926), активный деятель русского религиозного возрождения начала века. Окончил исторический факультет Санкт-Петербургского университета, учился в Московской Духовной академии. С 1905 г. секретарь Московского религиозно-философского общества им. Вл. Соловьева. С 1911 г. преподавал в гимназии Левандовского в Тифлисе. Эмигрант с 1921 г. Руководитель Русского студенческого христианского движения. См. также Примечание к публикации его статьи в соавторстве с П. Флоренским в настоящем издании.

ЕФРЕМ СИРИН, СВ. (ок. 306—373) — автор гимнов, вошедших в сирийские литургии, богослов, экзегет. Будучи диаконом, руководил в церкви исполнением собственных сочинений. Отклонил попытки рукоположить его в сан епископа. Основные темы его гимнов: вера, различные аспекты спасения, аскеза.

ЖОМИНИ ГЕНРИХ (1779—1869) — барон, родом из Швейцарии, военный стратег, служил в русской армии; участвовал в походе 1813 г.; при императоре Николае I участвовал в разработке военных проектов, в частности проекта об учреждении высшего военно-учебного заведения для подготовки офицеров Генерального штаба (Николаевская академия Генерального Штаба).

ЗАНДЕМАН (Robert Sandeman; 1718—1771) — зять и сотрудник Джона Гласа (John Glas), организатора немногочисленной шотландской секты, образовавшейся на почве пресвитерианства. В трактате «*Letters on Theron and Aspasio*» (1757) З. критиковал кальвинистское учение о том, что Бог наделяет верующего добродетелями Христа, склоняясь сам к убеждению, что разумная вера — единственное основание для личного отношения к Богу и достижения спасения.

ЗАНДЕР ЛЕВ АЛЕКСАНДРОВИЧ (1893—1964) — русский религиозный философ, активный участник экуменического движения, ученик прот. Сергия Булгакова, автор двухтомного анализа сочинений Булгакова «Бог и мир».

ЗЕНЬКОВСКИЙ ВАСИЛИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ (1881—1962) — протоиерей, богослов, философ, психолог, педагог. Родился в городе Проскурове, окончил гимназию в Киеве. В юности охладел к вере, изучал естественные науки и психологию в Киевском университете. Под влиянием книг Вл. Соловьева вернулся в лоно православия. В 1915—1919 гг. профессор психологии. Член Украинского Церковного Собора 1919 года. Один из руководителей Религиозно-философского общества в Киеве. С 1919 г. в эмиграции; профессор философии Белградского университета с 1920 по 1923 г., в 1923—1926 гг. директор Педагогического института в Праге. С 1926 г. по 1962 г. профессор Богословского института в Париже. В 1942 г. году рукоположен в сан священника. Инициатор создания и бессменный (с 1923 г. по 1962 г.) председатель Русского студенческого христианского движения. Наибольшую известность получил его фундаментальный труд «История русской философии» (1-е изд. Париж: YMCA-PRESS, 1948).

ЗЕРНОВ НИКОЛАЙ МИХАЙЛОВИЧ (1898—1980) — историк русской религиозной мысли, богослов. Эмигрант с 1921 г. Окончил богословский факультет Белградского университета (1925). Секретарь РСХД (1925—

1932). Первый редактор «Вестника РСХД» (1925—1929). Доктор философии Оксфордского университета (1932), преподавал там историю православной культуры (1947—1956). Ректор колледжа в Южной Индии, профессор экуменического богословия в Дрю. Директор Дома св. Григория Нисского и св. Макария в Оксфорде. Автор книг и статей по истории восточного богословия. В России известна его книга «Русское религиозное возрождение XX в.».

ЗЛАТОУСТ — см. *Иоанн Златоуст, св.*

ЗОСИМА МИТРОПОЛИТ МОСКОВСКИЙ — возведен в этот сан в 1490 г.; высказывался против казни «жидовствующих», и потому был заподозрен в еретичестве. В 1494 г. был отстранен от кафедры.

ИАКОВ СЕРУГСКИЙ (ок. 450—521) — сирийский церковный писатель, названный по имени епископской кафедры (Серуг — главный город Осроены), которую занимал с 519 г. Его многочисленные произведения состоят из бесед, гимнов, проповедей и литургических текстов. В Сирийской Православной Церкви причислен к лику святых.

ИВАН III, ИОАНН Васильевич (1440—1505) — великий князь Московский с 1462 г., сын Василия II. В правление Ивана III было свергнуто монголо-татарское иго («стояние на Угре» 1480), составлен Судебник 1497, развернулось большое строительство в Москве, произошло оформление титула — великий князь «всая Руси».

ИВАН IV, ИОАНН Васильевич Грозный (1530—1584) — великий князь «всая Руси» с 1533 г., первый русский царь с 1547 г., сын Василия III. При нем начался созыв Земских соборов, был составлен Судебник 1550. В 1565 г. была введена опричнина. При Иване IV создана первая типография в Москве. Покорены Казанское (1552) и Астраханское (1556) ханства. В 1558—1583 гг. велась Ливонская война за выход к Балтийскому морю, началось присоединение Сибири (1581). Внутренняя политика Ивана IV сопровождалась массовыми опалами и казнями, усилением закрепощения крестьян.

ИВАНОВ ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВИЧ (1866—1949) — поэт, философ, теоретик символизма, переводчик, один из самых ярких и творчески одаренных представителей русского религиозного возрождения. Значительное место в размышлениях В. И. занимает тема культуры, и особенно национальной культуры. В статье «О русской идее» («По звездам») он говорил о национальной идее как о самоопределении народной души, о «связи с вселенским процессом», утверждал, что черты национального характера, как и гения народа, провиденциально влияют на судьбу страны, вносят в жизнь религиозное начало, в противовес «люциферианской» культуре.

С 1924 г. живет в Риме, до 1936 сохраняет советское гражданство. В 1926 г. признал себя католиком, не отрекаясь от Православия (на что потребовалось специальное разрешение). В Риме его посещают европейские знаменитости, в т. ч. М. Бубер. С 1936 г. И. профессор русского языка и литературы в Папском Восточном институте, преподает и в др. ватиканских учебных заведениях.

ИГНАТИЙ АНТИОХИЙСКИЙ, СВ., ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ († между 100 и 117 гг.) — мученик, епископ Антиохии, муж апостольский. Во время гонений при императоре Траяне (98—117) был приговорен к смерти и отправлен в Рим для совершения казни; на всем протяжении пути через Малую Азию его встречали представители местных церквей. Послания Игнатия (6 писем к малоазийским общинам и одно к римским христианам) свидетельствуют о понимании им жизни христианина как «живой Евхаристии, смиренном и любовном самоотожествлении со страдающим и победоносным Христом» (Оливье Клеман). В письме к римским христианам св. Игнатий убеждал их не предпринимать попытки к его освобождению и не пытаться лишить его мученичества. По свидетельству Ириней и Оригена, был отдан на растерзание зверям.

ИГНАТИЙ, СВ. (в миру *Брянчанинов Дмитрий Александрович*, 1807—1867) — святитель, епископ Казанский и Черниговский, архимандрит Сергиевой пустыни, в 1857-1861 гг. епископ Кавказский и Черноморский; исследователь аскетического опыта; автор аскетически-богословских сочинений. Окончил Главное инженерное училище, в 1827 г. вышел в отставку в чине поручика и начал странствия по монастырям. В 1831 г. принял монашество, в 1833 г. возведен в сан игумена Пельшемского монастыря. В 1834 г. назначен архимандритом Троице-Сергиевой пустыни под Санкт-Петербургом. В 1857 г. хиротонисан во епископа Кавказского и Черноморского, в 1861 г. ушел на покой в Николо-Бабаевский монастырь. В 1988 г. причислен Русской православной Церковью к лику святых. *Сочинения*: Аскетические опыты (1865), Отечник (1891), Слово о смерти (1863). См. его статью и комментарий к ней в настоящем издании.

ИГУМЕН ИОАНН — печерский подвижник XII в.

ИЕРОНИМ БЛАЖЕННЫЙ (Hieronymus) Стридонский (около 342—420) — один из великих учителей Западной церкви; сподвижник и секретарь (382—384) папы Дамаса, после смерти которого отправился на Восток и с 386 г. жил в Вифлееме. Автор многочисленных комментариев на Св. Писание и богословских сочинений; по поручению папы Дамаса завершил перевод Св. Писания на латинский язык; этот перевод известен под именем Вульгаты. Ему принадлежат также догматико-полемические и правоучительные сочинения, книга «О знаменитых мужах» (о жизни и сочинениях отцов Церкви и церковных писателей первых четырех веков). Память в Православной церкви 15 (28) июня, в Католической — 30 сентября.

ИЛАРИОН (Троицкий Василий Александрович, 1866—1929) — архиепископ Верейский; профессор-догматист; сослан на Соловки; один из главных составителей Соловецкого обращения 1926 г. В 1927 г. поддержал, хотя и с оговорками, Декларацию митрополита Сергия. Скончался на пересылке. Причислен к лику святых как новомученик.

ИСИДОР СЕВИЛЬСКИЙ, св. (ок. 570—636) — архиепископ Севильский, церковный писатель и ученый, автор «Etimologiae», где с целью объяснения смысла и происхождения слов собраны все знания эпохи, а также «Сентенции» — систематическое изложение догматического и нравственного богословия. Причислен к лику святых в 1598 г.

ИЛИОДОР (ТРУФАНОВ) (1880—1958) — монах, близкий знакомый *Распутина*, приобрел известность проповедью крайнего национализма и нападками на богачей и евреев. В 1912 г. порвал с церковью, покинул Россию, умер в США расстригою.

ИЛЬИН ИВАН АЛЕКСАНДРОВИЧ (1883—1954) — философ, общественный деятель; в 1922 г. выслан из России; один из идеологов «белого движения»; с 1927 по 1930 гг. издавал журнал «Русский колокол». По названиям сочинений можно определить круг интересов и занятий: Понятия права и силы (1910); Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека (1918); О сопротивлении злу силою (1925); Религиозный смысл философии (1923); Путь духовного обновления (1925); Я всматриваюсь в жизнь. Книга раздумий (1938); Замирающее сердце. Книга тихих созерцаний (1943); Взгляд вдаль. Книга размышлений и упований (1945); Аксиомы религиозного опыта (1953). См. его статью и комментарий к ней в настоящем издании.

ИННОКЕНТИЙ (в миру Иван Алексеевич Борисов; 1800—1857) — выдающийся иерарх, замечательный богослов и прекрасный проповедник. Получил образование в Киевской духовной академии, был профессором Санкт-Петербургской, а затем ректором Киевской академии. С 1836 г. епископ Вологодский, затем Харьковский, скончался архиепископом Херсонским и Таврическим. В Киеве отменил преподавание богословия на латинском языке. Был новатором и в богословии, и в системе преподавания. Утвердил новый метод изложения богословских наук — исторический и историко-сравнительный; не боялся пользоваться западной богословской литературой, самостоятельно работал с первоисточниками. Как указывает Н. И. Барсов, слыл «неологом» и было даже возбуждено «секретное дознание» о его образе мыслей, окончившееся полным оправданием. Преосв. Иннокентий имел большое влияние на общий ход церковных дел в течение четверти столетия.

ИННОКЕНТИЙ, св. — в 1727 г. назначен епископом в Иркутск, где и умер в 1731 г. Мощи его обретыны в 1764 г.; память — 26 ноября.

ИННОКЕНТИЙ, ЕПИСКОП АЛЕУТСКИЙ, СВ. Митрополит Московский (в миру Иван Евсеевич Попов-Вениаминов; 1797—1879) — миссионер; изучил алеутский язык и распространял христианство по всем Алеутским островам; при его главном и непосредственном участии Св. Писание было переведено на алеутский, курильский и якутский языки; в 1868 г. был назначен митрополитом Московским и Коломенским, руководил миссионерским обществом. Причислен к лику св. (сначала в Православной Церкви в Америке, затем в РПЦ).

ИОАНН, КАРДИНАЛ БАРДЖОНИНИ, ПРОФЕССОР ПАУЛЬ — персонажи «Повести об Антихристе» — заключительной части «Трех разговоров» Вл. Соловьева.

ИОАНН БОГОСЛОВ — св. апостол из числа двенадцати, любимый ученик Христа, автор четвертого Евангелия, трех посланий и Апокалипсиса.

ИОАНН ДАМАСКИН, св. (ок. 650—ок. 750) — один из поздних отцов Церкви. Автор «Точного изложения Православной веры» — самой основательной систематизации богословия неразделенной древней Церкви — и многих литургических песнопений (канонов). Один из главных обличителей иконоборчества, первый автор трактатов в защиту иконопочитания, которую он строил на признании истины Боговоплощения. В 1894 г. в СПб. был опубликован русский перевод «Точного изложения православной веры», осуществленный проф. А. Бронзовым (в 1992 г. фототипически переиздан Братством святителя Алексия и Издательством «Приазовский край», Москва — Ростов-на-Дону). Иоанн Дамаскин прославился также как автор церковных песнопений, за что получил прозвище «златоструйный».

ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св. (344/354—407) — отец Церкви, архиепископ Константинопольский, богослов, проповедник, как редактор именуется автором основного варианта Божественной *литургии* в Православной Церкви. В юности через опыт монашеской жизни пришел к выводу о социальной природе Церкви и Христианства, обратился к проповеднической деятельности. Основные темы его поучений и трактатов, посвященных в том числе и комментированию Св. Писания, связаны с христианизацией мира и всей жизни верующих. В 403 г. из-за несогласия властей с его церковно-административной политикой был незаконно низложен, а в 404 г. выслан в Малую Армению. В Византии и на Руси был и остается идеалом проповедника и неустрашимого обличителя (в т. ч. для Аввакума).

ИОАНН КАССИАН (РИМСКИЙ), преп. (ок. 350/360—ок. 435) — ученик Иоанна Златоуста, основатель монашества в Галлии и один из главных теоретиков монашеской жизни. Память его празднуется Православной Церковью 29 февраля (13 марта).

ИОАНН КРЕСТА, св. (1542—1591) — испанский мистик, весьма почитаемый в католической традиции; принадлежал к ордену босых кармелитов. (См.: *Арсеньев Н.* Мистическая поэзия Иоанна св. Креста // Вестник РХД. Париж, 1957. № 44(1); *Сикари Антонио.* Портреты святых. Милан, 1991. Т. 2).

ИОАНН КРОНШТАДТСКИЙ, св. и прав. (в миру Иоанн Ильич Сергиев; 1829—1908) — протоиерей, молитвенник, духовный писатель. Воспитанник Санкт-Петербургской Духовной академии. На рубеже XIX и XX веков слыл чудотворцем и являлся одним из самых знаменитых людей России. В Кронштадте им были основаны «Дом трудолюбия» (1881) с детской библиотекой, бесплатной начальной школой и мастерскими; ночлежный и странноприимный дома и др. Гробница с мощами Иоанна Кронштадтского находится в Иоанновском женском монастыре в Санкт-Петербурге. Канонизирован на Соборе РПЦ в 1990 г.

ИОАНН ЛЕЙДЕНСКИЙ (Johann von Leiden; наст. Ян Бокелзон, Vokelson; около 1509—1536) — деятель нидерландской и немецкой Реформации, один из вождей нидерландских анабаптистов, глава Мюнстерской коммуны (1534—1535).

ИОАНН ЛЕСТВИЧНИК, преп. (*Иоанн Синаит*; ок. 570—649) — преподобный; аскет, церковный писатель, настоятель монастыря на горе Синай, автор «Лествицы райской» (первый рус. пер. — М., 1647) — руководства к иноческой жизни, которое описывает путь восхождения по «лестнице» духовного самосовершенствования, а также «Слова к пастырю».

ИГУМЕН ИОАНН — печерский подвижник XII в.

ИОАНН, АРХИЕПИСКОП САН-ФРАНЦИССКИЙ И ЗАПАДНО-АМЕРИКАНСКИЙ (в миру князь *Дмитрий Алексеевич Шаховской*; 1902—1989) — покинул Россию в 1920 г. Рукоположен в Белой Церкви (Югославия). Настоятель Свято-Владимирского храма в Берлине (1932—1943 гг.) Возведен в сан архиепископа в 1950 г. Автор многих апологетических сочинений и стихов религиозного содержания. Был хорошо известен верующим в России в 60—70-е годы благодаря своим регулярным радиопроповедям. В юрисдикции Православной Церкви в Америке с момента получения ею автокефалии от Русской Православной Церкви.

ИОАННИКИЙ ВЕЛИКИЙ, преп. (752—846) — подвижник, был иконоборцем, потом раскаялся и удалился в пустыню. Память его совершается 4 января.

ИОСИФ АРИМАФЕЙСКИЙ — богатый и знатный член Синедриона из города Аримафеи, тайный последователь Христа; испросил у Пилата

позволения снять тело Иисуса Христа с креста и с почестями похоронил Его в принадлежащей ему гробнице (Лк. 23:50—53; Ин. 19:38—42).

ИОСИФ ВОЛОЦКИЙ, преп. (в миру Санин, 1439/40—1515) — настоятель основанного в 1479 г. им самим Волокаламского монастыря. Обличитель ереси «жидовствующих». Будучи активным сторонником и проповедником идеи о законности и необходимости монастырского богатства (в т.ч. и землевладения), полемизировал с преп. Нилом Сорским (спор «стяжателей», т. е. иосифлян, и «нестяжателей»). В своих посланиях стремился доказать, что власть великого князя Московского подобна божеской, а сам он (вел. кн.) — наместник Бога на земле, глава государства и Церкви (отстаивал идею богоустановленности великокняжеской власти и признавал за ней первенство в решении не только гражданских, но и церковных вопросов). Канонизирован Русской Православной Церковью в 1579.

ИОСИФ ФЛАВИЙ (Iosephus Flavius), Иосиф бен Маттиас (ок. 37 — после 100) — древнееврейский историк. Родился в семье священнослужителя в Иерусалиме. Принадлежал к партии фарисеев. Во время Иудейской войны был назначен военачальником в Галилее, хотя не одобрял восстание против римлян. Сдался римлянам; пользовался покровительством Веспасиана (принял его родовое имя — Флавий), жил в Риме. Сочинения Иосифа Флавия, написанные на греческом языке, — «Иудейская война», «Иудейские древности» (история евреев от сотворения мира до войны с Римом), «Жизнь» (автобиография), «О древности иудейского народа. Против Апиона» (апология иудеев) — ценнейший источник по истории раннего иудаизма и раннего христианства.

ИРИНАРХ — отшельник, известный подвижнической жизнью. Князь Дмитрий Пожарский получил от него благословение на борьбу с поляками.

ИРИНЕЙ, ЕПИСКОП ЛИОНСКИЙ, св. (ок. 130—ок. 208) — в конце 70-х гг. II в. был избран епископом Лиона. Более всего известен благодаря своему труду «Detectio et eversio falso cognomitate Gnoseos» («Обнаружение и опровержение ложного знания»), обычно именуемому «Против ересей». Св. Иринея в своей полемике с гностиками настаивал на реальности Воплощения как основе космического спасения.

ИСААКИЙ ДАЛМАТСКИЙ, ПРЕП. — игумен Далматской обители; был весьма дерзновенен за веру перед императором Валентом и предсказал ему гибель. В день его памяти родился император Петр I и преп. И. посвящен Исаакиевский собор в Санкт-Петербурге.

ИСААК СИРИН, св. (VII в.) — еп. Ниневийский, автор «Аскетических трактатов», оказавших значительное влияние на русскую духовную традицию, в том числе и на религиозную философию. В его тракта-

тах резкое отвержение этого страшного мира сочетается с бесконечной любовью ко всем страдающим тварям. Спасение он видит как в личной аскезе, так и во всеобщем общении в любви.

ИСАЙЯ, АВВА ИСАЙЯ, св. († 1090) — с 1077 г. епископ Ростовский, уроженец Киевской земли.

ИСИДОР († ок. 1462) — митрополит РПЦ с 1437 г. За заключение унии с Римской церковью на Флорентийском соборе 1439 г. был в Москве заключен в тюрьму, но бежал; позднее был избран кардиналом Римско-католической церкви.

ИСИХИЙ ИЕРУСАЛИМСКИЙ, св. (сер. V в.) — пресвитер Иерусалимский, церковный писатель и экзегет. Известен своими комментариями на Св. Писание, в частности на Пророка Исайю.

ИУСТИН МУЧЕНИК, ИЛИ ФИЛОСОФ, св. († ок. 165 г.) — крупнейший апологет II века, философ, организовавший в Риме школу христианской мудрости. Был схвачен по доносу и казнен вместе со своими учениками. Сохранились две его «Апологии», адресованные императору Антонину Пию, и диалог с Трифоном.

КАВАСИЛА НИКОЛАЙ († 1371) — византийский богослов-мистик XIV в.; в 60-х годах XIV в. занял архиепископскую кафедру в Фессалониках; автор трудов: «О жизни во Христе», «Толкование божественной литургии», а также многочисленных бесед на церковные праздники.

КАЗЕЛЬ (*Odo Casel*) (1886—1948) — литургист, бенедиктинский монах, с 1922 г. осуществлял духовное руководство монахинями в Херстелле. Много внимания уделял богословским аспектам литургии, в том числе богословию Евхаристии.

КАИН — первый сын Адама и Евы, из зависти убивший своего брата Авеля (Быт. 4.1—16).

КАЛЬВИН ЖАН (1509—1564) — лидер швейцарской Реформации, учредивший в Женеве Консисторию для надзора за нравственностью; автор сочинения «Наставление к христианской вере», в котором изложил свое учение об «абсолютном предопределении», согласно которому Бог еще до сотворения мира предопределил одних людей к спасению, других — к гибели, и никакие усилия человека не могут изменить этого. Вместе с тем, каждый должен быть уверен, что он «божий избраннык», подтверждением чего является успех в профессиональной деятельности.

КАНТ ИММАНУИЛ (1724—1804) — немецкий философ и ученый, родоначальник немецкой классической философии; профессор университета в Кенигсберге, иностранный почетный член Петербургской АН (1794). Выступал против догматизма умозрительной метафизики и скептицизма, с дуалистическим учением о непознаваемых «вещах в себе» (объективном источнике ощущений) и познаваемых явлениях, образующих сферу бесконечного возможного опыта. Условие познания — общезначимые априорные формы, упорядочивающие хаос ощущений. Идеи Бога, свободы, бессмертия, недоказуемые теоретически, являются, однако, постулатами «практического разума», необходимой предпосылкой нравственности. Центральный принцип этики Канта, основанной на понятии долга, — категорический императив. Учение Канта об антиномиях теоретического разума сыграло большую роль в развитии диалектики.

КАРЕЕВ НИКОЛАЙ ИВАНОВИЧ (1850—1931) — русский историк, близкий в понимании развития общества к *Н. К. Михайловскому*; член-корреспондент Санкт-Петербургской Академии наук с 1910; член-корреспондент РАН с 1917; член-корреспондент АН СССР с 1925; почетный член АН СССР (1929). Труды по аграрной истории Франции 2-й пол. XVIII в., истории Французской революции кон. XVIII в.; курс по новой истории Зап. Европы.

КАРЛ ВЕЛИКИЙ (лат. Carolus Magnus) (742—814) — франкский король с 768, с 800 император Священной Римской империи; из династии Каролингов. Его завоевания (в 773—774 Лангобардского королевства в Италии, в 772—804 — области саксов и др.) привели к образованию обширной империи. Политика К. В. (покровительство церкви, судебские и военные реформы и др.) содействовала формированию феодальных отношений в Зап. Европе. До конца дней остававшийся неграмотным, он уделял большое внимание образованию. В 787 был издан указ о создании школ при монастырях, в 789 — об обязательном образовании всего свободного мужского населения (указ остался невыполненным). При дворе сложился ученый кружок во главе с К. В., названный Академией. Всячески культивировалась латинская словесность. Эпоху правления К. В. и его ближайших преемников принято называть Каролингским Возрождением. К. В. интересовался также германскими древностями, повелевал записывать песни и сказания на народных языках, составить германскую грамматику.

КАРМИРИС ИВАН — профессор догматического и нравственного богословия Афинского университета; работал в области исследований догматических памятников Православной Церкви и влияния инославных исповеданий на православное богословие. Автор двухтомного труда «Догматические и символические памятники Православной Кафолической Церкви» на греческом языке.

КАРОЛИНГИ — королевская (с 751 г.) и императорская (с 800 г.) династия во Франкском государстве.

КАРСАВИН Лев Платонович (1882—1952) — русский религиозный философ всеединства; профессор-медиевист (с 1913 г.) Петербургского университета, с 1918 г. доктор богословия. В 1918 г. участвовал в создании «Всероссийского Братства мирян в защиту Церкви» (по благословению митрополита *Петроградского Вениамина*). В 1922 г. был арестован и выслан из России. Жил в Германии, где примкнул к евразийскому движению, став на некоторое время его философом и идеологом; с 1928 г. жил и работал в Литве; погиб в сталинских лагерях. В брошюре «Восток, Запад и русская идея» (1922) сделал попытку классифицировать культуры на основе анализа их религиозного основания. См. две его статьи в настоящем издании и комментарии к ним.

КАРТАШЕВ АНТОН ВЛАДИМИРОВИЧ (1875—1960) — церковный и общественный деятель, историк Русской Церкви. См. его статью в настоящем сборнике и комментарии к ней.

КАТТЕНБУШ ФЕРДИНАНД (Kattenbusch; 1851—1935) — профессор систематического богословия в Гиссене, Геттингене и Галле. Основные интересы: сравнительное богословие, богословие Лютера, история Богословия. Называл себя учеником А. Ричля.

КИЗЕВЕТТЕР АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ (1866—1933) — историк, профессор Московского университета, член ЦК партии кадетов, депутат II Государственной Думы, в 1922 г. выслан из Советской России, умер в Праге. Основные работы посвящены русской истории XVIII—первой половины XIX в.

КИПРИАН, архимандрит (в миру Константин Эдуардович Керн; 1899—1960) — в 1927 г. принял монашество; с 1936 г. профессор Православного Богословского института в Париже, литургист и патролог. Автор работ по пасторскому богословию, литургике и патристике. Особого внимания заслуживает его диссертация «Антропология св. Григория Паламы».

КИПРИАН, св. († 258) — епископ Карфагенский, мученик, автор трудов: «О единстве католической церкви», «О падших», «О благодати Божией», «О молитве Господней» и др.; выступал за прекращение «падших», т. е. отрекшихся от христианства из-за страха перед гонениями.

КИРЕЕВСКИЙ ИВАН ВАСИЛЬЕВИЧ (1806—1856) — русский философ, публицист, литературный критик, один из основных выразителей идей славянофильства, брат П. В. Киреевского. В отходе от религиозных начал и утрате духовной цельности видел источник кризиса «европейского просвещения» и господства отвлеченного мышления в немецкой иде-

алистической философии. Задачей самобытной русской философии считал переработку «европейской образованности» в духе учений восточной патристики.

КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, св. († 444) — архиепископ александрийский с 412 г., один из отцов церкви. С 419 г. деятельность К. А. почти всецело посвящена борьбе с ересью Нестория; в своих сочинениях он защитил и сформулировал «веру Церкви» по спорному вопросу — об отношении и способе соединения в единой личности Христа божеской и человеческой природ и о боговоплощении.

КИРИЛЛ БЕЛОЗЕРСКИЙ, преп. (ок. 1337—1427) — основатель и первый игумен Кирилло-Белозерского монастыря с общежительным (киновитским) уставом. Канонизирован в середине XV в.

КИРИЛЛ ИЕРУСАЛИМСКИЙ, св. (ок. 315—ок. 387) — избран епископом Иерусалимским во время арианских гонений, катехизатор, проповедник. Сохранились его двадцать четыре «Огласительных слова», описывающих последовательность подготовки ко крещению во время Великого Поста и допущению к таинствам — крещению, миропомазанию, Евхаристии — в ночь на Пасху.

КИРИЛЛ РОСТОВСКИЙ (Кирилл ЙЙ) — епископ Ростовский (1230—1262 гг.).

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ (св. в западной традиции, 140—ок. 220) — богослов, второй ректор (после Пантена) Александрийской школы. Самое известное его сочинение «Строматы» посвящено разработке понятия христианского гнозиса — познания в любви.

КЛИМЕНТ РИМСКИЙ, св. — «муж апостольский», отец и учитель Церкви. По преданию, в христианство его обратил ап. Петр. Скончался на третий год царствования Траяна (101 г.). В сказании безымянных «Мученических актов Св. Климента» (не ранее IV в.) К. Р., возможно, отождествляется с Флавием Климентом, римским консулом, пострадавшим при Домициане. Часть мощей К. Р. перенесена в Россию князем Владимиром. День памяти К. Р. в православной Церкви — 25 ноября, в католической — 23 ноября. Корпус текстов, связанных с его именем, носит название «Климентины».

КОБЫЛИНСКИЙ-ЭЛИС (Кобылинский Лев Львович; 1879—1947) — теоретик символизма и литературный критик, поэт и писатель, автор ряда книг стихов и прозы.

КОЛУМБ ХРИСТОФОР (1451—1506) — испанский мореплаватель, в поисках морского пути в Индию и Китай в 1492 г. открывший новый материк — Америку.

КОНСТАНТИН I, СВ., РАВНОАП. (ок. 285—337) — римский император, во время правления которого христианство получило право на существование. В феврале 313 г. Константином был обнародован так называемый «Миланский эдикт» о веротерпимости по отношению к христианам. Эдикт стал рубежом, отделяющим эпоху гонений на христиан от «эпохи Константина», когда произошло превращение христианской церковной организации в силу политически значимую, на которую могло опираться государство. Константин председательствовал на созванном по его инициативе Никейском соборе (325 г.). По свидетельству Евсевия, принял крещение перед смертью в 337 г.

КОНТ ОГУСТ (1798—1857) — французский философ и социолог, основоположник позитивизма.

КОНФУЦИЙ (551—479 до Р. Х.) — знаменитый древнекитайский философ, основоположник конфуцианства. В центре конфуцианства находились проблемы человека, его умственного и духовного облика, его места и роли в мире и в обществе. Основное содержание культа конфуцианства — сложившееся еще раньше почитание предков. С превращением конфуцианства в религию Конфуций был обожествлен.

КОРНИЛИЙ — сотник (центурион) Кесарийской римской когорты, набранной из уроженцев Италии и поэтому носившей название Италийской; обратился в христианство во время пребывания ап. Павла в Кесарии (Деян. 10:1—48).

КОСТРОМА — в восточнославянской мифологии умирающее и воскресающее божество весны и плодородия. Ее представляли в виде молодой женщины.

КРИТСКИЙ АНДРЕЙ, св. († 720 или ок. 726) — архиепископ Крита, проповедник, автор множества «слов» на праздники Господни и песнопений. Особенно известен его «*Великий покаянный канон*».

КСЕРКС I (486—465 до Р. Х.) — персидский царь в 486 г. жестоко подавил восстание за независимость в Египте, в 485 г. — восстание в Вавилоне. В 481 г. повел войска на Грецию.

ЛАВРОВ ПЕТР ЛАВРОВИЧ (1823—1900) — российский философ, социолог и публицист, один из идеологов революционного народничества. Участник освободительного движения 1860-х гг. В 1868—1869 гг. опубликовал «Исторические письма», пользовавшиеся большой популярностью среди революционной молодежи. С 1870 г. в эмиграции. В 1873—1876 гг. редактор журнала «Вперед!», в 1883—1886 гг. — «Вестника «Народной воли»». Странник субъективного метода в социологии.

ЛАОДЗЫ или ЛАО-ЦЗЫ (букв. «старый мудрец», род. 604 до Р. Х.) — основатель даосизма, автор основополагающей для даосизма книги «Дао-де-цзин» (о пути к добродетели).

ЛЕВ III ИСАВР (ок. 675—741) — византийский император-иконоборец, вошел в историю как религиозный реформатор, инициатор иконоборчества, которое стало важнейшей частью государственной политики. Иконоборческие эдикты Льва 726—730 гг. положили начало длительной истории споров об иконопочитании (726—843), разделивших империю на сторонников и противников императорского всевластия в церковной сфере. Серьезные осложнения официальное иконоборчество вызвало и в отношениях с Римом. После отказа папы Григория III поддержать иконоборчество и осуждения императорской политики Лев III перевел епархии Сицилии, Калабрии и Иллирика под юрисдикцию Константинопольского патриархата. При Льве III последний раз в истории избрание папы было представлено на утверждение императором.

ЛЕМКУЛЬ АВГУСТИН (1834—1918) — немецкий теолог, иезуит с 1853 г.

ЛЕНИН (Ульянов Владимир Ильич; 1870—1924) — основатель коммунистической партии и Советского государства.

ЛЕОНИД, св. *старец* (в схиме Лев, в миру Лев Данилович Наголкин; 1769—1842) — монах, с его именем связаны первый период славы оптинского старчества.

ЛЕОНТИЙ РОСТОВСКИЙ — епископ Ростовский, поставленный на эту кафедру из иноков Киево-Печерского монастыря не позже 1051 г. Креститель этих земель.

ЛЕОНТЬЕВ КОНСТАНТИН НИКОЛАЕВИЧ (1831—1891) — философ, писатель, публицист, один из идеологов славянофильства; сторонник византийско-аскетического религиозного идеала; приверженец органической теории культурно-исторических типов, яростный критик прогресса, ведущего к нивелированию всех различий в общественной, культурной и нравственной жизни, единство которых и придает красоту истории. Незадолго до смерти принял монашеский постриг в Оптиной пустыни. (см.: *Леонтьев К. Н.* Собр. соч. Т. 1—9. М., 1912—1913; о мировоззрении Леонтьева см.: Константин Леонтьев: pro et contra. СПб.: РХГИ, 1995).

ЛЕРУА-БОЛЬЕ АНРИ ЖАН БАТИСТ АНАТОЛЬ (1842—1912) — французский историк и публицист, автор книги «Империя царей и русские» (т. 1—3; 1882—1889), которую В. С. Соловьев расценил как «весьма правдивое, весьма полное и прекрасно составленное изложение нашего политического, общественного и религиозного положения...» (*Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 219).

ЛЕСКОВ НИКОЛАЙ СЕМЕНОВИЧ (1831—1895) — русский писатель; автор серии сказаний о народных праведниках («Соборяне», «Не смертельный Голован», «Однодум», «Пугало», «Фигура» и др.).

ЛЕССИЙ ЛЕОНАРДО (1554—1623) — теолог-иезуит. Находился под влиянием Аристотеля и Дионисия Ареопагита.

ЛИХУНЧАН, ЛИ ХУН-ЧЖАН (1823—1901) — государственный деятель Китая, проводивший, в частности, политику «подражания Западу».

ЛИХУДЫ, Иоанникий (1717) и **Софроний** (1730) — братья, греки, основатели Славяно-Греко-Латинской Академии в Москве, участвовали в полемике с так наз. «латинствующими» — представителями богословской школы Киевской академии.

ЛОПАТИН ЛЕВ МИХАЙЛОВИЧ (1855—1920) — русский религиозный философ, персоналист и спиритуалист, учивший о первоначальной творческой причинности, выступающей в форме деятельности субстанции человеческого духа. Профессор Московского университета, редактор журнала «Вопросы философии и психологии», председатель Московского психологического общества (с 1899 г.).

ЛОССКИЙ НИКОЛАЙ ОНУФРИЕВИЧ (1870—1965) — философ, религиозный мыслитель, основатель интуитивизма в России. До высылки за границу в 1922 г. преподавал в Санкт-Петербургском университете. За рубежом жил в Чехословакии, а после 2-й мировой войны переехал в США, где продолжил преподавание философии в семинарии Св. Владимира. См. его статью и комментарии к ней в наст. издании.

ЛУНАЧАРСКИЙ АНАТОЛИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ (1875—1933) — советский политический деятель, писатель, критик; в 1917—1922 гг. нарком просвещения, в 1922—1930 гг. член ЦИК, в 1933 г. посол СССР в Испании.

ЛЮТЕР (LUTHER) МАРТИН (1483—1546) — лидер Реформации в Германии. Подчеркивал ничтожность человека перед Богом, отрицал необходимость посредничества Церкви и священства в деле спасения, утверждал, что не добрые дела (молитва, пост, паломничества, пожертвования и др.), но одна лишь вера оправдывает человека. Провозглашение Л. 95 тезисов с критикой папского понимания индульгенций (1517) вызвало бурный спор и считается началом Реформации в Германии.

МАБИЙОН, МАБИЛЬОН (Mabillon) Жан (1632—1707) — французский историк, монах, член конгрегации св. Мавра, основатель дипломатики и палеографии. Осуществил многотомную научную публикацию источников по истории бенедиктинцев.

МАГДАЛИНА — см. *Мария Магдалина*.

МАГОМЕТ (Мухаммед или Мохаммед; ок. 570—632) — основатель ислама; у мусульман почитается как величайший пророк, посланник Бога. Выходец из рода Бану-хашим арабского племени курейшитов. Получив, по преданию, ок. 609 (или 610) откровение Аллаха, выступил в Мекке с проповедью новой веры. В 622 вместе с приверженцами был вынужден переселиться (воспоминание того переселения — праздник хиджра) в Медину (Ясриб). В 630—631 мусульмане под руководством Мухаммеда подчинили Мекку и значительную часть Аравии; Мухаммед стал главой теократического государства. Вероучение ислама изложено в Коране, который, согласно мусульманскому преданию был ниспослан Аллахом пророку Мухаммеду через ангела Джебраила (Гавриила).

МАКАРИЙ ВЕЛИКИЙ или **ЕГИПЕТСКИЙ** (301—391) — знаменитый подвижник и духовный наставник. На 30-м г. жизни ушел в самую отдаленную пустыню Египта, куда к нему стекалось множество людей. Макарий был поставлен для них в пресвитеры и был их старцем, аввой. Во время арианских гонений на православие был сослан на один из островов Нила, где обратил ко Христу все население. Его беседы помогали понять смысл аскетизма. В течение долгого времени ему приписывали «Духовные гомилии» и «Большое послание». «Гомилии» посвящены монашеской жизни; жизнь человека представляется как борьба добра и зла в его сердце и сознании, где зло может быть побеждено только при содействии благодати.

МАКАРИЙ, митрополит (в миру Михаил Петрович Булгаков; 1816—1882) — знаменитый богослов и церковный историк, митрополит Московский, автор 30-томной «Истории Русской Церкви» и «Догматического богословия», академик Императорской Академии наук.

МАКАРИЙ (1482—1563) — с 1542 г. Митрополит Московский и всея Руси, редактор Четвх Миней и Степенной Книги. Будучи приверженцем идеи централизации как в государстве, так и в Церкви, содействовал укреплению власти Ивана IV, являлся вдохновителем его Казанских походов. Способствовал открытию в Москве первой типографии для печатания Священных книг по исправленным образцам.

МАКЕДОНИЙ — епископ Константинопольский в 342—360. Его считают главой «духоборов, пневматомахов» — *македонян*, осужденных Вторым Вселенским собором.

МАККАРИ ДЖОН (John Macquarrie; р. 1919) — английский богослов, автор трудов по систематическому богословию.

МАКСИМ ГРЕК, преп. (Михаил Триволис; ок. 1475—1556) — богослов, философ, публицист. В 1518 г. прибыл в Россию для исправления переводов церковных книг, в 1531 г. осужден и подвергнут заключению до 1551 г. Последние годы жизни провел в Троице-Сергиевом монасты-

ре. Память преподобного Максима Грека празднуется РПЦ 21 января (3 февраля).

МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, преп. (580/2—662) — выдающийся богослов и церковный учитель; по мнению некоторых патрологов, самый сильный после Оригена философский ум на христианском Востоке; автор «Мистагогии» — мистико-аллегорического объяснения таинственного смысла священнодействий; боролся с монофелитством, поддерживаемым византийским императором Констанцием II; был арестован и вывезен в Константинополь, где судом приговорен к отрезанию языка и правой руки; умер в ссылке. Память преподобного Максима Исповедника празднуется Православной Церковью 21 января (3 февраля) и 13 (26) августа.

МАРИЯ МАГДАЛИНА — одна из жен-мироносиц, преданнейшая последовательница Иисуса Христа, исцеленная им от «семи бесов»; первой удостоилась увидеть его воскресшим. Память 22 июля (4 августа).

МАРЦИНКОВСКИЙ Владимир Филимонович — проповедник, высланный из России в 1923 г., автор книги «Записки верующего» и ряда других книг, известных в России.

МАТФЕЙ ВЛАСТАРЬ († 1360) — византийский канонист, иеромонах в Солуни, патриарх Константинопольский с 1397 по 1410 гг. Главный труд — Синтагма (1335) — изложение всех, так или иначе касающихся церкви постановлений, церковных и гражданских; в XVII в. переведена на церковнославянский язык.

МЕЙЕНДОРФ ИОАНН ФЕОФИЛОВИЧ, прот. (1926—1992) — русский православный богослов, патролог, византинист; родился в Париже. В 1949 г. окончил Свято-Сергиевский богословский институт, затем Сорбонну; в 1958 г. защитил докторскую диссертацию о богословии святого Григория Паламы, тогда же рукоположен во священники. Переехал в Америку, где был профессором Св.-Владимирской духовной семинарии. Президент Православного Богословского общества Америки, президент Американской патристической ассоциации, член-корреспондент Британской Академии наук. Основатель и первый генеральный секретарь «Синдесмоса» (международного братства православной молодежи). С 1984 года — ректор Св.-Владимирской духовной семинарии. См. две его статьи в наст. издании и комментарии к ним.

МЕЙЕР АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ (1875—1939) — религиозный мыслитель, активный участник религиозно-общественного движения в России первой трети XX в., историк философии и культуролог, был репрессирован.

МЕРЕЖКОВСКИЙ ДМИТРИЙ СЕРГЕЕВИЧ (1866—1941) — русский религиозный писатель, философ, публицист, поэт, критик, переводчик. О

«мистической связи самодержавия и православия» *Мережковский* пишет в: Не мир, но меч. СПб., 1908. С. 113.

МЕСТР Жозеф де, граф (1753/4—1821) — французский политический деятель и писатель; религиозный философ, сторонник консервативного католического учения о государстве, критик Французской революции; с 1802 по 1817 гг. жил в Санкт-Петербурге, где написал свои главные произведения, в числе которых: Опыты о принципе порождения политических учреждений и других человеческих установлений (СПб., 1810); О сроках божественной справедливости (СПб., 1815); О папе (Лион, 1819); О галликанской церкви (Париж, 1821); Санкт-Петербургские вечера (Париж, 1821); Рассмотрение философии Бэкона (Париж, 1835).

МИЛЮКОВ ПАВЕЛ НИКОЛАЕВИЧ (1859—1943) — историк и социолог, публицист, либеральный политический деятель России и Русского Зарубежья, лидер партии конституционных демократов, министр иностранных дел в первом составе Временного правительства, в 1920 г. эмигрировал. Редактор журнала «Русские записки».

МИХАИЛ, архистратиг — один из семи архангелов, предводитель небесного воинства в борьбе с силами зла (книга пророка Даниила 10:13; послание Иуды 9; Откровение Иоанна Богослова 12:7). Память в Православной церкви 6 (19) сентября и 8 (21) ноября, в Римско-Католической 29 сентября.

МИХАИЛ ФЕДОРОВИЧ (1596—1645) — русский царь с 1613 г., первый из рода Романовых. Отец М. Ф. — патриарх Филарет (1608—1610 и с 1619 до кончины в 1633). С 1619 по 1633 фактически Филарет управлял государством. В немногих дошедших источниках М. Ф. предстает как благодушный, глубоко религиозный человек, склонный к богомольным походам по монастырям. Государственная деятельность его была ограничена из-за слабого здоровья.

МИХАЙЛОВСКИЙ НИКОЛАЙ КОНСТАНТИНОВИЧ (1842—1904) — русский социолог, публицист, литературный критик, один из идеологов народничества (наряду с П. Л. Лавровым разрабатывал «субъективный метод в социологии»).

МОГИЛА ПЕТР — см. *Петр Могила*.

МОПАСАН Ги де (1850—1893) — французский писатель, поэт, мастер короткого рассказа. Для него характерны трезвость и острота социального анализа, резкое неприятие прагматизма, лживости и лицемерной морали, приводящих к измельчению личности, утрате духовной цельности. По мнению Льва Толстого, «едва ли был другой такой писатель, столь искренно считавший, что все благо, весь смысл жизни — в женщине, в любви... и едва ли был когда-нибудь писатель, который до

такой ясности и точности показал все ужасные стороны того самого явления, которое казалось ему самым высоким и дающим наибольшее благо жизни».

МОТОВИЛОВ НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ — сибирский помещик, чудесно вылеченный св. Серафимом Саровским и записавший беседы великого старца. Записи Мотовилова были опубликованы в начале XX в. под названием «Беседа Преподобного Серафима о Цели Христианской жизни». Рассказ Мотовилова о посещении им Дивеевского монастыря в 1831 г. был опубликован С. Нилусом. (См., например: *Нилус С.* Великое в малом. Ново-Николаевск, 1993. С. 182—219).

МУРЕТОВ МИТРОФАН ДМИТРИЕВИЧ (1851—1917) — богослов, специалист по Новому Завету; профессор Московской Духовной академии; основные труды посвящены Новому Завету, учению о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. Автор книги «Ренан и его Жизнь Иисуса» (СПб., 1907).

МУССОЛИНИ (Mussolini), **БЕНИТО** (1883—1945) — фашистский диктатор Италии в 1922—1943 гг. Политическую карьеру начал в социалистической партии, был исключен из нее в 1914. В 1919 основал фашистскую партию; захватил власть в стране и 1 ноября 1922 возглавил правительство Италии. Правительство Муссолини ввело в стране режим фашистского террора, проводило агрессивную внешнюю политику (оккупация Эфиопии в 1936, Албании в 1939 и др.), совместно с фашистской Германией развязало 2-ю мировую войну. В 1945 захвачен итальянскими партизанами и расстрелян.

НАПОЛЕОН I БОНАПАРТ (Napoleon I Bonaparte, Buonaparte; 1769—1821) — французский полководец и государственный деятель; император в 1804—1814 и в марте — июне 1815. Выдвинулся из младших офицеров в период Французской революции. В ноябре 1799 совершил государственный переворот (18 брюмера), в результате которого стал первым консулом, фактически сосредоточившим в своих руках с течением времени всю полноту власти; в 1804 провозглашен императором. Провел ряд реформ (принятие гражданского кодекса, 1804; основание Французского банка, 1800). Благодаря победоносным войнам значительно расширил территорию империи, поставил в зависимость от Франции большинство государств Западной и Центральной Европы. Поражение наполеоновских войск в войне 1812 против России положило начало крушению империи Наполеона I. Вступление в 1814 войск антифранцузской коалиции в Париж вынудило Наполеона I отречься от престола. Был сослан на остров Эльба. Вновь занял французский престол в марте 1815. После поражения при Ватерлоо вторично отрекся от престола (22 июня 1815). Последние годы жизни провел на острове Святой Елены пленником англичан.

НЕКТАРИЙ ОПТИНСКИЙ — один из последних оптинских старцев, скончавшийся в 1928 г.

НЕСТОР, преп. (1056—1114) — монах Киево-Печерского монастыря, автор житий св. князей Бориса и Глеба, преп. Феодосия Печерского, предпологаемый составитель «Повести временных лет» (1-й редакции).

НЕСТОРИЙ — архиепископ Константинопольский в 428—431, давший свое имя ереси, осужденной в 431 г. на *III Вселенском соборе* в Ефесе. См. *несторианство*.

НИКИФОР († 1121) — митрополит Киевский, присланный в Россию Константинопольским патриархом в 1104 г.; написал несколько посланий нравоучительного характера на греческом языке.

НИКОДИМ СВЯТОГОРЕЦ, св. (1749—1808) — афонский монах, богослов и духовный писатель. Вместе со св. Макарием Нотарасом составитель «*Добротолюбия*», которое впервые было издано по-гречески в Венеции в 1782 г. и позднее переиздано на многих языках в православных странах. Автор книги «Невидимая брань» — перевод текста духовных упражнений иезуита Лоренцо Скуполи, который св. Никодим дополнил наставлениями о молитве.

НИКОЛАЙ I ПАВЛОВИЧ (25.06.1796—18.02.1855) — на императорский престол вступил 19.11.1825 после внезапной смерти императора *Александра I*. Подавил восстание декабристов. При Николае I была усилена централизация бюрократического аппарата, создано Третье отделение, составлен свод законов Российской империи, введены новые цензурные уставы (1826, 1828). Получила распространение идея «народности», восходящая к известной формуле Уварова «*Православие, самодержавие и народность*». В царствование Н. П. подавлены Польское восстание 1830—1831 и революция в Венгрии 1848—1849.

НИКОЛАЙ II АЛЕКСАНДРОВИЧ [6 (18).05.1868—17.07.1918] — последний российский император (1894—1917), старший сын императора Александра III Александровича и императрицы Марии Федоровны. Его царствование совпало с быстрым промышленно-экономическим развитием страны. При Николае II Россия потерпела поражение в русско-японской войне 1904—1905, что явилось одной из причин Революции 1905—1907, в ходе которой был принят Манифест 17 октября 1905, разрешавший создание политических партий и учреждавший Государственную думу; начала осуществляться Столыпинская аграрная реформа. В 1907 Россия стала членом Антанты, в составе которой вступила в 1-ю мировую войну. С августа (5 сентября) 1915 г. Н. — верховный главнокомандующий. В ходе Февральской революции 1917 2 (15) марта отрекся от престола. 9 марта Н. и вся семья были арестованы. Первые пять месяцев они находились под охраной в Царском Селе, в августе 1917 их перепра-

вили в Тобольск. В апреле 1918 большевики перевели Романовых в Екатеринбург и в ночь на 17 июля 1918 Николай, царица, пятеро их детей и несколько приближенных (всего 11 человек) были без суда и следствия расстреляны. В 2000 г. на Архиерейском соборе РПЦ причислен к лику святых вместе с расстрелянными членами семьи

НИКОЛАЙ, св. Чудотворец (IV в.) — архиепископ Мирликийский (прав. Мир Ликийских), почитаемый повсеместно, а на Руси особо благоговейно (по мнению некоторых ученых, почитание именно этого святителя вытеснило языческий культ Велеса); покровитель плавающих и путешествующих, одаривающий детей; из почитания святителя выросла традиция ожидания Санта-Клауса с подарками. С именем св.Н. связано множество легенд, сказаний, песен, духовных стихов; по преданию, он участвовал в I Вселенском соборе в Никее, где выступал с обличением ереси Ария; в 1087 г. его мощи были перенесены в г. Бари в Италии. Память 9 (22) мая и 6 (19) декабря. 6 декабря — общая дата почитания для православных и католиков.

НИКОН (в миру Никита Минич, 1605—1681) — патриарх Московский и Всея Руси (с 1652 г.), которому приписывается инициатива исправления русских богослужебных книг по греческим образцам. Вмешивался во внутреннюю и внешнюю политику, считал, что «священство выше царства» и стремился подчинить светскую власть власти церкви. От государева и своего имени он объявлял распоряжения приказам и рассылал грамоты к воеводам по делам гражданского и даже военного управления. Бояре были обязаны ежедневно являться к патриарху на совет; по словам Павла Алеппского, «опоздавшие на прием бояре должны были ждать в сенях, иногда на сильном холоде, пока патриарх не давал им особого приказа войти»; при входе в палату они должны были кланяться ему в землю, сначала все вместе, и потом еще раз — каждый в отдельности, подходя к благословию. С согласия царя Никон и в официальных документах начинает в это время называться великим государем. При ближайшем его участии, и, вероятно, даже по его мысли, проведена была кабацкая реформа в 1652 г., предпринятая в целях морального оздоровления народа и ставшая переворотом в финансовой политике Московского Государства. Современники приписывали также влиянию Никона объявление войны Швеции. Блестящее положение Никона, однако, не могло быть прочным, потому что создавало порядок, противоречивший свойствам московского самодержавия. Никон представлял себе отношения царской и патриаршей власти в общем строе государственной жизни как со-правительство двух равноправных сил: царь и патриарх, говорилось в предисловии к служебнику 1655 г., — «два великие дара», «премудрая двоица», которую «Бог избра в начальство и снабдение людем своим»; у обоих — одно «желание сердец их», внушаемое Богом, но у каждого — своя преимущественная сфера деятельности, куда не должен непосредственно вмешиваться другой. Молодой царь из дружбы к Никону принял подобное разграничение, но не остался при

нем навсегда. Ненавидевшие Никона бояре старались повлиять на царя путем «шептания» и клеветы; в том же направлении действовало, своими жалобами на грубость и жестокость патриарха, духовенство. Все это подготовило существенную перемену во взглядах Алексея Михайловича, и не случайно из всех московских царей он является самым ярким и самым вдумчивым идеологом самодержавия, для которого царь земной есть подлинное отображение царя небесного. После охлаждения царя к патриарху, Н. в 1658 г. добровольно оставил патриаршество и благословил избрать нового. Созванный для обсуждения его дела в 1660 г. собор постановил избрать нового патриарха, а Никона, как самовольно оставившего кафедру, приговорил лишить архиерейства и священства. Царь, ввиду возражений Епифания Славинецкого, не утвердил соборного приговора, и дело осталось в неопределенном положении. В 1666—1667 в Москве состоялся Собор с участием Восточных патриархов. Собор признал Никона виновным в произнесении хулы на царя и на всю русскую церковь, в жестокости к подчиненным и в некоторых других проступках. Никон был приговорен к лишению святительского сана и к ссылке в Белозерский Ферапонтов монастырь. Отношение самого царя к Никону до конца осталось благожелательным. Перед смертью царь послал просить у Никона отпустительную грамоту и в своем завещании просил у него прощения. После смерти Алексея Михайловича в жизни Никона наступило самое тяжелое время. Враждебно относившийся к нему патриарх Иоаким поднимает против него целое дело по разнообразным обвинениям, явившимся результатом ложных доносов. Никон, без суда и следствия, переводится в более тяжелое заключение — в Кирилло-Белозерский монастырь, где он прожил с июня 1676 г. по август 1681 г. Царь Федор Алексеевич, несмотря на упорное сопротивление патриарха Иоакима, решается перевести Никона в Воскресенский монастырь, а вместе с тем ходатайствует перед восточными патриархами о разрешении Никона и о восстановлении его в патриаршем достоинстве. Разрешительная грамота уже не застала Никона в живых: он скончался на пути, в Ярославле, 17 августа 1681 г., и был погребен в Воскресенском монастыре как патриарх. См.: *Гиббенет*. Историческое исследование дела П. Никона. 1—2 т. СПб., 1882—1884; *Каптерев*. Патриарх Никон и его противники в деле направления церковных обрядов. 2-е изд. Сергиев Посад, 1913; *Его же*. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 1 и 2. 1909—1912; *Николаевский*. Жизнь патриарха Никона в ссылке. СПб., 1886.

НИЛ СОРСКИЙ, преп. (1433—1508) — монах Белозерского монастыря; жил на Афоне; по возвращении в 1480 г. организовал полуотшельническую общину на реке Сора. Общий характер духовности преп. Нила Сорского строго аскетический, но аскетизм он понимал не так, как большинство тогдашнего русского монашества. Иночество, по мнению Нила, должно быть не телесным, а духовным; оно требует не внешнего умерщвления плоти, а внутреннего, духовного самосовершенствования. Почва монашеских подвигов — не плоть, а мысль и сердце. Намеренно обесси-

ливать, умерщвлять свое тело излишне: слабость тела может препятствовать в подвиге нравственного самоулучшения. Инок может и должен питать и поддерживать тело «по потребности без мала», даже «упокоивать его в мале», снисходя к физическим слабостям, болезни, старости. Непомерному пощению Нил не сочувствовал. Он был врагом вообще всякой внешности, считал излишним иметь в храмах дорогие, золотые или серебряные, сосуды, украшать церкви; по его мнению, церковь должна иметь только необходимое, «повсюду обретаемое и удобь покупаемое». Чем жертвовать в церкви, лучше раздать нищим. Подвиг нравственного самосовершенствования инока должен быть разумно сознательным. Инок должен проходить его не в силу принуждений и предписаний, а «с рассмотрением» и «вся с рассуждением творити». Нил требует от инока не механического послушания, а сознательности в подвиге. Личная воля инока (а равно и каждого человека) должна подчиняться, по убеждению преп. Нила, только авторитету «Божественных писаний». «Испытание» Божественных писаний, изучение их — главная обязанность инока. С изучением Божественных писаний должно быть, однако, соединено критическое отношение к общей массе письменного материала: «писания многа, но не вся Божественна». Эта мысль о критике была одной из самых характерных в воззрениях и самого Нила, и всех «заволжских старцев». Для того времени такой взгляд совершенно необычный. В глазах, например, Иосифа Волоцкого, всякая вообще «книга», «писание» являлись чем-то непрекаемым и боговдохновенным. В этом отношении чрезвычайно характерны те приемы, которых Нил держится, продолжая заниматься перепиской книг: он подвергает списываемый материал более или менее тщательной критике. Он списывает «с разных списков, тщася обрести правый», и делает свод наиболее верного; сличая списки и находя в них «много неисправленна», старается исправить, «елико возможно его худому разуму». Если иное место ему кажется «неправым», а проверить невозможно, Нил оставляет в рукописи пробел, с заметкой на полях: «от зде в списках не право», или: «аще где, в ином переводе, обряцется известнейше (правильнее) сего, тамо да чтется», — и оставляет так пустыми иногда целые страницы! Вообще он списывает только то, что «по возможному согласно разуму и истине...». Все эти черты, резко отличавшие характер книжных занятий Н. С. и самый взгляд его на «писание» от обычных, господствовавших в его время, конечно, не могли не вызывать раздражения; и такие люди, как Иосиф Волоцкий, едва не обвиняли его в ереси. Иосиф укорял Н. С. и его учеников, что они «похулиша в русской земле чудотворцев», а также тех, «иже в древние лета и в тамошних (иностранных) землях бывших чудотворцев, — чудесем их не вероваша, и от писания изметаша чюдеса их». Из общего взгляда Н. С. на сущность и цели иноческого обета непосредственно вытекал энергичский протест его против монастырских имуществ. Всякую собственность, не только богатство, Нил считал противоречащей иноческому обетам. Инок отрекается от мира и всего, «яже в нем». Как же он может после этого тратить время на заботы о мирских имуществам, землях, богатствах? Обязательное для инока столь же обязательно и для

монастыря. На соборе 1503 г. в Москве Н. С. выступил против прав монастырей на владение землей. Возглавив течение т. н. «нестяжателей»; он развивал идеи нравственного самосовершенствования и аскетизма, был противником церковного землевладения, выступал за реформу монастырей на началах скитской жизни и личного труда монахов. Еще одна характерная черта преп. Нила — религиозная терпимость. Так, например, в деле о новгородских еретиках Нил Сорский держался более терпимых взглядов, чем большинство тогдашних русских иерархов, с Геннадием Новгородским и Иосифом Волоцким во главе. В 1489 г. новгородский архиепископ Геннадий, вступая в борьбу с ересью *жидовствующих* и сообщая о ней ростовскому архиепископу, просил последнего посоветоваться с жившими в его епархии учеными старцами Паисием Ярославовым и Нилом Сорским и привлечь их к борьбе. Оба старца присутствовали на соборе 1490 г., разбиравшем дело еретиков, и повлияли на решение собора: первоначально все иерархи «стали крепко» и единогласно заявили, что «вся (всех еретиков) сожещи достоинь», в конце же собор ограничился лишь тем, что анафематствовал двух — трех священнослужителей-еретиков, лишил их сана. Наибольшее влияние на Н. С. оказали сочинения святых подвижников Иоанна Кассиана Римлянина, Нила Синайского, Исаака Сирина, но ни одному из них Нил не следовал строго. Монастырский устав Нила Сорского, с присоединением «Предания учеником», первоначально был издан Оптиной пустынью в книге: «Преподобного Нила Сорского Предание учеником своим о жительстве скитском» (М., 1849).

НИЦШЕ ФРИДРИХ (1844—1900) — немецкий философ, один из основоположников современного иррационализма и волюнтаризма, поэт. В работе «Так говорил Заратустра» устами Заратустры (легендарного основателя зороастризма) в притчах, поучениях, афоризмах изложена своеобразная программа преодоления существующего антропологического типа ради торжества сверхчеловека, отличительной чертой которого является творческая мощь, не связанная никакими — прежде всего моральными — ограничениями. См. о Ницше: Фридрих Ницше: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001.

НОВАЛИС (NOVALIS) — псевдоним Фридриха фон Гарденберга (1772—1801), немецкого писателя и философа, представителя раннего романтизма в Германии. Изучал право, горное дело, работал горным инженером на соляных копях.

Свою философию Новалис называл «магическим идеализмом», понимая под этим одухотворение природы и реализацию идеальных потенций человека. «Магия» слова и поэтическое воображение — ключ к «магическому идеализму» — программе целостного физического и духовного преобразования человека, который должен отказаться от репрессивного отношения к природе. Согласно Новалису, просвещенческий рационализм ошибочно подменил задачу творческого культивирования чувства гипертрофией мысли: «Мысль — это только сны ощущения,

умершее чувство». Будучи чужд Просвещению, он развивает просвещенческую трактовку творчества как трудового преобразования природы. Философия, по Новалису, это «искусство извлекать мысль мировую систему из глубин нашего духа». Дух — это «жизнь жизни», возвращающая природе смысл. Природа же — набросок того, чем должен стать наш дух в своем развитии. Для мыслительного стиля Новалиса характерно выстраивание восходящих рядов разноприродных явлений и нахождение соответствий и «переключек» между элементами несходных внешне рядов. Новалис — родоначальник нового символизма. Свою мистическую натурфилософию, в которой заметно влияние Беме, Новалис тесно увязывает с мистической историософией. Сценарий спасения сжато изложен в романе «Генрих фон Офтердинген» (вставная «сказка Клингсора», ч. 1, гл. 9). Статья «Христианство, или Европа» (1799), посвященная толкованию роли католичества и протестантизма в европейской судьбе (и решительно отвергнутая поначалу единомышленниками), стала первым манифестом христианского консерватизма и обозначила конец эпохи Просвещения.

НОВГОРОДЦЕВ ПАВЕЛ ИВАНОВИЧ (1866—1924) — правовед, философ и социолог; член партии кадетов (1905) и член ЦК (1917). Профессор Московского университета (1904—1906), ректор Высшего коммерческого института (1906—1918). Участник программного сборника «Проблемы идеализма» (1902), где выступил со статьей «Нравственный идеализм в философии права». Философия права Н. основывалась на неокантианских установках. С 1920 в эмиграции, с 1921 в Праге, где основал и возглавлял Русский юридический факультет при Пражском университете. Главные труды: «Введение в философию права»; «Кризис современного правосознания» (1909); «Об общественном идеале» (1917). См. его статью в настоящем издании и комментарии к ней.

НОВОСЕЛОВ МИХАИЛ АЛЕКСАНДРОВИЧ (1864 (1860) — предпол. 1938—1940) — русский религиозный публицист, издатель «Религиозно-философской библиотеки»; один из духовных руководителей группы светских богословов, выступавших за реформу церковного управления и противостоявших бюрократической власти Синода. Члены кружка Н. черпали вдохновение в монашеской традиции.

ОРИГЕН (ок. 185—253/254) — один из первых учителей Церкви; христианский богослов и философ, создавший свою богословскую систему как синтез христианской веры, эллинистической образованности и неоплатонизма; самый яркий представитель *Александрийской школы*. Оказал огромное влияние на формирование христианской догматики и мистики. Некоторые взгляды Оригена впоследствии осуждались Церковью, но патристика без Оригена невообразима и потому его тексты включены в такие собрания, как «Патрология Миня».

ОТТОНЫ — Саксонская королевская и императорская династия (Людольфинги, Liudolfing) — династия германских королей в 919—1024 и императоров Священной Римской империи в 962—1024. Три виднейшие представителя: Оттон I, Оттон II (973—983), Оттон III (980—1002). В 936 г. королем германцев стал Оттон I (Otto; 912—973), основатель Священной Римской империи (962). В состав империи, среди прочих, вошли итальянские земли, что положило начало многовековой борьбе пап и императоров за гегемонию в Европе. Оттон укрепил королевскую власть, подчиняя герцогов и опираясь на епископов и аббатов. Расцвет искусств в его правление получил название Оттоновского возрождения.

ПАВЕЛ, св. (лат. Paulus от paulus — небольшой, незначительный, маленький) — апостол, прозванный «апостолом язычников». Родился в г. Тарсе Киликийском (ныне на тер. Турции) в иудейской фарисейской, но имевшей римское гражданство семье из колена Вениаминова (Деян. 23:6). Еврейское имя — Савл (Саул). Юношей учился в Иерусалиме в школе раввина Гамалиила, в которой наряду с Законом изучались греческий язык и литература. Савл отличался ревностным исполнением Закона и фанатичной нетерпимостью к христианам. Когда вскоре после Вознесения Христа начались первые гонения на его учеников в Иерусалиме, Савл был среди гонителей и явился одним из непосредственных участников побивания камнями первомученика Стефана (Деян. 7; 8, 1). На пути П. в Дамаск, где он должен был участвовать в новой волне гонений, произошло его чудесное обращение. Савлу явился Христос и призвал его к апостольскому служению. С этого времени Савл из яростного гонителя превратился в проповедника христианства — апостола Павла (Деян. 9, 22; 26). После обращения жизнь апостола Павла представляет собой историю непрерывных миссионерских путешествий, которые он неустанно совершал на всем пространстве от глубин Азии до столицы мира — Рима, и даже, по преданию, далее — до берегов Атлантического океана, в Испанию и Британию. Благодаря проповеди апостола образовались центры христианства и в Азии, и по всему побережью Средиземного моря. Вероятно в 58 по Р. Х., Павел был взят под стражу. По преданию, осужденный Нероном на обезглавление, ап. Павел был казнен вместе с апостолом Петром между 64 и 67 г. День памяти святого празднуется (вместе с памятью ап. Петра) 29 июня (12 июля).

ПАВЕЛ I ПЕТРОВИЧ (20.09 (1.10).1754—11 (23).03.1801) — российский император с 1796, сын Петра III и Екатерины II. Проводил централизацию и регламентацию во всех звеньях государственного аппарата; ограничил дворянские привилегии; в армии ввел прусские порядки. Выступал против революционной Франции, но в 1800 заключил союз с Бонапартом. Убит в Михайловском замке заговорщиками. Павел I был *гроссмейстером Мальтийского Ордена*; в начале его царствования появилась «Конвенция, заключенная с Державным Орденом Мальтийским и его Преимуществом Гросс-Мейстером, — об установлении сего Ордена

в России». 29 ноября 1798 г. в Петербурге состоялась торжественная церемония интронизации Павла I — российский император возглавил одну из древнейших рыцарских корпораций — Иерусалимский, Родосский и Мальтийский державный военный орден госпитальеров Святого Иоанна.

ПАИСИЙ ВЕЛИЧКОВСКИЙ, св. (1722—1794) — схиархимандрит Нямецкого монастыря в Молдавии с 1790, собиратель и переводчик на русский язык святоотеческих произведений (Добролюбие, Исаака Сирина, Феодора Студита, Григория Паламы, Максима Исповедника и мн. др.); возродитель старчества. Канонизирован Русской Православной Церковью в 1988; память 15 (28) ноября.

ПАЛАМА ГРИГОРИЙ — см. *Григорий Палама*.

ПАЛИЦЫН АВРААМИЙ (?—1627) — келарь Троице-Сергиевой лавры в 1608—1619, организатор ее обороны (1618); вдохновлял Минина и Пожарского на борьбу, закончившуюся изгнанием поляков из Москвы. Историческое сочинение «Сказание» — ценный источник по истории России нач. XVII в., в т. ч. о «смутном времени».

ПАЛЬМЕРУИЛЬЯМ (*Palmer*, † 1879) — англиканский богослов (архидиакон, вице-президент колледжа св. Марии Магдалины Оксфордского университета), стремившийся воссоединить Англиканскую Церковь с Восточным Православием. Изучил русский язык, приехал в Россию и просил св. митрополита Филарета, а затем и Св. Синод разрешить ему причащаться в Православной Церкви. Не получил соответствующего разрешения и в 1855 г. принял католичество. Значительное влияние на П. оказала переписка с А. С. Хомяковым.

ПАСКАЛЬ БЛЕЗ (1623—1662) — французский философ, богослов, математик; выступал против всех доказательств бытия Божия, считая их теоретически несостоятельными; искал доказательства в чувстве, в чуждах истинной религии, в Библии и истории христианства; предложил своеобразное доказательство бытия Божия, основанное на теории вероятностей. Соч.: «Августин», «Воспоминания», «Письма к провинциалу», «Мысли».

ПЕЛАГИЙ (ок. 360—ок. 422) — христианский монах, основатель учения, согласно которому грех есть акт единичной воли и, следовательно, преодолим индивидуальным волевым устремлением человека; было осуждено на Карфагенском соборе 412 г. как отвергающее первородный грех, именуется с тех пор пелагианством.

ПЕРМСКИЙ СТЕФАН, св. (ок. 1340—1396) — с 1379 г. русский православной миссионер, просветитель зырян. 1-й епископ новой Пермской епархии (зима 1383—1384). Составил азбуку языка коми и перевел на древний коми язык ряд церковных сочинений. Автор антиеретических произведений.

ПЕРПЕТУЯ, ФЕЛИЦИТАТА (иногда Филицитата; † в 203) — святые мученицы, казнены 7 марта 203 года в Карфагене. Сохранился текст «Мученичество Перпетуи и Фелицитаты», написанный вскоре после их кончины. Мученичество представлялось в нем как мистический опыт последования Христу, отождествления со Христом.

ПЕТР (греч. πέτρος — камень, скала; то же значение имеет сиро-халдейское имя Кифа) — один из двенадцати апостолов. Первоначальное имя Симон. Призванный Иисусом Христом в апостолы вместе с братом Андреем, Петр получает предназначение стать «основанием» церкви Христа, ему вручаются ключи небесного царства. Родом из Галилеи, рыбак, он всей душой отдался мессианской идее, нашедшей себе воплощение в Назаретском Учителе, и первый провозгласил Его «Христом, Сыном Бога живого», за что удостоен был имени «Кифа», камня, на котором основана церковь (Мф. XVI, 17—19). П. принадлежал к теснейшему кругу приближенных учеников Иисуса Христа, к тем трем, которых Он посвящал в величайшие тайны Своей жизни (например при Преображении) и однако после тайной вечери П. трижды отрекся от Христа. После Воскресения ап. П. становится одним из главных лидеров христианского общества и самоотверженно трудится с целью распространения Благой Вести на пространстве от Вавилона до Рима, где его постигает мученическая смерть (распятие вниз головой, при Нероне). День памяти святого празднуется (вместе с памятью ап. Павла) 29 июня (12 июля). Небесный покровитель Санкт-Петербурга.

ПЕТР I ВЕЛИКИЙ, АЛЕКСЕЕВИЧ (30.05 (9.06).1672—28.01 (8.02).1725) — российский царь с 1682 (правил с 1689), первый российский император (с 1721), младший сын Алексея Михайловича. Провел реформы государственного управления (созданы Сенат, коллегии, органы высшего государственного контроля и политического сыска; церковь подчинена государству; проведено деление страны на губернии, построена новая столица — Санкт-Петербург). Использовал опыт западноевропейских стран в развитии промышленности, торговли, культуры. Руководил постройкой флота и созданием регулярной армии. Возглавлял армию в многочисленных военных походах. Способствовал упрочению экономического и политического положения дворянства. По инициативе П. были открыты многие учебные заведения, Академия наук, принята гражданская азбука. Реформы П. проводились жестокими средствами, путем крайнего напряжения материальных и людских сил (подушная подать), что влекло за собой восстания (Стрелецкое 1698, Астраханское 1705—1706, Булавинское 1707—1709), беспощадно подавлявшиеся правительством. Будучи создателем могущественного абсолютистского государства, добился признания за Россией авторитета великой державы. В 1697 П. отправился с Великим посольством за границу. Он побывал в Голландии, Англии, Саксонии, Австрии и Венеции, учился корабельному делу, работая на верфях, знакомился с техническими достижениями Европы, ее образом жизни, политическим устройством. Во время его загранич-

ной поездки была заложена основа союза России, Польши и Дании против Швеции. Политической программой П. стало создание регулярного полицейского государства, основанного на всеобщем ему служении, государство понималось как «общее благо». Сам царь считал себя первым слугой отечества, который собственным примером должен был учить подданных. Нетрадиционное поведение П. разрушало веками складывавшийся образ государя как сакральной фигуры и вызывало протесты у части общества (прежде всего у старообрядцев, которых П. жестоко преследовал), видевшей в царе антихриста. Реформы П. начались с введения иностранного платья и приказа брить бороды всем, кроме крестьян и духовенства. В 1699 была также осуществлена реформа календаря. Была создана типография для издания светских книг на русском языке (в Амстердаме); основан первый русский орден — Св. апостола Андрея Первозванного. За границу на учебу были отправлены юноши из знатных семейств. В 1701 в Москве открыта Навигаторская школа.

После смерти в 1700 патриарха Адриана Патриарха избирать не стали, и Петр создал Монастырский приказ для управления церковным хозяйством. Позднее вместо Патриарха было создано синодальное правление церковью (Святейший Правительствующий Синод), сохранявшееся до 1917. Боярскую думу сменила состоявшая из членов ближайшего окружения царя Консилия министров; наряду с московскими приказами в Петербурге создавались новые учреждения. В 1708 страна была разделена на губернии. В 1711 П. основал Правительствующий сенат, имевший функции главного органа исполнительной, судебной и законодательной власти. С 1717 началось создание коллегий — центральных органов отраслевого управления, устроенных принципиально иначе, чем старомосковские приказы. Новые органы власти — исполнительные, финансовые, судебные и контрольные — создавались и на местах. В 1722 Петр подписал Табель о рангах, определившую порядок организации военной и статской службы и действовавшую вплоть до 1917. Еще ранее, в 1714, был издан Указ о единонаследии, уравнивший в правах владельцев поместий и вотчин. Это имело важное значение для формирования российского дворянства как единого полноценного сословия. Но первостепенное значение для социальной сферы имела податная реформа, начатая в 1718. В России была введена подушная подать с лиц мужского пола, для чего проводились регулярные переписи населения («ревизии душ»). В ходе реформы была ликвидирована социальная категория холопов и уточнен социальный статус некоторых других категорий населения.

Время Петра I — это время активного проникновения в русскую жизнь элементов светской европеизированной культуры. Стали появляться светские учебные заведения, основана первая русская газета. Успех по службе Петр поставил для дворян в зависимость от образования. Специальным указом царя были введены ассамблеи, представлявшие новую для России форму общения между людьми. Особое значение имело строительство каменного Петербурга, в котором принимали участие иностранные архитекторы и которое осуществлялось по разрабо-

танному царем плану. Им создавалась новая городская среда с новыми прежде формами быта, времяпрепровождения. Изменилось внутреннее убранство домов, уклад жизни, состав питания и пр. Постепенно в образованной среде складывалась иная система ценностей, эстетических представлений, иное мировосприятие. Благодаря преобразованиям П. Россия стала полноправной участницей международных отношений, проводившей активную внешнюю политику. Значительно вырос авторитет России в мире, а сам П. стал для многих образцом государя-реформатора. При П. были заложены основы русской национальной культуры. В 1721, после окончания Северной войны, Россия была провозглашена империей, а Сенат удостоил Петра титулами «Великий» и «Отец отечества». См. о нем: Петр Великий: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001.

ПЕТР КРУТИЦКИЙ, св. (Полянский Петр Федорович; 1862—1973) — митрополит Крутицкий с 1924 г., один из ближайших помощников патриарха Тихона, после его смерти был избран местоблюстителем патриаршего престола. В декабре 1925 г. был арестован, осужден и сослан в Сибирь; расстрелян по приговору НКВД в 1937 г.

ПЕТР МОГИЛА (Петр Симеонович (1596/97—1647), св. — митрополит Киевский с 1632 г. Добился у польского короля легализации Православной Церкви и передачи ей ряда униатских монастырей. В 1632 основал Киево-Могилянскую коллегию. Покровительствовал писателям, художникам, книгопечатанию; его имя вошло в название «*Православного Исповедания*» (полное название «Православное исповедание веры Апостольския Кафолическия Восточныя Церкви») — первого славянского катехизиса. После рассмотрения на Киевском поместном соборе в 1640 г. *катехизис* был отправлен для согласования на поместный собор в Яссы (1643); издан на греческом языке после существенных исправлений лишь в 1662 г. в Амстердаме. Русской Православной Церковью был признан только в XVIII веке. В 1999 г. П. М. причислен к лику св. Православной Церковью на Украине (Московский Патриархат).

ПИЙ XI (1857—1939) — под этим именем начался понтификат архиепископа Милана, кардинала Акилле Ратти (сменившего на Святейшем Престоле в 1922 г. умершего Бенедикта XV). 20 июня 1933 г. он заключил конкордат с Гитлером, поддерживал также режим Муссолини. Умер 10 февраля 1939 г. В энциклике Пия XI «*Quadrogesimo Anno*» (1931 г.) была предложена модель корпоративного устройства общества как самая близкая христианству программа для решения социальных проблем.

ПИМЕН (Извеков Сергей Михайлович; 1910—1990) — родился в г. Богородске Московской губ. в семье рабочего. В 1925 г. в московском Сретенском монастыре принял монашеский постриг. В 1932 г. рукоположен в сан иеромонаха. В 1957 г. рукоположен во епископа Балтского и вскоре назначен епископом Дмитровским, викарием Московской епархии.

С 1960 г. управляющий делами Московской патриархии в сане архиепископа Тульского. В 1963 г. становится митрополитом Крутицким и Коломенским. В 1971 г. избран *патриархом Московским и всея Руси*. Скончался в Москве, погребен в Троице-Сергиевой лавре.

ПИРОГОВ НИКОЛАЙ ИВАНОВИЧ (1810—1881) — выдающийся врач-хирург, педагог, с 1856 по 1861 гг. занимал пост попечителя Одесского округа; член-корреспондент Петербургской АН (1846). Участник Севастопольской обороны (1854—1855), франко-прусской (1870—1871) и русско-турецких (1877—1878) войн. Впервые произвел операцию под наркозом на поле боя (1847), ввел неподвижную гипсовую повязку, предложил ряд хирургических операций. Хирург мирового класса как практик и как ученый. Издал множество чрезвычайно полезных анатомических атласов и пособий. Мировую известность получил, в частности, атлас Пирогова «Топографическая анатомия» (Т. 1—4. 1851—1854). Помимо врачебной практики, научной и педагогической деятельности находил возможность заниматься административной и общественной деятельностью. Вел борьбу с сословными предрассудками в области образования, выступал за автономию университетов, всеобщее начальное образование. Статья «Вопросы жизни», посвященная в особенности воспитанию, вызвала оживленные толки в обществе и в высших сферах, что привело к назначению П. на пост попечителя сначала одесского, затем киевского учебного округа. На этом посту П. не только отличался полнейшей веротерпимостью, но заботился о справедливом отношении и уважении ко всем народностям, входящим в состав обоих округов (см. его ст. «Талмуд-Тора», Одесса, 1858). В 1861 г. П. должен был оставить пост попечителя; ему был поручен надзор за молодыми учеными, отправленными, при А. В. Головнине за границу, для подготовки к профессорским кафедрам. С вступлением на пост министра народного просвещения гр. Д. А. Толстого П. оставил педагогическую деятельность, поселился в своем имении Вишня, Подольской губ., где и умер. Как педагог, П. является поборником общего гуманитарного образования, необходимого для каждого человека. Школа, по его мнению, должна видеть в ученике, прежде всего, человека и потому не прибегать к таким мерам, которые оскорбляют его достоинство (розги и т. п.). Вера в высшее существо как источник жизни, во вселенский разум, разлитый повсюду, не противоречит, в глазах П., научным убеждениям. Вселенная представляется ему разумной, деятельность сил ее — осмысленной и целесообразной, человеческое «я» — не продуктом химических и гистологических элементов, а олицетворением общего вселенского разума. Постоянное проявление мировой мысли во вселенной тем непреложнее для П., что все проявляющееся в нашем уме, все изобретенное им уже существует в мировой мысли. Дневник и педагогические сочинения П. изданы в СПб. в 1887 г. См.: *Малис. П.*, его жизнь и научно-общественная деятельность. СПб., 1893; *Добросмыслов Д.* Философия П. по его «Дневнику» // Вера и разум. 1893. № 6, 7—9; *Пясковский Н. П.* как психолог, философ и богослов // Вопросы философии. 1893. Кн. 16; *Бертен-*

сон И. О нравственном мировоззрении П. // Русская старина. 1885. № 1;
Стоюнин. Педагогические задачи П. // Ист. вестн. 1885. № 4, 5.

ПИСАРЕВ ДМИТРИЙ ИВАНОВИЧ (1840—1868) — русский публицист и литературный критик, просветитель-материалист. Оказал значительное влияние на целое поколение молодых людей, своих современников, многие из которых покинули духовные семинарии ради естественно-научного образования (например, И. П. Павлов).

ПИФАГОР САМОССКИЙ (ок. 570—ок. 500 до н. э.) — древнегреческий философ, мудрец и маг, основатель религиозно-философского учения (VI—IV вв. до н. э.), в недрах которого родилось представление о космосе (греч. κλυμπτ — строй, порядок) как противоположности хаосу.

ПЛАНТАГЕНЕТЫ (Plantagenets, Анжуйская династия) — английская династия, правившая с 1154 по 1399 гг. Наиболее известные представители: Генрих II, Ричард I Львиное Сердце, Иоанн Безземельный, Генрих III, Эдуард I, Эдуард II, Эдуард III, Ричард II.

ПЛАТОН (428—348 до н. э.) — древнегреческий философ, автор многочисленных философских диалогов; основу его системы составляет учение об идеях как основах и образах материальных вещей.

ПОБЕДОНОСЦЕВ КОНСТАНТИН ПЕТРОВИЧ (1827—1907) — юрист, государственный деятель, статс-секретарь, сенатор; с 1880 по 1905 гг. — обер-прокурор Св. Синода, с 1872 член Гос. Совета, издатель «Московского сборника». С 1860 по 1865 преподаватель Московского университета, одновременно преподавал законоведение великим князьям, в т. ч. будущему императору Александру III. Автор Манифеста 29 апр. 1881 г. об укреплении самодержавия. Учредил «Священную дружину» с целью борьбы с революционным движением. Утверждал недопустимость равноправия Церквей, выступал против нигилизма и либерализма, обличал безверие интеллигенции. Политика П. была, в частности, направлена на усиление влияния Церкви в светских школах. Осуждал парламентаризм и считал, что процесс демократизации в стране несет в себе опасность, способную стать губительной для России как государственного, хозяйственного и культурного организма. См. о нем: Победоносцев: pro et contra. СПб.: РХГИ, 1996.

ПОЛИКАРП, ЕПИСКОП СМИРНСКИЙ, святой (ок. 70—156) — по свидетельству св. Иринея, был посвящен в епископы самими апостолами. Сохранилось описание его мученической кончины (Martirium Polykari), представленное очевидцами. Относительно даты мученичества ведется церковно-историческая дискуссия.

ПОЛТОРАЦКИЙ НИКОЛАЙ ПЕТРОВИЧ (1921—1990) — исследователь истории русской общественно-политической и философской мысли,

проф. Питтсбургского университета в США. Автор монографии «Бердяев и Россия. Философия истории России у Н. А. Бердяева» (Нью-Йорк, 1967).

ПОНТИЙ ПИЛАТ (Pontius Pilatus) († ок. 37) — римский наместник Иудеи (26-36), приговоривший к распятию Иисуса Христа, точнее, не воспротивившийся решению Синедриона и толпы.

ПРОТАСОВ, граф — обер-прокурор в царствование императора *Николая I*.

ПСАЛМОПЕВЕЦ — Давид, второй царь Израиля (ок. кон. XI—перв. четв. X в. до Р. Х.). Провозглашенный после гибели Саула царем Иудеи, Давид присоединил к ней территории израильских племен и создал государство. Будучи юношей-пастухом, Давид победил в единоборстве великана-филистимлянина Голиафа и отсек ему голову. Автор Псалмов, составляющих Псалтирь, классических молитв иудеев и христиан.

ПУШКИН АЛЕКСАНДР СЕРГЕЕВИЧ (1799—1837) — величайший русский поэт и прозаик, общепризнанный создатель русского литературного языка. Его служение слову в национальной культуре явилось служением Слову — Логосу не из-за христианских сюжетов или моральных сентенций, но в силу служения культуре как преодолению смерти, как торжеству Логоса над Хаосом. Принципиально важен в личности П. синтез укорененности в национальной культуре и открытости к культуре иностранной. Как отмечает литературовед начала прошлого века проф. Кирпичников: «Ум, необыкновенно сильный и чисто русский по отворачиванию от всего туманного, неясного, характер прямой, ненавидевший всякую фальшь и фразу, энергию, напоминающую Петра и Ломоносова, П. отдал на служение одному делу — служению родной литературе, и создал ее классический период, сделал ее полным выражением основ национального духа и великой учительницей общества. П. совершил свой подвиг с беспримерным трудолюбием и беспримерной любовью к делу. Убежденный, что без труда нет «истинно великого», он учится всю жизнь, учится у всех своих предшественников и современников и у всех литературных школ, от всякой берет все, что было в ней лучшего, истинного и вечного, откидывая слабое и временное. Но он не останавливается на приобретенном, а ведет его дальше и по лучшей дороге». П. был убежден в независимости искусства от каких бы то ни было извне наложенных целей, он был и остается художником-педагогом, воспитателем человека, ищущего Путь, Истину и Жизнь.

РАНЕР КАРЛ (1904—1984) — немецкий католический богослов, член Общества Иисуса, профессор богословия университета Иннсбрюка и Мюнхенского университета, автор «Богословских изысканий» (Theological Investigations), посвященных проблеме трансцендентности Бога;

считал противопоставление «трансцендентного» и «имманентного» искусственным, привнесённым в христианство из внешнего секуляризованного мира.

РАСПУТИН (НОВЫХ) ГРИГОРИЙ ЕФИМОВИЧ (1872—1916) — крестьянин Тобольской губернии, фаворит последних Романовых, если доверять большинству опубликованных воспоминаний, псевдоюродивый.

РЕНАН (RENAN) ЖОЗЕФ ЭРНЕСТ (1823/6—1892) — французский писатель, историк религии, филолог-востоковед, автор известной работы «Жизнь Иисуса» (1863) и других книг в серии «История происхождения христианства» (1863—1893) — исследований, написанных в научно-рационалистическом духе. См. критику: *Муретов М. Д.* Ренан и его «Жизнь Иисуса». СПб., 1907.

РОЗАНОВ ВАСИЛИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ (1856—1919) — чуткий религиозный мыслитель и писатель, талантливый публицист, с подлинно религиозным жаром отстаивавший сиюминутное свое жизнечувствие и через его призму объяснявший религиозную картину мира. Р. остро чувствовал необходимость традиции, цельности мировоззрения и быта. Многие его чрезмерно резкие и обостренные оценки провоцировали религиозно-философскую мысль начала XX в. на творческий ответ розановским вполне искренним вопрошаниям. См. статью Р. в настоящем издании, комментарии к ней и особенно: В. В. Розанов: pro et contra. СПб.: РХГИ, 1995.

РОСТИСЛАВ (МИХАИЛ) МСТИСЛАВИЧ — киевский князь с 1159 по 1167 гг.

РОТТЕРДАМСКИЙ ЭРАЗМ (1467—1536) — один из наиболее выдающихся гуманистов эпохи Возрождения, автор «Похвалы глупости» (1509), полемизировавший с Лютером по вопросу о свободе воли и предраспределении.

РУССО ЖАН-ЖАК (1712—1778) — французский мыслитель и писатель, один из идеологов французского Просвещения XVIII в. Представитель сентиментализма. С позиций деизма осуждал клерикализм и религиозную нетерпимость. Его взгляды положили начало современной критике цивилизации, во многом определив дальнейшее развитие социальной философии. Р. идеализировал естественное состояние всеобщего равенства и свободы людей, разрушенное введением частной собственности. Государство, по Р., может возникнуть только в результате договора свободных людей. Эстетические и педагогические взгляды Р. выражены в романе-трактате «Эмиль, или О воспитании» (1762). Роман в письмах «Юлия, или Новая Элоиза» (1761), а также «Исповедь» (издание 1782—1789), ставящие в центр повествования «частную», духовную жизнь, способствовали становлению психологизма в европейской лите-

ратуре. Идеи Руссо (культ природы и естественности, критика городской культуры и цивилизации, искажающих изначально непорочного человека, предпочтение сердца разуму) оказали влияние на общественную мысль и литературу многих стран. В «Рассуждениях о науках и искусствах» (1750) Руссо впервые сформулировал главную тему своей социальной философии — конфликт между современным обществом и человеческой природой. Он утверждал, что хорошие манеры не исключают расчетливого эгоизма, а науки и искусства удовлетворяют не коренные потребности людей, но их гордыню и тщеславие. Руссо поставил вопрос о тяжелой цене прогресса, считая, что последний ведет к дегуманизации человеческих отношений. В «Рассуждении о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1755) Р. противопоставил т. н. первоначальное естественное равенство неравенству искусственному (социальному). Одно время Р. сблизился с Дидро, участвовал в Энциклопедии (написал 390 статей), однако потом охладел к ним, поскольку слишком различны были их философские взгляды. В «Письме к Д'Аламберу о спектаклях» (1758) Р. утверждал, что атеизм и добродетель несовместимы, и тем вызвал возмущение многих, в том числе Дидро и Вольтера. Философия Р. была достаточно далека от деизма и материализма многих его прежних друзей. По мнению Р., заключая общественный договор, люди поступают частью своих суверенных естественных прав в пользу государственной власти, охраняющей их свободу, равенство, социальную справедливость и выражающей, тем самым, их общую волю. Последняя не тождественна воле большинства, которая может противоречить подлинным интересам общества. Если государство перестает следовать общей воле и выполнять свои моральные обязательства, оно утрачивает нравственную основу своего существования. Обеспечение этой нравственной опоры власти Руссо возлагал на т. н. гражданскую религию, призванную объединить граждан на основе веры в Бога, в бессмертие души, в неотвратимость наказания порока и торжества добродетели («Об общественном договоре, или Принципы политического права», 1762). Проповедь Руссо была встречена одинаково враждебно в самых различных кругах. «Эмиль» был осужден Парижским парламентом (1762), автор был вынужден бежать из Франции. В Женеве были сожжены и «Эмиль», и «Общественный договор», а Р. был объявлен вне закона. В 1762—1767 он скитался по Швейцарии, затем оказался в Англии. В 1770, достигнув европейской известности, Руссо вернулся в Париж, где ему уже ничто не угрожало. Там он завершил работу над «Исповедью» (1782—1789), после чего удалился в Эрменонвиль, где скончался и там же был похоронен. В 1794, в период Якобинской диктатуры, останки Руссо были перенесены в Пантеон. Якобинцы обосновали с помощью его идей не только культ Верховного Существа, но и террор.

САБЛЕР ВЛАДИМИР КАРЛОВИЧ (1847—ок. 1928) — окончив юридический факультет Московского университета, до 1876 г. был его доцентом, затем служил в Министерстве юстиции. Занимал пост товарища

обер-прокурора Св. Синода (1911—1913) при К. П. Победоносцеве, был обер-прокурором Св. Синода в кабинете Столыпина.

САВЕЛЛИЙ — еретик III в., завершитель системы монархиан-модалистов; родом из Птолемаиды Ливийской в Пентаполисе. См. *Савеллиане*.

САВОНАРОЛА (SAVONAROLA) ДЖИРОЛАМО (1452—1498) — настоятель доминиканского монастыря, знаменитый итальянский проповедник и предшественник Реформации, организатор нравственно-общественных преобразований во Флоренции, сеньором и королем которой он провозгласил Иисуса Христа. С. провел в своем монастыре реформу: настоял на строгом соблюдении обета нестяжательства, распорядился продать монастырские имения и запретил любые проявления роскоши в одежде, питании, во всем монашеском обиходе; обязал монахов своими трудами добывать средства к жизни, в связи с чем завел школы живописи, скульптуры, архитектуры и книжной миниатюры. Поощрял занятия науками, в особенности богословием, философией и этикой; в целях лучшего понимания Священного Писания и проповеди христианства среди язычников учредил преподавание древнегреческого, древнееврейского и некоторых восточных языков. Авторитет С. был очень высоким не только среди простого народа, но и среди образованных кругов флорентийского общества; в числе его почитателей были известные гуманисты: Джованни Пико делла Мирандола, Анджеоло Полициано, прославленные художники: Сандро Боттичелли, Фра Бартоломео, юный Микеланджело и многие другие. В нем видели не просто проповедника, но пророка, умевшего предсказать грядущие события, например, французское вторжение в Италию осенью 1494, приведшее к изгнанию Медичи из Флоренции. По его предложению во Флоренции были учреждены Большой Совет в качестве высшего органа государственной власти, с полномочиями избирать магистраты и принимать законы, и Совет Восьмидесяти в качестве совещательной инстанции при синьории, правительстве республики, а также была проведена налоговая реформа, предусматривавшая отчисление 10% доходов с недвижимого имущества граждан. Вместе с тем были запрещены парламенты, то есть собрания всего городского населения, которые, по мнению Савонаролы, могли стать удобным орудием для узурпации власти демагогами и тиранами. В 1496 по инициативе Савонаролы был основан ломбард, или заемный банк с низким процентом, предназначенный вытеснить ростовщиков, от которых потребовали в течение года покинуть Флоренцию. Благодаря настояниям С. монастырь Св. Марка в 1495—1498 выкупил ценнейшую коллекцию греческих и латинских рукописей, принадлежавшую ранее Медичи, и поместил ее в монастырской библиотеке — единственном тогда доступном для общего пользования книгохранилище Европы. Характер повседневной жизни Флоренции под влиянием С. резко переменился: исчезла роскошь женских одежд, прекратились азартные игры, разгульная жизнь с пирами и песнопениями, любовные похождения, мас-

карады и карнавалы. Флорентийцы стали строго соблюдать посты, посещать церкви, свободное время проводить за изучением Библии, творить дела милосердия, даже возвращать «неправедно приобретенное» ремеслом купца или ростовщика. В карнавальные дни 1497 и 1498 г. были устроены сожжения «суеты» — шутовских нарядов, масок, игральных костей, непристойных книг и рисунков и всего того, что некогда было атрибутом веселых празднеств и забав.

Преобразования С. вызвали недовольство в определенных кругах флорентийского общества. Против него выступали как приверженцы Медици, так и сторонники аристократического правления, составлявшие партию «озлобленных» (*arrabbiati*). Их союзником стал папский Рим, который С. за нравственную распущенность уподоблял Вавилону, и который безуспешно пытался купить расположение своего неистового обличителя предложениями высших церковных должностей. Александр VI добивался от С. прекращения проповедей; в мае 1497 он отлучил С. от церкви, в ответ тот отказался признать отлучение законным и заявил о своем праве апеллировать к Вселенскому собору. Под угрозой папского интердикта в марте 1498 флорентийская синьория запретила С. выступать с проповедями. В посланиях к государям Европы он требовал передать свое дело на суд собора. В апреле 1498 противники С. устроили грандиозную провокацию: для установления правоты ему предложили подвергнуться Божьему суду — испытанию огнем, которое, впрочем, не состоялось. Народ отшатнулся от С., обвинив его в трусости; его сторонники, партия «плак» (*riagnoni*), были деморализованы. Разъяренная толпа осадила и штурмом взяла монастырь Св. Марка. Савонарола, заключенный под стражу, был подвергнут пыткам, которые, однако, не дали его гонителям нужных признаний. Тем не менее он и двое его единомышленников были осуждены на смерть в качестве еретиков, повешены и сожжены.

САМАРИН ЮРИЙ ФЕДОРОВИЧ (1819—1876) — философ, публицист, историк-славяновед и общественный деятель; один из идеологов славянофильства, а также один из инициаторов реформ по упразднению крепостного права в России. Много писал о социально-политических и национальных отношениях в Прибалтике. Первоначально увлекался Гегелем и пытался примирить с ним православие; затем, под влиянием Хомякова, стал одним из талантливейших представителей славянофильства. Всецело воспринял богословские воззрения Хомякова и опирался на них в диссертации о Стефане Яворском и Феофане Прокоповиче, которую в 1844 году защищал в Московском университете. В Яворском и Прокоповиче С. усматривал представителей двух начал — антипротестантского (момент единства) и антикатолического (момент свободы), которые соединены в православной церкви. Поскольку первые части диссертации содержали резкие нападки на церковные преобразования XVIII в., в печати смогла появиться лишь третья, наименее значительная часть, под заглавием «Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники» (М., 1844). С. был, по выражению А. Д. Градовского,

«человеком реформы». Требуя для России самобытного развития, он боялся ломки народного быта, преждевременного искажения его коренных начал, но в то же время всеми силами защищал те нововведения, которые вносили свет в русское общество, хотя бы основная их мысль и была заимствована из-за границы. Он называл себя «неисправимым славянофилом», но высоко ценил западную цивилизацию. В земском самоуправлении, в зачатках свободного печатного слова, в новом суде он видел условия, способные поднять наш народный дух, сообщить нашей государственной и общественной жизни более национальный характер. Поэтому С. восставал против «охранителей», поставивших себе целью запугать правительство и подвигнуть его на ломку всего, созданного в эпоху великих реформ. С уничтожающей иронией осмелел он этих «охранителей» в своем ответе (изд. за границей в 1875 году) генералу Фадееву, автору книги «Чем нам быть», доказывая, что мнимое «охранение» желает идти путем чисто революционной ломки во имя отвлеченного принципа. Полемистом проявил себя С. и в письмах об иезуитах, появившихся в 1865 году сначала в «Дне», потом отдельной книгой и выдержавших два издания («Иезуиты и их отношения к России», 2-е изд. СПб., 1868). Книгу можно сравнить с «Письмами провинциалу» Паскаля. С. разбирает систему авторитетного иезуита-казуиста Бузенбаума, сравнительно умеренного в своих выводах, и на частных правилах этой системы демонстрирует ее безнравственность.

По словам К. Д. Кавелина, «ни огромные знания, ни замечательный ум, ни заслуги, ни великий писательский талант не выдвинули бы так вперед замечательную личность С., если бы к ним не присоединились два несравненных и у нас, к сожалению, очень редких качества: непреклонное убеждение и цельный нравственный характер, не допускавший никаких сделок с совестью, чего бы это ни стоило и чем бы это ни грозило». Чуждый властолюбия и честолюбия, С. отличался широкой терпимостью к чужим мнениям: чувства дружбы соединяли этого бойца славянофильской идеи с К. Д. Кавелиным, ветераном западничества, с которым он расходился и по вопросам чисто теоретическим (возражения С. на «Задачи психологии» Кавелина). «Сочинения» Ю. Ф. Самарина изданы его братом Д. Ф. С. (т. I—X. М., 1877—1896).

САМАРИН ФЕДОР ДМИТРИЕВИЧ († 1916) — один из участников «Общества ищущих христианского просвещения» (М. А. Новоселов, П. Б. Мансуров, В. А. Кожевников, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, П. А. Флоренский). Племянник Ю. Ф. Самарина.

САНКЕЗ (САНЧАС) Томас (1550—1610) — испанский богослов-моралист, иезуит.

СВЕНЦИЦКИЙ (иногда — **СВЕНТИЦКИЙ**) **ВАЛЕНТИН ПАВЛОВИЧ** (1879—1931) — деятель религиозно-общественного движения в России, писатель и публицист. После 9 января 1905 г. вместе с православным философом В. Ф. Эрном (1881—1917) организовал «Христианское брат-

ство борьбы», имевшее целью разорвать связь Православной Церкви с самодержавием и вывести церковные силы на борьбу за свободную общественность и достижение конституционно-демократического порядка в России. Среди членов *братства*: *П. А. Флоренский, Иона Брехничев, С. Н. Булгаков* и др. Сведений о деятельности «Братства» после 1908 г. не встречается.

СВЯТОСЛАВ II ЯРОСЛАВИЧ (1027—1076) — князь черниговский с 1054 года, великий князь киевский с 1073 года. Сын великого князя Ярослава Мудрого. Вместе с братом Всеволодом Ярославичем оборонял южные границы Руси от половцев.

СВЯТОПОЛК II ИЗЯСЛАВИЧ (1050—1113) — князь полоцкий в 1069—1071, новгородский в 1078—1088, туровский в 1088—1093, великий князь киевский с 1093.

СЕРАФИМ САРОВСКИЙ, ПРЕП. [в миру Прохор Исидорович Мошнин; 19 (30) июля 1759 (по др. данным 1754)—2 (14) января 1833] — православный подвижник, иеромонах Саровской пустыни. Родился в купеческой семье. В 17 лет решил уйти в монастырь и по совету старца стал послушником Саровского монастыря. Через 8 лет принял иноческий постриг с именем Серафим, затем рукоположен в иеродиакона. Будучи иеродиаконом, принимал деятельное участие в устройении Дивеевской обители, основанной подвижницей монахиней Александрой (Мельгуновой). 2 (13) сентября 1793 в Тамбове рукоположен во иеромонаха. Когда С. исполнилось 35 лет, он оставил обитель и поселился в деревянной келье в густом лесу в пяти верстах от Саровского монастыря. В 1804—1807 гг. совершал подвиг столпничества. В мае 1810 возвратился в монастырь и ушел в затвор, постоянно пребывая в молитве и Богомыслии. В 1825 оставил затвор и начал принимать всех приходивших к нему, подавая страждущим духовную помощь и утешение. В православной литературе особо обращается внимание на его гармонические взаимоотношения с дикими животными, основанием чему была любовь ко всему творению.

Всероссийское почитание преп. Серафима в значительной мере усилилось после публикации «Беседы Преподобного Серафима о Цели Христианской жизни», которую включил в свой рассказ о посещении им Дивеевского монастыря в 1831 сибирский помещик *Н. А. Мотовилов*.

В 1903 г. определением Св. Синода Серафим Саровский был причислен к лику святых. Торжественное открытие святых мощей состоялось при большом стечении народа 19 (31) июля 1903 г. Мощи святого после революции 1917 г. были утеряны либо утаены, вторично обретены в Санкт-Петербурге в 1991. Память 2 (15) января. Судя по календарям других Церквей, почитание преп. Серафима встречается не только в Православной Церкви.

СЕРВЕТ МИГЕЛЬ (Servet) (1509 или 1511—1553) — испанский мыслитель, врач. Высказал идею о существовании малого круга кровообраще-

ния и предугадал его физиологический смысл. Из-за критики христианских догматов подвергался преследованиям как со стороны католиков, так и со стороны кальвинистов. С. много путешествовал по Европе, в Страсбурге познакомился с видными немецкими гуманистами, Буцером и Эколападием. В эти годы он приходит к отрицанию христианского догмата Троицы. В 1531 в Германии вышел в свет его трактат «Об ошибках троичности (De trinitatis erroribus)» (1531), направленный против догмата о Троице Божества. За Иисусом Христом он признает одну человеческую природу, а Св. Духу приписывает символическое значение. Книга возбудила в Германии бурю протестов и была во многих местах сожжена. Переселившись в Париж, С. занялся медициной и физиологическими изысканиями. Эти изыскания привели его к открытию, ставящему С. в ряд предшественников Гарвея. (Приоритет С. в изучении кровообращения считался неоспоримым до тех пор, пока в 1929 г. в Дамаске не была найдена рукопись арабского врача Ибн-ан-Нафиса с описанием легочного кровообращения. Прямые текстовые совпадения в описаниях С. и Ибн-ан-Нафиса позволяют предполагать знакомство С. с текстом его арабского предшественника). Недовольство профессоров университета вызвали астрологические занятия С. Его дело рассматривалось Парижским парламентом, после чего С. был вынужден бежать из города. В 1532 г. появился другой его труд «Две книги диалогов о Троице (Dialogi de trinitate)», в котором он развивал свою полемику против учения о Троице. В течение 13 лет С. писал свой главный труд: «Christianismi restitutio (Восстановление христианства)», который издал в Лионе в 1553 г. Цель его — «восстановить христианство», которое, по мнению С., одинаково ложно толкуется как католиками, так и реформатами. Сходясь с анабаптистами относительно неправильности крещения младенцев, С. полагал, что крещение сообщает человеку дух Христа. На Христа к тому времени он стал смотреть уже как на Сына Божия. Дух Св., который есть божественное дыхание, соединился с дыханием земной, сотворенной жизни, и это соединение составило душу Христа. Бог един и непознаваем, но открывается человеку в Слове и Духе, которые, по С., — только модусы самовозвещения и самосообщения Божества, а не ипостаси. Против католичества С. полемизирует более яростно, чем против последователей Реформации; римскую церковь называет содомской блудницей, а лютеранам и кальвинистам старается доказать, что умерщвление плоти и добрые дела столь же несомненно ведут к спасению, как и вера. С. еще до выхода книги сообщил важнейшие отрывки из нее Кальвину, который донес архиепископу вьеннскому, кто является автором анонимного трактата. Вследствие этого С. бежал из Вьенны и, прибываясь в Италию, проездом остановился в Женеве. Узнав о его прибытии, Кальвин донес на него городскому совету. С. был арестован и отдан под суд. На следствии и суде Кальвин выступил и следователем, и свидетелем, и обвинителем. Истоцив теологические аргументы, Кальвин с жаром доказывал, что С. анабаптист, т. е. член секты, которая незадолго до того проявила революционное отношение к общественному строю. С., со своей стороны, ссылался на обычаи древней церкви, кото-

рая только изгоняла еретиков. Он был приговорен к сожжению на костре и сожжен 27 октября 1553 г., оставшись до конца верным своему учению.

С. вошел в историю прежде всего как первая жертва протестантского фанатизма. Его смерть положила начало многовековой дискуссии о свободе совести. Первым трудом на эту тему был трактат известного итальянского гуманиста Себастьяна Кастеллио «О еретиках» (1554). Вольтер писал в «Опыте о нравах», что казнь Сервета произвела на него большее впечатление, чем все костры инквизиции.

СЕРГИЙ I — Константинопольский патриарх с 610 по 638 гг.; был дружен с императором Ираклием, в его отсутствие управлял империей. С целью примирения с *монофизитами* сформулировал положение о двух природах, но единой воле (энергии) Иисуса Христа, легшее в основу учения *монофелитов*. Предполагаемый автор акафиста Божией Матери, составленного по поводу избавления осажденного Константинополя от аваров и персов в 626 г.

СЕРГИЙ, св., архимандрит (Шейн В. П.; 1866—1922) — был расстрелян вместе со св. митрополитом Вениамином в 1922 г. по приговору Петроградского ревтрибунала. Вместе с ним причислен к лику святых.

СЕРГИЙ (Иван Николаевич Страгородский; 1867—1944) — богослов, ректор Санкт-Петербургской Духовной Академии, с 1917 митрополит, с 1925 заместитель и с 1937 местоблюститель патриаршего престола. Патриарх Московский и всея Руси с 1943 г.

СЕРГИЙ РАДОНЕЖСКИЙ, преп. (в миру Варфоломей, 1314/21—1391/2) — величайший подвижник, преобразователь монашества в сев. Руси; основатель Троице-Сергиевой лавры (1335) и около 40 монастырей в северной Руси; один из наиболее почитаемых в России святых; сторонник укрепления великокняжеской власти; имел значительное влияние на современников. Происходил из знатного рода; родители его, Кирилл и Мария, принадлежали к ростовским боярам. Сначала обучение отрока Варфоломея грамоте шло весьма неуспешно, но потом, благодаря терпению и труду, он успел ознакомиться со Свящ. Писанием и пристрастился к церкви и иноческому житию. Около 1330 г. родители, оказавшиеся в нищете, должны были поселиться в гор. Радонеже. После их смерти С. отправился в Хотьково-Покровский м-рь, где иночествовал его старший брат Стефан. Стремясь к «строжайшему монашеству», к пустынножитию, он оставался здесь недолго и, убедил Стефана вместе с ним основать пустынь на берегу р. Кончуры, посреди глухого Радонежского бора, где и построил (ок. 1335 г.) небольшую деревянную церковь во имя св. Троицы. На месте этой церкви стоит теперь знаменитый соборный храм во имя св. Троицы, для которого преп. Андрей Рублев написал всемирно известную храмовую икону. Вскоре Стефан покинул брата, и оставшись один, С. принял в 1337 г. иночество. Года через два-

три к нему стали стекаться иноки; образовалась обитель. С. был ее вторым игуменом (первый — Митрофан) и пресвитером (с 1354 г.), подававшим всем пример своим смирением и трудолюбием. Постепенно слава его росла; в обитель стали обращаться все, от крестьян до князей. Многие селились по соседству с обителью, жертвовали ей свое имущество. Поначалу терпевшая во всем необходимым крайнюю нужду, пустынь обратилась в богатый монастырь. Слава С. дошла даже до Царьграда: патриарх константинопольский Филофей прислал С. с особым посольством крест, параманд, схиму и грамоту, в которой восхвалял его за добродетельное житие, а также дал совет ввести в монастыре строгое общинножитие. По этому совету и с благословения митрополита Алексея, С. ввел в монастыре общинножительный устав, принятый потом во многих русских монастырях. Высоко уважавший радонежского игумена митрополит Алексей перед смертью уговаривал его быть ему преемником, но С. решительно отказался. По словам одного современника, С. «тихими и кроткими словами» мог действовать на самые загрубелые и ожесточенные сердца; очень часто примирял враждующих между собою князей, уговаривая их подчиняться великому князю московскому (напр. ростовского князя — в 1356 г., нижегородского — в 1365 г., рязанского Олега др.), благодаря чему ко времени Куликовской битвы почти все русские князья признали главенство Дмитрия Иоанновича. Отправляясь на эту битву, последний, в сопровождении князей, бояр и воевод, заехал к С., чтобы помолиться с ним и получить от него благословение. Благословляя его, С. предрек ему победу и спасение от смерти и отпустил в поход двух своих иноков, Пересвета и Ослябю. В 1392 г., 25 сентября, С. скончался, а через 30 лет были обретены нетленными его мощи и одежды; в 1452 г. он был причислен к лику святых. Кроме Троице-Сергиева м-ря, С. основал еще несколько обителей (Благовещенскую на Киржаче, Борисоглебскую близ Ростова, Георгиевскую, Высотскую, Галутвинскую и др.), а его ученики учредили до 40 м-рей, преимущественно в северной Руси. Память 25 сентября (8 октября) и 5 (18) июля. См.: *Голубинский Е.* Преп. Сергей Радонежский и созданная им Лавра. Сергиев Посад, 1892; *Эйнгорн В.* О значении преп. Сергия Радонежского и основанной им обители в русской истории. М., 1899.

СИЛУАН АФОНСКИЙ, преп. (1866—11 (24).09. 1938) — знаменитый русский подвижник и афонский старец. Как свидетельствует *Краткое житие из »Патерика новоканонизированных святых»* (Альфа и Омега. 1998. № 4 (18). С. 200—202): «Преподобный Силуан Афонский (Семен Иванович Антонов) родился в селе Шовском (Тамбовская губерния) в крестьянской семье. В 19 лет он пережил благодатное посещение. Когда вскоре молодая жизнь стала заглушать память о нем, зов был повторен Самой Богородицей. Семен коренным образом изменил свою жизнь и решил уйти в монастырь. По окончании военной службы Семен пробыл дома лишь одну неделю и уехал на Афон. В русский монастырь святого великомученика Пантелеимона он прибыл осенью 1892 г. Первым послушанием брата Симеона стала работа на мельнице; на стезю духов-

ного подвига его вводил Афонский вековой уклад. Скоро он получил от Пресвятой Богородицы великий и редкий дар: его молитва стала «самодвижной». Вместе с тем неопытный инок подвергался разнообразным демоническим нападениям. По прошествии полугода борьбы с ними брат Симеон изнемог: он почувствовал полную оставленность, его душу охватила адская тоска. Спустя час молодому послушнику явился Господь Иисус. Преподобный принадлежал к тому редкому роду подвижников, которые в начале своего пути получают ту меру Благодати, которая обычно дается совершенным. Они особенно остро переживают ее неизбежное умаление и с напряжением, неизвестным другим, стремятся обрести утраченное: «Знают они, что потеряли».

Когда действие благодати стало слабеть, Симеона охватило «скучение о Господе». Чтобы Христос мог пребывать в нем, ему предстояло «разумным подвигом» очистить себя от страстей. Постриженный в 1886 г. в мантию, отец Силуан по-прежнему несет монастырские послушания, в глубине сердца обучаясь «умному трезвению» — борьбе с помыслами; несет подвиг отсечения своей воли и предания себя на волю Божию. Спит он сидя, один-два часа в сутки урывками по 15—20 минут, ночь отдавая Иисусовой молитве. В непрестанной борьбе проходит пятнадцать лет. И однажды ночью, когда, несмотря на все старания, чисто молиться не давалось, монаха Силуана охватило болезненное томление: столько лет предельных для человека усилий, и еще скрывается желанный Господь! Отец Силуан произнес в сердце своем: «Господи <...> что я должен делать, чтобы молиться Тебе чистым умом? <...> чтобы смирилась моя душа?» И был ему ответ в сердце от Бога: Держи ум твой во аде, и не отчаивайся.

Откровение Господа преп. Силуану в краткой формуле содержит вековой опыт христианского подвижничества. Осуждая себя во ад, признавая себя достойным наказания, но не теряя надежды на Милостивого Господа, полагая в Нем Одном свою силу и упование, подвижник обретает способность противостоять собственным страстям и нападениям извне. В этой же формуле заключен путь спасения всякого христианина. Он идет к блаженству, но через боль покаяния, к царственному богосыновству, но через сознание своего недостойнства. С этого момента преп. Силуан окончательно утвердился на пути спасения. Но только еще через пятнадцать лет он достиг бесстрастия. Господь, познанный им в первом откровении, теперь неотступно пребывал с ним. С ростом благодатных посещений менялся характер молитвы Преподобного. В ней начинает преобладать молитва за мир, «за всего Адама, как за самого себя». Из этой молитвы рождается его свидетельство о нерушимой связи каждого человека со своим ближним: «Брат наш есть наша жизнь», и его убежденность в том, что любовь к ближнему — условие познания Бога: «Кто не имеет в себе любви к врагам, в том Дух Божий не обитает».

Постриженный в схиму в 1911 г. преподобный Силуан несет послушание монастырского эконома. Тогда же он пишет свои записки, опубликованные в 1952 г. его учеником архимандритом Софронием (Сахаровым; † 1993). Многие монашествующие называют их Новым Добротолюбием.

Преподобный Силуан скончался, не прерывая молитвы, поболел перед смертью чуть больше недели. С 1970-х гг. известны случаи многочисленных исцелений, совершавшихся от главы Преподобного, которая хранится в Пантелеимоновском монастыре. Часть его мощей находится в Иоанно-Предтеченском монастыре в Великобритании. Преподобный Силуан с плачем молился о всем мире тогда, когда мир был охвачен братоубийственной войной, когда Россию раздирала гражданская война, когда множество людей становилось жертвами массового террора, и Русская Церковь шла путем мученичества. Духом проживая трагедию человечества, старец Силуан в молитве сораспинался кроткому, любящему Христу и «мог умолить Его о неисчетном множестве людей». На иконе предстоящий Христу преподобный Силуан держит свиток со словами этой молитвы: Молю Тебя, Милостивый Господи, да познают Тебя Духом Святым все народы земли.

Прославлен Константинопольской Церковью в 1987 г. Имя внесено в Месяцеслов Русской Православной Церкви в 1992 г. Память празднуется 11 (24) сентября (преставление) и на Святой Горе Афон во второе воскресенье по Пятидесятнице (Собор всех Святых на Горе Афонской просиявших)». См. о преп. Силуане: *Архимандрит Софроний*. Сахаров. Старец Силуан; *Архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской)*. Избранное. Петрозаводск, 1992. С. 490—491.

СИЛУАН схимник — преподобный киево-печерский, живший в XIV в.; память 28 августа (10 сентября).

СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ, св. (949—1022) — монах Студийского монастыря, мистик, игумен монастыря Св. Мамонта; византийский религиозный писатель и философ, учивший о самоуглублении и очищении души личности, внутренне уединившейся для религиозной жизни.

Его творчество обстоятельно исследовал архиепископ Василий (Кришошин). См. его кн.: *Симеон новый Богослов*. Брюссель, 1988.

СИМЕОН МЕТАФРАСТ (перелагатель), или **ЛОГОФЕТ** (ок. X в.) — византийский агиограф, автор «Менологиона» — собрания житий на каждый день, сгруппированных по месяцам. Он собрал сохранившееся агиографическое наследие и отредактировал его. Последующие составители житий брали с него пример и осуществляли свою редакцию. Память в Православной церкви 9 ноября.

СИСОЙ, преп. († 429) — подвижник, уединившийся на той горе, где до него подвизался Антоний Великий.

СИСОЙ Печерский, преп. (XII—XIII вв.) — православный монах-затворник, погребен в Ближних (Антониевых) пещерах Киево-Печерской лавры. Память в Русской Православной Церкви 28 сентября (11 октября), 24 октября (6 ноября) и во 2-е воскресенье Великого поста (собор Киево-Печерских отцов).

СОКРАТ (ок. 469—399 до Р. Хр.) — древнегреческий философ, взгляды которого сохранились в сочинениях его учеников: Ксенофонта и Платона; один из родоначальников диалектики как метода отыскания истины путем постановки наводящих вопросов — т. н. сократического метода; центральная тема философии С. — нравственная жизнь (благо, мудрость, справедливость и т. д.). Цель философии — самопознание как путь к постижению истинного блага; добродетель есть знание, или мудрость. Был обвинен в «поклонении новым божествам» и «развращении молодежи» и приговорен к смерти (принял яд цикуты). Для последующих эпох С. стал воплощением идеала мудреца.

СОЛОВЬЕВ ВЛАДИМИР СЕРГЕЕВИЧ (1853—1900) — русский христианский мыслитель — религиозный философ, богослов и церковный историк, поэт, публицист, литературный критик, создатель философии всеединства. Сын историка С. М. Соловьева. В учении С. об универсуме как «всеединстве» христианский платонизм переплетается с идеями новоевропейского идеализма, особенно Ф. В. Шеллинга, с естественнонаучным эволюционизмом и соединяется с мистикой. С. проповедовал утопический идеал всемирной теократии, крах которого привел к усилению его эсхатологических настроений. Он оказал большое влияние на русскую религиозную философию и поэзию русских символистов. Философия и богословие в сознании В. С. связаны теснейшим образом. Философия для него — «служанка богословия» и имеет лишь пропедевтический характер. То, что С. определял как задачу одной из своих книг, можно отнести ко всему его творчеству: «оправдать веру наших отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания, показать, как эта древняя вера, освобожденная от оков местного обособления и народного самолюбия, совпадает с вечной и вселенской истиной». Вера С. не слепая, а обоснованная определенным философским мирозерцанием. В «Кризисе западной философии» С. высказывает убеждение, что философия, как умозрительная, так и эмпирическая, в смысле отвлеченного знания окончила свое развитие. Определяя положительные результаты всего развития западной философии, С. на примере «Философии бессознательного» Гартмана формулирует следующие три положения: «1) в учении о познании западная философия пришла к признанию односторонности, а потому неистинности обоих направлений философского познания, а именно, чисто рационалистического, дающего только возможное познание, и направления чисто эмпирического, не дающего никакого познания; 2) в метафизике развитие западной философии пришло к признанию в качестве абсолютного всеначала вместо прежних абстрактных сущностей и ипостасей — конкретного всеединого всеединого духа; 3) в этике развитие западной философии пришло к признанию, что последняя цель и высшее благо достигается только совокупностью существ и посредством необходимого и целесообразного хода мирового развития, конец которого есть уничтожение исключительного самоутверждения частных существ в их вещественной розни и восстановление их как царства духов, объемлемых всеобщностью духа абсолютного». Общая точка зрения ав-

тора видна в заключительных словах книги: «Оказывается, что последние результаты философского развития утверждают в форме рационального познания те самые черты, которые в форме веры и духовного созерцания утверждались великими теологическими учениями Востока; таким образом, новейшая философия с логическим совершенством западной формы стремится соединить полноту содержания духовных созерцаний Востока; философия подает руку религии». Докторская диссертация «Критика отвлеченных начал» представляет прямое дополнение первого сочинения и стоит на той же точке зрения положительного всеединства. «Будучи непосредственным предметом знания мистического, истина (всеединое сущее) становится предметом знания естественного, т. е., будучи сознательно усвояема человеческим разумом и человеческими чувствами, она вводится в формы логического мышления и реализуется в данных опыта. Этим образуется система истинного знания, основанного на мистическом знании вещей божественных, которое она посредством рационального мышления связывает с эмпирическим познанием вещей природных, представляя, таким образом, всесторонний синтез теологии, рациональной философии и положительной науки».

Каждое из произведений С. заслуживает своей положительной оценки, но даже если не принимать во внимание такие его сочинения, как «Философские начала цельного знания», «Чтения о Богочеловечестве», «Россия и вселенская Церковь», «Духовные основы жизни», «Истории и будущности теократии», в различных статьях и комментариях мы всегда найдем ясную мировоззренческую позицию С. Так, например, статью «О подделках» (Вопросы философии. № 8) он заканчивает следующими словами: «Своего учения не имею; но в виду распространения вредных подделок христианства, считаю своим долгом с разных сторон, в разных формах и по разным поводам выяснять основную идею христианства — идею царства Божия как полноты человеческой жизни не только индивидуальной, но и социальной и политической, воссоединяемой через Христа с полнотой Божества, а что касается до союзов, то безусловно избегаю только союза с бесами, которые веруют и трепещут». Эти принципы в применении к сфере практической жизни развиты и обоснованы в книге «Оправдание добра», которая является своего рода системой религиозной этики.

Для настоящего издания, которое является самосвидетельством Русского Православия, принципиально важно оттенить понимание С. соотношения национального, конфессионального и общехристианского в культуре России. Размышляя о месте того или иного национального начала в культуре, С. утверждал: «идея культурного призвания может быть состоятельной и плодотворной только тогда, когда это призвание берется не как мнимая привилегия, а как действительная обязанность, не как господство, а как служение... Христианство сохраняет национальность, но упраздняет национализм». Несколько позже С. преклоняется перед петровской реформой, как перед «смелым отречением от народной исключительности»; «национальное самоотречение» во имя великой цели

он ставит выше национального самолюбия и самомнения. В статье «Что требуется от русской партии» (Московский сборник. 1887) он резко осуждает «антирусский подражательный патриотизм». «Было бы очень печально, — говорит он, — если бы из подражания политике кн. Бисмарка мы поставили вопрос о наших окраинах на почву принудительного и прямолинейного обрусения... Как главной патриотической заботой наших отцов было освобождение крестьян, так нам нужно прежде всего заботиться о духовном освобождении России». Придя к таким заключениям, от критики книги Данилевского С. перешел к славянофильству вообще, в его историческом развитии, и дал в «Очерках из истории русского сознания» («Национального вопроса», под заглавием «Славянофильство и его вырождение», II том собр. соч.) резкую критику славянофильской доктрины и ее более или менее отдаленных отголосков. «Поклонение своему народу как преимущественному носителю вселенской правды; затем поклонение ему как стихийной силе, независимо от вселенской правды; наконец, поклонение тем национальным односторонностям и историческим аномалиям, которые отделяют наш народ от образованного человечества, т. е. поклонение своему народу с прямым отрицанием вселенской правды — вот три постепенные фазы нашего национализма, последовательно представляемые славянофилами, Катковым и новейшими обскурантами». Веру Каткова в русское государство, как в абсолютное воплощение русской народной силы, С. чрезвычайно метко называет «подлинно — мусульманским фанатизмом». От языческого пути самодовольства, коснения и смерти он резко отличает христианский путь самосознания, неизбежно ведущий к самоосуждению и жизни, немислимой без изменения. С необыкновенной яркостью и силой та же основная мысль выражена в этюде «Идолы и идеалы» (см. «Национальный вопрос...»); но параллельно с борьбой против национализма и застоя здесь идет борьба против «народопоклонничества». Идолам «сословного обособления и простонародного безразличия» С. противопоставляет идеал любви, правды и всеобщей солидарности. Справедливо считая веротерпимость, или религиозную свободу, «такой же важной и насущной потребностью для современной русской жизни», какой в начале второй половины XIX века была потребность в освобождении крестьян, С. посвящает ее защите целый ряд блестящих статей (Вестник Европы. 1893. Май и июнь; 1894. Февраль и апрель). Он неутомимо преследует софизмы, с помощью которых свобода признается на словах и отрицается на деле; он бичует лицемерное признание права на мысль, но без права публичного выражения ложной мысли. «В хороших монастырях, — пишет С. в полемической статье, — никто из монахов не гнушается самыми неприятными и нечистыми службами; всякая служба (вне богослужения) называется послушанием и исполняется с одинаковым усердием. Я за последнее время взял на свою долю добровольное послушание: выметать тот печатный сор и мусор, которым наши лжеправославные лжепатриоты стараются завалить в общественном сознании великий и насущный вопрос религиозной свободы». Общественно-политические основы мирозерцания С. прослеживаются в статьях

«Значение государства» (Вестник Европы. 1895. Декабрь) и «Византизм и Россия» (Вестник Европы. 1896. Январь, апрель). Он дает превосходную характеристику главных моментов в истории Византии и наследовавшего ей русского царства. «Прямые преемники римских кесарей забыли, что они вместе с тем делегаты верховной власти Христовой. Вместо того чтобы поднимать государство до высоты христианского царства, они христианское царство понизили до уровня языческой самодовлеющей государственности». Повторением противоречия, погубившего Византию, явилось у нас правление Иоанна Грозного. Чтобы вернуться на путь, указанный нашими первыми князьями-христианами, Россия XVII века должна была осознать свою несостоятельность. Это сознание — огромная историческая заслуга Петра Великого, сделавшаяся возможной благодаря полноте его власти. Он чувствовал, однако, необходимость двойного содействия: со стороны религиозного авторитета независимого священства и со стороны свободного голоса общественной совести. В тогдашней России он не нашел ни того, ни другого... Освобождением крестьян и другими реформами того же направления Россия еще раз, в лице своего государя, отказалась от византийского искажения христианства. Этим устранены некоторые препятствия на пути к цели, но «самая цель не ставилась ясно и во всем объеме», и вследствие этого «многие важные условия для ее достижения не исполнялись и даже не сознавались». Из этих предпосылок вытекает сам собой взгляд С. на современные задачи русского самодержавия. Когда в начале 90-х гг. Россию постиг ряд стихийных бедствий, С. был одним из первых, отозвавшихся на народное горе (Вестник Европы. 1891. Октябрь; 1892. Ноябрь). В страшной нужде, принесенной неурожаем 1891 г., он видел не случайное зло, а неотвратимый результат «полукультурности» нашего общества и «бескультурности» нашего народа. Народу нужна помощь, но помощь культурная, не имеющая ничего общего с патриархальной опекой. По мнению С., осуществлению этой помощи мешает отсутствие «общественной организации». Необходим «прочный союз свободных индивидуальных сил, солидарно и сознательно действующий для улучшения народной жизни». Приступить к его созданию у нас в России — задача тем более неотложная, что речь идет уже не об улучшении, а о сохранении народной жизни. Настала пора «возвратить патриотизму его истинный смысл — понять его не как ненависть к инородцам и иноверцам, а как деятельную любовь к своему страждущему народу». Опорами общества нельзя считать ни религию, ни семью, ни собственность; единственная нравственная основа общества — принцип человеческого достоинства. В обществе, достойном своего призвания, «никакой человек, ни при каких условиях и ни по какой причине не может рассматриваться только как средство для каких бы то ни было посторонних целей... Общее благо или общая польза, чтобы иметь значение нравственного принципа, должны быть в полном смысле слова общими, т. е. относиться не ко многим только или к большинству, а ко всем без исключения» (Вестник Европы. 1894. Ноябрь и декабрь). Из тех же основных посылок вытекают взгляды С. на принцип наказания, на экономический вопрос и на отношение между

нравственностью и правом («Право и нравственность»). В статье о наказании С. выступает с суровой критикой учения о непотворении злу. Он вернулся к этому предмету в одном из своих последних произведений «Три разговора», направленном вместе с тем и против других основ доктрины Л. Н. Толстого.

Характеристика мировоззрения В. С. и его личности должна опираться на все аспекты его творчества, и в значительной мере на поэзию. Для богослова вполне естественно быть наделенным поэтическим даром. Достаточно обратиться к основным молитвам — псалмам, — которые являются поэзией и одновременно молитвами, а поскольку эти молитвы — часть Откровения, они также один из источников богословия. В поэзии С. касался не только лирических, мистических, апологетических тем, но и актуальных, тех, на которые он писал полемические статьи, например, «Ex oriente lux», со своим вопросом, обращенным к России: «Каким ты хочешь быть Востоком — Востоком Ксеркса или Христа?» Насколько глубоко понимал С. основные черты русской души, видно из «Родины русской поэзии», написанной под обаянием «Сельского кладбища» Жуковского. Ему кажется, что русская поэзия «не даром» явилась на свет «на сельском кладбище, на закате дня»; не даром «принял ее лес опавшей листвой и тихо шелестел печальный свой привет». «Хоть радугой мечты, хоть юной страсти жаром пленяла после ты — но первым лучшим даром останется та грусть, что на кладбище старом тебе навеял Бог осеннею порой».

С. намечал не только цели, но и средства к их достижению; он стремился водворить во имя «вселенской правды» мир в межконфессиональной вражде, в межнациональных и межрелигиозных конфликтах. Но более всего на современников воздействовала сама личность С., его обаяние, творческая активность и ежедневный труд по насаждению добра. По словам Л. З. Слонимского, «готовность делать добро доходила у С. до самоотвержения; он не только не умел отказывать в чем бы то ни было и кому бы то ни было, но сам предлагал свои услуги и оказывал их с необыкновенным вниманием. Не располагая другими средствами, кроме своего литературного заработка, он приобрел репутацию щедрого благотворителя». «Вся жизнь С., — пишет кн. С. Н. Трубецкой, — была стремлением оправдать свою веру, оправдать добро, в которое он верил. Делу своему отдавался весь, не зная отдыха, беспощадный к себе, торопясь исполнить то, что считал своим призванием... Но в этой трудной работе он не изнемог духом, сохраняя чистое сердце и душевную бодрость, тот высший, чуждый уныния источник веселья и радости, в котором он сам видел подлинный признак и преимущество искреннего христианина».

СОЛОВЬЕВ СЕРГЕЙ МИХАЙЛОВИЧ (1820—1879) — историк, профессор и ректор Московского университета с 1871 по 1877 гг., академик Петербургской АН (1872), автор трудов по истории Новгорода, эпохам Петра I и Александра I, внешней политике России, историографии. Основное

сочинение — «История России с древнейших времен» (1851—1879; Т. 1—29). Отец *В. С. Соловьева*.

СПИНОЗА БАРУХ (Бенедикт) (Spinoza, d'Espinoza; 1632—1677) — нидерландский философ, пантеист. Мир, по Спинозе, — закономерная система, которая до конца может быть познана геометрическим методом. Природа, пантеистически отождествляемая с Богом, — единая, вечная и бесконечная субстанция, причина самой себя; мышление и протяжение — атрибуты (неотъемлемые свойства) субстанции; отдельные вещи и идеи — ее модусы (единичные проявления). Человек — часть природы, душа его — модус мышления, тело — модус протяжения. Воля совпадает с разумом, все действия человека включены в цепь универсальной мировой детерминации. В аффектах (страстях) проявляется порабощенность человека, его рабство. Спиноза обосновывал идею о совместимости необходимости и свободы, которая достигается благодаря познанию. Оно является сильнейшим из человеческих влечений и проясняет аффекты. Свобода, по Спинозе, противостоит не необходимости, а принуждению и насилию. Положение о свободной необходимости является краеугольным камнем этики Спинозы. Философ-мудрец, познавая необходимость и испытывая «интеллектуальную любовь к богу», становится свободным. Сочинения: «Богословско-политический трактат» (1670), «Этика» (1677).

СТРУВЕ ПЕТР БЕРНГАРДОВИЧ (1870—1944) — российский политический деятель, экономист, философ, историк, социолог, литератор и журналист; академик РАН (1917, в 1928 исключен); основатель легального марксизма, вел полемику с народниками, автор Манифеста РСДРП (1898). С 1905 член партии кадетов и ее ЦК. Депутат 2-й Государственной думы. С 1907 фактический руководитель журнала «Русская мысль», участник сборника «Вехи» (1909), инициатор сборника «Из глубины» (1918). После октября 1917 вел борьбу с большевиками, один из идеологов белого движения, член «Особого совещания» при генерале А. И. Деникине, министр в правительстве генерала П. Н. Врангеля, организатор эвакуации его армии из Крыма. В эмиграции — редактор первого заграничного журнала русских либералов «Освобождение». Активный участник «белого движения», а также политической и культурной жизни зарубежья, в эмиграции возобновил издание и редактировал «Русскую мысль» (Прага), редактор газеты «Возрождение» (Париж) и др., преподавал в Пражском и Белградском университетах. Автор работ по социально-экономической истории России, проблемам российской интеллигенции и др.

СУАРЕЦ ФРАНЦИСКО (1548—1617) — испанский богослов и философ, видный представитель поздней схоластики, иезуит. Известно его произведение «Opus Moralis». Его именем названо направление богословской мысли (суаресизм), противостоящее томизму в истолковании соотношения свободы воли и божественного предопределения. Критиковал тираническую форму правления.

ТАРЕЕВ МИХАИЛ МИХАЙЛОВИЧ (1866—1934) — русский православный философ, богослов, профессор кафедры нравственного богословия Московской духовной академии (1902—1918). Автор фундаментального труда в 5 т. «Основы христианства» (1908). Т. считал, что христианство должно сосредоточиться на спасении души, оставив бытовую жизнь человека светским институтам. Отвергая традиционное «аскетико-символическое» примирение религии и жизни, считал невозможным «социализацию» христианства в каких-либо внешних формах: оно реализуется во внутреннем мире личности, ее духовных установках и мотивах. После Февральской революции либеральный Тареев принимал активное участие в замене «консервативного» руководства академии и был поставлен редактором «Богословского вестника» вместо «монархиста» Флоренского. Основные сочинения — «Основы христианства» (т. 1—5, 1908—1910), «Предел коллективизма» (1912), «Социализм: нравственность и хозяйство» (1913), «Христианская философия» (1917).

ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН ПЬЕР (1881—1955) — французский католический богослов, член Общества Иисуса, биолог, палеонтолог; в работе «Феномен человека» (1955) представляет Христа как цель и конец эволюционного процесса; предпринимает попытку связать христианство с эволюционной мыслью. Цель в его понимании можно сравнить с пониманием цели бл. Августином, связавшим христианство с неоплатонизмом, или с пониманием св. Фомы Аквинского, связавшим христианство с учением Аристотеля.

ТЕРНАВЦЕВ ВАЛЕНТИН АЛЕКСАНДРОВИЧ (1866—1940) — деятель религиозно-общественного движения в России начала века, секретарь Религиозно-философских собраний 1901—1903 гг., писатель и богослов.

ТЕРТУЛЛИАН (Tertullianus) Квинт Септимий Флоренс (155/165—после 220) — христианский богослов, основатель и один из крупнейших представителей латинской патристики. Первоначально адвокат и ритор, обратился в христианство в 193 г. под впечатлением свидетельства христианских мучеников. Его богословие носит апологетический характер. Подчеркивал принципиальное различие между библейским откровением и греческой философией и утверждал веру именно в силу ее несоизмеримости с разумом. Граница между «Афинами» и «Иерусалимом» — предел возможностей разума: истина открывается парадоксальным образом. Т. убежден в том, что конечные основания любой рациональной системы принимаются на веру, а претензии разума на познание Истины беспочвенны.

ТИБЕРИЙ, ТИВЕРИЙ (Tiberius) (42 до Р. Х.—37 по Р. Х.) — римский император (14-37) из династии Юлиев-Клавдиев. Пасынок Августа. Опираясь на преторианцев, проводил автократическую политику. Добился улучшения финансового положения империи. «В 15-й же год правления Тиверия кесаря» (Лк. 3,1) «Христос был приговорен Понтием Пилатом

к распятию» (*Тацит. Анналы*). В последние годы правление его приняло тиранический характер.

ТИЛЛИХ ПАУЛЬ (1886—1965) — выдающийся немецкий протестантский богослов и философ. Основная черта его богословия — стремление раскрыть смысл откровения через раскрытие смысла человеческой реальности, культуры. Автор «Систематического богословия» (1951—1963). В отличие от ортодоксии и неоортодоксии *К. Барта* и др., стремился к созданию универсальной «теологии культуры», к примирению разума и откровения. В 1920-х гг. лидер движения христианского социализма в Германии, после 1933 эмигрировал в США, где преподавал в Гарварде.

ТИТ (Titus) (39—81) — римский император с 79, из династии Флавиев. Сын Веспасиана. В Иудейскую войну, командуя римскими легионами, направленными в Палестину для подавления восстания Бар-Кохбы, взял Иерусалим и разрушил Иерусалимский Храм (70).

ТИХОН, св. (в миру Василий Иванович Беллавин; 1865—1925) — патриарх Московский и Всея Руси, избранный на Всероссийском Поместном Соборе в 1917 г. В годы Гражданской войны призывал к прекращению кровопролития. Выступил против декретов об отделении церкви от государства и об изъятии церковных ценностей. В 1922 по обвинению в антисоветской деятельности был арестован. В 1923 призвал духовенство и верующих к лояльному отношению к советской власти; был выпущен из тюрьмы и находился под домашним арестом. Причислен к лику святых в 1988 г.

ТИХОН ЗАДОНСКИЙ, св. (в миру Тимофей Савельевич Кириллов; 1724—1783) — с 1763 по 1767 гг. — епископ Воронежский; учредил в Воронеже семинарию; с 1767 г. жил в Задонском монастыре, написал множество сочинений нравственно-поучительного характера. Основные сочинения: «Об истинном христианстве» (1770—1771), «Сокровище духовное, от мира собираемое» (1777—1779). Память в Русской Православной Церкви 13 (26) августа, 19 июля (1 августа).

ТОЙНБИ АРНОЛЬД ДЖОЗЕФ (1889—1975) — английский историк и социолог, вслед за Шпенглером в своем 12-ти тт. «*Исследованиях истории*» (1934—1961) представил общественно-историческое развитие человечества как совокупность замкнутых циклов развития локальных цивилизаций, каждая из которых проходит аналогичные стадии возникновения, роста, надлома и разложения; движущая сила их развития — «творческая элита», увлекающая за собой «инертное большинство»; прогресс человечества — в духовном совершенствовании, эволюции от примитивных анимистических верований через универсальные религии к единой религии будущего. Выход из противоречий и конфликтов общества Т. видел в духовном обновлении. Основной труд — «Постижение истории» (Т. 1—12, 1934—1961).

ТОЛЕТ ФРАНСИСКО (1532—1596) — испанский философ, иезуит с 1558 г.

ТОЛСТОЙ ЛЕВ НИКОЛАЕВИЧ, граф (1828—1910) — великий русский писатель, член-корреспондент (1873), почетный академик (1900) Петербургской АН, религиозный мыслитель-моралист (сильно расходившийся с церковным вероучением и традицией; последователей его понимания христианства называли «толстовцами»; отлучен от Церкви в 1901 г.). Скончался в пути, направляясь в Оптину Пустынь.

Помимо оценки Т. как художника важно дать оценку Т. как мыслителя. Он ставил перед собой и перед обществом (особенно начиная с 80-х гг.) вопросы смысла жизни и веры, подвергал критике все государственные институты, доходя до отрицания науки, искусства, суда, брака, достижений цивилизации. Новое миропонимание писателя отражено в «Исповеди» (опубликована в 1884 в Женеве, в 1906 в России), в статьях «О переписи в Москве» (1882), «Так что же нам делать?» (1882—1886, опубликована полностью в 1906), «О голоде» (1891, опубликована на английском языке в 1892, на русском — в 1954), «Что такое искусство?» (1897—1898), «Рабство нашего времени» (1900, полностью опубликована в России в 1917), «О Шекспире и драме» (1906), «Не могу молчать» (1908). Социальные взгляды Т. опираются на представление о христианстве как о нравственном учении, а этические идеи христианства осмыслены им в гуманистическом ключе как основа всемирного братства людей. Этот комплекс проблем предполагал анализ Евангелия и критические оценки богословских доктрин, чему посвящены религиозно-философские трактаты Т.: «Исследование догматического богословия» (1879—1880), «Соединение и перевод четырех Евангелий» (1880—1881), «В чем моя вера» (1884), «Царство Божие внутри нас» (1893). Высказываемые Т. призывы к прямому и безотлагательному следованию христианским заповедям были довольно негативно встречены в обществе. Особенно широко обсуждался его проповедь непротивления злу насилием, ставшая импульсом к созданию целого ряда художественных произведений: драмы «Власть тьмы, или Коготок увяз, всей птичке пропасть» (1887) и народных рассказов, написанных в намеренно упрощенной, «безыскусной» манере. Пацифизм Т. осуждался очень многими и весьма достойными людьми. Его называли «лицемерным непротивлением Льва Толстого», лицемерным потому, что оно тайно рассчитывает на противление других.

В рамках нового миропонимания и новых представлений о христианстве Т. выступал против христианской догматики и критиковал сближение церкви с государством, что привело его к полному разобщению с Православной Церковью. В 1901 г. на это последовала реакция Синода. Как тогда, так и сегодня многими светскими людьми неправильно понимается касающаяся Т. постановление св. Синода. Много говорят об «анафеме», понимая ее как проклятие. Однако Постановление Синода свидетельствует лишь то, что сам Т. заявлял своими высказываниями. Поддерживаемая им община «духоборцев», как и организовавшаяся община «толстовцев», признавались сектами (такое понимание сохра-

няется и в наши дни). Общественность и паства церковная должны были знать об отношении Церкви к учению Т. Нравственная проповедь и воздействие художественной литературы не становились слабее от признания Церковью того, что Т из нее вышел. Стремление в Оптину Пустынь, настойчивый поиск Толстым христианской позиции, христианского решения мировых проблем вел его обратно к Церкви, но в земной жизни он так и не успел вернуться. См. о нем: Л.Н. Толстой: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001.

ТОРКВЕМАДА (Torquemada) ТОМАС (1420—1498) — духовник кастильской принцессы, а затем королевы Испании Изабеллы, Великий Инквизитор Испании; проводил изгнание евреев и мавров из Испании (1492), осуществлял массовые сожжения еретиков.

ТРЕЛЬЧ ЭРНСТ (Troeltsch Ernst; 1865—1923) — немецкий протестантский теолог, философ, социолог и историк религии.

ТРУБЕЦКОЙ ЕВГЕНИЙ НИКОЛАЕВИЧ, князь (1863—1920) — религиозный философ, представитель философии всеединства, правовед, публицист и общественный деятель, друг и последователь Вл. Соловьева. Один из видных деятелей российского либерального движения, редактор журнала «Московский еженедельник» (1906—1910) — печатного органа русских либералов. Автор многочисленных работ, в т. ч. и о русской иконе. Активный участник «белого движения». Т. стремился освободить философию всеединства от присущих ей элементов пантеизма и эволюционизма, и тем приблизить ее к ортодоксальному христианству. Эта позиция определила решение им вопроса о национальном миссианстве в противоположность национальному мессианству. См. Примечания и комментарии к двум его статьям, опубликованным в настоящем издании.

ТРУБЕЦКОЙ СЕРГЕЙ НИКОЛАЕВИЧ, князь (1862—1905) — религиозный философ, публицист и общественный деятель; приверженец «конкретного идеализма», последователь Вл. Соловьева, автор работ по истории античной философии; в 1905 г. стал первым выборным ректором Московского университета; участник сборника «Проблемы идеализма».

ТРУБЕЦКОЙ НИКОЛАЙ СЕРГЕЕВИЧ, князь (1890—1938) — сын русского философа С. Н. Трубецкого, ученый-лингвист, культуролог. Его работа «Европа и человечество» (1922, София) дала отправную историософскую идею для евразийства.

ТУРГЕНЕВ ИВАН СЕРГЕЕВИЧ (1818—1883) — русский писатель; с 1855 г. жил в Париже, сотрудничал в журнале «Вестник Европы».

ТЫРКОВА (ТЫРКОВА-ВИЛЬЯМС) АРИАДНА ВЛАДИМИРОВНА (1869—1962) — одна из организаторов кадетской партии; стояла на ее

крайне правом фланге, публицист, автор воспоминаний о русской революции.

ТЮТЧЕВ ФЕДОР ИВАНОВИЧ (1803—1873) — поэт, один из самых выдающихся авторов философской и политической лирики.

УВАРОВ СЕРГЕЙ СЕМЕНОВИЧ, граф (1786—1855) — президент Академии наук (1818—1855), министр народного просвещения (1833—1849); автор формулы «православие, самодержавие, народность». Извещая попечителей учебных округов о своем вступлении в должность министра, Уваров писал: «общая наша обязанность состоит в том, чтобы народное образование совершалось в соединенном духе православия, самодержавия и народности».

УШИНСКИЙ КОНСТАНТИН ДМИТРИЕВИЧ (1823—1870) — замечательный русский педагог, редактор «Журнала Министерства народного просвещения».

ФАРАДЕЙ МАЙКЛ (1791—1867) — английский физик, создатель учения об электромагнитном поле. Упоминается в статье П. Флоренского как член секты Зандеманов.

ФЕДОР АЛЕКСЕЕВИЧ (1661—1682) — русский царь (с 1676 г.), сын Алексея Михайловича. При нем правили различные группы бояр. Было введено подворное обложение, в 1682 уничтожено местничество; окончательно закреплено объединение Левобережной Украины с Россией.

ФЕДОРОВ НИКОЛАЙ ФЕДОРОВИЧ (1828—1903) — русский мыслитель, философ-космист; автор «Философии общего дела» (Харбин, 1929), проекта воскрешения предков. См. о нем Примечание и комментарии к двум статьям, помещенным в настоящем издании.

ФЕДОТОВ ГЕОРГИЙ ПЕТРОВИЧ (1886—1951) — религиозный философ, историк культуры, либеральный публицист, историк-медиевист, член религиозно-философского кружка А. А. Мейера. С 1925 г. в эмиграции. С 1941 г. в США. См. о нем Примечание и комментарии к двум статьям, помещенным в настоящем издании.

ФЕЙЕРБАХ ЛЮДВИГ (1804—1872) — немецкий философ-материалист; первоначально последователь Гегеля, позднее (1839) подверг его философию критике. В центре философии Фейербаха — человек, трактуемый как биологическое существо. Религию истолковывал как отчуждение человеческого духа, источником которого является чувство зависимости человека от стихийных сил природы и общества. Основу нравственности усматривал в стремлении человека к счастью, дости-

жимому посредством «религии любви» (человеческого единения, взаимосвязи Я и Ты). Основные сочинения: «К критике философии Гегеля» (1839), «Сущность христианства» (1841), «Основы философии будущего» (1843), «Сущность религии» (1851).

ФЕОДОР МОПСУЕТСКИЙ (ок. 350—428) — богослов, епископ Мопсуестийский с 393 г., автор полемических сочинений против арианства, комментариев на тексты Св. Писания; рассматривал Иисуса Христа в период земной жизни как Сына Божия по благодати, отвергая ипостасное соединение в Нем Божества и человечества; был осужден на V Вселенском соборе (553 г.). Принадлежал к *антиохийской* школе богословия.

ФЕОДОР СТУДИТ, преп. (759—826) — византийский церковный деятель, аскет, подвижник, настоятель Студийского монастыря в Константинополе (с 798 г.); создатель общежительного (киновитского) монашеского устава, основанного на строгой дисциплине и предполагающего производительный труд монахов. Он выступил против незаконного, с канонической точки зрения, развода и нового брака императора Константина VI. Возглавил борьбу с иконоборчеством.

Соч.: Творения преподобного отца нашего и исповедника Феодора Студита. СПб., 1907—1908. Т. 1—2.

ФЕОДОРИТ, епископ КИРРСКИЙ, бл. (ок. 393—ок. 457) — наиболее образованный богослов V в. (труды по апологетике, догматике, экзегетике, истории Церкви и др.), аскет, благотворитель, прекрасный проповедник. На III Вселенском соборе антиохийская школа под предводительством бл. Феодорита одержала верх над александрийцами. По наущению Евтихия и монофизитов был осужден и сослан, но IV Вселенский (Халкидонский) собор (451 г.) восстановил его в церковном общении, отменив несправедливое постановление.

ФЕОДОСИЙ ПЕЧЕРСКИЙ, преп. († 1074) — монах-подвижник, второй игумен Киево-Печерской лавры; ввел студийский устав, поэтому явился основателем общежительного монашества на Руси; вел строгую подвижническую жизнь в построенной им пещере. Сохранились его поучения киево-печерским инокам, которые характеризуют нравы и обычаи того времени; стремился прекратить междоусобную борьбу русских князей, выступая против насилия.

ФЕОФАН ЗАТВОРНИК, св. (в миру Георгий Васильевич Говоров; 1815—1894) — епископ Владимирский, впоследствии затворник Вышинской пустыни, богослов и церковный писатель. См. о нем Примечание и комментарии к статье, помещенной в настоящем издании. Причислен к лику святых в РПЦ в 1988 г.

ФИЛАРЕТ ЧЕРНИГОВСКИЙ, архиепископ Черниговский (в миру Дмитрий Григорьевич Гумилевский; 1805—1866) — богослов и историк

Церкви, ректор Московской Духовной академии. Основал академический журнал «Творения св. отцов в русском переводе».

ФИЛАРЕТ, св. (в миру Василий Михайлович Дроздов; 26.12.1783—19.11.1867) — митрополит Московский, богослов и проповедник, автор «Пространного христианского катихизиса», первый доктор богословия в России, инициатор перевода Св. Писания на русский язык. За свои красноречивые проповеди Филарет был прозван «московским Златоустом». Составитель Манифеста 19 февраля 1861 г., отменившего в России крепостное право. Причислен к лику святых в 1994 г. на Архиерейском соборе Русской Православной Церкви

ФИЛАРЕТ, Патриарх (в миру Федор Никитич Романов; ок. 1555—1633) — патриарх Московский и всея Руси (1619—1634). Насильно пострижен в монахи за участие в заговоре против Бориса Годунова. Был соправителем своего сына Михаила, избранного на царство в 1613 г.; поднял государственное значение патриархата. Все правительственные дела решались совместно царем и патриархом, иногда Филарет принимал решения единолично, даже без ведома царя.

ФИЛИПП, св. (в миру Колычев Федор Степанович; 1507—1569) — митрополит Московский и Всея Руси (с 1566). За публичное обличение жестокостей царя Ивана Грозного, за противление опричнине был заключен в темницу и задушен. Причислен к лику святых в 1636 г.

ФИЛОФЕЙ, старец (ок. 1465—1542) — игумен Трехсвятительского Псковского Елеазарова монастыря, сформулировавший в своих посланиях идею о Москве как *Третьем Риме*, о Москве как хранительнице православия после захвата Константинополя турками в 1453 г.: «Яко два Рима подоша, а третий стоит, а четвертому не быти».

ФЛАВИАН (в миру Николай Городецкий; 1841—1915) — митрополит Киевский и Галицкий с 1903 г.

ФЛЕРИ, Клод, аббат (1640—1723) — католический церковный историк, родился и учился в иезуитском колледже в Париже. Был близок с Боссюэ, Бурдалу, Фенелоном. В 1696 избран в члены Академии. После смерти Людовика XIV был избран духовным отцом Людовика XV как католический авторитет, не принадлежащий ни к янсенистам, ни к моллинистам, ни к ультрамонтанам. Известен потомкам главным образом благодаря яркой «Истории Церкви» (20 т., 1691—1720), которую он сам довел до 1441 г.; продолжил работу Дж. Фабр и др. Среди прочих сочинений: история французского права, Церковное право, Большой исторический катихизис, Христианские нравы. Некоторые из его сочинений, в том числе Церковная история, из-за галликанской позиции автора были включены в Индекс. В 1687 г. он перевел на латинский язык трактат Боссюэ «Изложение католической веры».

ФЛОРЕНСКИЙ ПАВЕЛ АЛЕКСАНДРОВИЧ (1882—1937) — священник, богослов, ученый, редактор журнала «Богословский вестник» (1912—1917), автор многочисленных работ по религии, философии, искусству, литературе, математике, техническим наукам. Репрессирован и расстрелян. См. о нем Примечание и комментарии к двум статьям, помещенным в настоящем издании.

ФЛОРОВСКИЙ ГЕОРГИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ (1893—1979) — протоиерей, богослов, философ, историк русской религиозной мысли. Одно время примыкал к евразийству. В эмиграции с 1920 г. С 1926 г. преподавал в Православном Богословском институте в Париже. Принял священство в 1932 г. Автор книг: «Достоевский и Европа» (1922), «Жил ли Христос. Исторические свидетельства о Христе» (1929), «Восточные Отцы IV века» (1931), «Восточные Отцы V—VIII веков» (1933), «Пути русского богословия» (1937). С 1948 г. преподавал в США. См. о нем Примечание и комментарии к статье, помещенной в настоящем издании.

ФОМА АКВИНСКИЙ (Аквинат), св. (1225/26—1274) — доминиканский богослов и философ, основатель т. н. схоластического богословия (систематизатор богословия на базе христианизированного аристотелизма, связавший аристотелевскую философию и католическое богословие); автор «Summa theologica» — систематического изложения христианского богословия, а также философско-богословских сочинений и комментариев на Св. Писание; преподавал в Париже, в Болонье; в 1323 г. причислен к лику святых.

ФОТИЙ, св. (Φωτιος) (ок. 810 или ок. 820—890-е гг.) — Константинопольский патриарх с 858 по 867 гг. и с 878 по 886 гг. (был избран патриархом после того, как светская власть вмешалась и сместила патриарха Игнатия, добываясь от него добровольного отречения); знаток античной литературы, составитель «Мириобиблиона», автор богословских сочинений: «Амфилохий», «О тайноводстве Св. Духа», «Об отпрысках манихейских» и др; был возведен в патриархи прямо из мирян императором Михаилом III; Рим не признал Фотия, что повлекло взаимное отлучение и прекращение церковного общения. В окружном послании, приглашавшем епископов на собор в Константинополе в 867 г., патриарх Фотий перечислил уклонения латинян от первоначальной церковной практики (пост в субботу, безбрачие духовенства, совершение Евхаристии на пресном хлебе, Filioque, совершение миропомазания только епископами), что явилось первым списком претензий, обращенных представителями греческой традиции к латинской традиции. Способствовал распространению влияния византийской церкви в славянских землях (в Болгарии, Моравии), что привело к конфликту с папством. Были и другие мотивы для конфликта с Римом. Св. Фотий проявлял живой интерес к просвещению и начал свою деятельность с обновления епископата, призвав к нему людей, от которых мог ожидать содействия, преимущественно своих же учеников; подобно Патриарху Мефодию (предшественнику Игнатия). Ф. гуманно относился к еретикам, стремился ог-

раничить непомерное влияние монахов и очистить монашество от злоупотреблений. Монахи, особенно Студийский монастырь, встретили избрание Ф. крайне враждебно; вся партия Игнатия перешла в оппозицию, отношения партий обострились: игнатиане произнесли анафему на патриарха и его приверженцев, фотиане ответили тем же. Партия Игнатия подверглась со стороны правительства жестоким преследованиям, но угрозы и насилия не могли заставить свергнутого патриарха добровольно отречься от сана. Теснимые могущественными врагами, игнатиане решились на шаг, окончательно подорвавший их авторитет: изменив основным политическим задачам византийской церкви, они обратились за поддержкой в Рим, что было воспринято как готовность безусловно подчиниться папскому примату. Все это вместе, включая письма папы, не признавшего избрания Ф., вынуждало св. Фотия резко осудить позицию Рима. Однако император Василий I (с 23 сент. 867 г.) считал столкновение с Римом слишком опасным для своего воздвигнутого на преступлении царствования и совершил новый церковный переворот, убедив Ф. сложить с себя патриарший сан. В Италию было отправлено новое посольство, с извещением о восстановлении Игнатия на патриаршем престоле и с просьбой о его утверждении.

С 5 окт. 869 г. по 28 февр. 870 г. в св. Софии заседал собор (названный римской церковью 8-м вселенским) под председательством папских легатов. Решения этого собора явились полной победой римской церкви: Ф. и его приверженцы были отлучены от церкви, результаты их действий уничтожены, восточная церковь поставлена в зависимость от курии. Однако эта победа была непродолжительной. В вопросе о новообращенных болгарях даже игнатиане дали решительный отпор притязаниям папы, вследствие чего немедленно после закрытия собора борьба с Римом возобновилась. Настроение народа и большинства духовенства решительно было на стороне Ф., который с достоинством, не защищаясь, выслушал приговор собора и удалился в монастырь. Также повели себя и многочисленные приверженцы Ф., отказавшиеся подписать унижительную, составленную в Риме формулу и подчиниться решению управляемого легатами собора. Все это произвело на народ огромное впечатление, поднимавшее авторитет Ф. Благоприятное для Ф. движение усиливалось фанатизмом Игнатия и его низкопоклонством перед Римом. Не догматический и обрядовый спор, а глубокая национальная и культурная рознь между Западом и Востоком неминуемо вели к разделению и в церковном отношении; все с большей резкостью проявлялось то движение обособления, которое началось политическим отделением Восточной империи, продолжалось во время христологических споров, усилилось во время иконоборчества и в XI в. завершилось разделением церквей. Царь Василий с течением времени вполне подчинился влиянию Ф., который был избран в воспитатели наследника престола, а после кончины Игнатия, незадолго перед тем, примирившегося со своим противником, вторично вступил на патриарший престол (окт. 877). Для укрепления своего положения патриарх желал примириться с новым папой Иоанном VIII (872—882). По просьбе Василия папа прислал своих легатов на собор, который должен был умиротворить церковь. На новом соборе, со-

стоявшем из 383 епископов (с ноября 879 по март 880 г.), Ф. не только добился признания, что могло быть истолковано в смысле извинения курии, но и настоял на включении в акты собора, в опровержение решения собора 869 г., восточной формулы об исхождении Св. Духа. Столь же решительное поражение понесли папские легаты и в вопросе о главенстве римского престола, и в болгарском вопросе. Не добившись соглашения, кардинал Марин объявил, что Рим прекращает всякое общение с Ф.; папа Иоанн VIII снова отлучил патриарха от церкви. Даже воцарение миролюбивого Льва VI Мудрого (886—911), заставившего Ф. покинуть патриарший престол в пользу шестнадцатилетнего брата императора, Стефана, внесло лишь весьма призрачный мир. Вторично низложенный, но сопровождаемый общим сочувствием, Ф. удалился в монастырь, где и скончался. Считается, что он умер в 891 г.; сведения о последних годах его жизни крайне скудны. В виду примирительной политики, которой держалась Византия после 886 г., реабилитация Ф. через внесение его имени в синодик православия произошла сравнительно поздно; но уже один из ближайших преемников Ф., его почитатель и ученик Николай Мистик, сильно содействовал очищению его памяти, а на соборе 1156 г., наряду со святоотеческими, приводились места из сочинений Ф. Вторичное низложение Ф. отнюдь не привело к отречению греческой церкви от своих притязаний; его церковно-политическая программа через несколько поколений была восстановлена. О втором периоде разломки с Римом при Ф. существует чрезвычайно важный труд католического византиниста о. Франтишека Дворника, в котором он пересматривает традиционную оценку римских церковных историков.

Почти все сочинения Ф., кроме «Словаря», изданы у Migne («*Patrol. gr.*», 101—104, 1860). Сведения о позднейших изданиях некоторых произведений Ф. см. у Крумбахера («*Gesch. der Byzantin. Litteratur.*» 2-е изд. 1897. С. 77 сл.; 722 сл.). Лучшая книга о Ф. принадлежит католическому писателю Гергенротеру (*Hergenrother J. Photios, Patriarch von Konstantinopel, sein Leben, seine Schriften u. das Griechische Schisma.* 3 т. Регенсбург, 1867—1869); См. еще: *Яреда Г. (иером. Герасим).* Отзывы современников о Ф. // Христианское чтение. 1872—1873); *Лебедев А. П., проф.* Очерки внутренней истории Византийско-Восточной церкви в IX, X и XI вв. 2-е изд. М., 1902; *Его же.* История разделения церквей в IX, X и XI вв. М., 1900; *Иванцов-Платонов А.* // Журн. Мин. нар. просв. 1892. Т. 280, 281, 283; *Успенский Ф. И.* Очерки по истории Византийской образованности. СПб., 1891.

ФРА БЕАТО АНДЖЕЛИКО — см. *Беато Анджелико.*

ФРАНК СЕМЕН ЛЮДВИГОВИЧ (1877—1950) — русский религиозный философ и психолог, один из крупнейших мыслителей «русского духовного ренессанса», участник сборников: «Проблемы идеализма», «Вехи», «Из глубины», представитель философии всеединства, автор метафизики «непостижимого»; профессор Московского и Саратовского университетов; в 1922 г. был выслан из России; социальную философию стро-

ил на идее Богочеловечества как основе гармонического всеединства мира.

ФРАНЦБААДЕР (1765—1841) — немецкий религиозный мыслитель, рассматривавший дух и тело как глубоко взаимосвязанные начала в человеке. Взаимодействие духа и материи состоит, по его мнению, во взаимном проникновении, в претворении одного в другое, в органическом единстве.

ФРАНЦИСК АССИЗСКИЙ, св. (лат. Franciscus Assisiensis *Джованни Бернардоне*; 1182—1226) — итальянский проповедник, подвижник и мистик. В 1207—1209 гг. основал братство миноритов («меньших братьев») с целью проповедовать в народе аскетизм и любовь к ближнему. Братство, преобразованное позже в орден францисканцев, положило начало нищенствующим орденам католической церкви. Канонизирован в 1228 г. Рассказы, легенды о нем собраны в анонимном сборнике «Цветочки Св. Франциска Ассизского».

ФРЕЙД ЗИГМУНД (1856—1939) — австрийский психолог, основоположник психоанализа, ставивший душевную жизнь человека в зависимость от реализации или подавления инстинкта самосохранения и сексуального инстинкта.

ХОМЯКОВ АЛЕКСЕЙ СТЕПАНОВИЧ (1804—1860) — богослов-мирянин, религиозный философ, поэт, публицист, один из столпов славянофильства, член-корреспондент Петербургской АН (1856), служил в гусарском полку, принимал участие в нескольких сражениях и за храбрость получил орден святой Анны с бантом, вышел в отставку. Все богословские сочинения Хомякова, включая его замечательный трактат «Церковь — одна», впервые увидели свет в Берлине в 1867 г. уже после его смерти. В России эта книга появилась только в 1879 г. Полное собрание сочинений А. С. Хомякова вышло в 1900 г. Х. впервые употребил понятие «соборности», которое затем разрабатывали И. В. Киреевский, С. Н. Трубецкой и др. Он выступал с либеральных позиций за отмену крепостного права, смертной казни, за введение свободы слова, печати и др.

Критикуя Запад, Х. тем не менее называл Европу «страной святых чудес». Он не был склонен к идеализации ни прошлого России, ни, тем более ее настоящего. В русской истории он выделял периоды относительного «духовного благоденствия» (царствование Федора Иоанновича, Алексея Михайловича, Елизаветы Петровны), без «великих напряжений, громких деяний, блеска и шума в мире». Это были периоды органического, естественного развития «духа жизни народа», а не канувшие в Лету «великие эпохи». Будущее России, о котором мечтал Х., должно было стать преодолением «разрывов» русской истории. Он надеялся на «воскресение Древней Руси», хранившей, по его убеждению, религиозный идеал соборности. Это воскресение он мыслил «в просвещенных и

стройных размерах», на основе нового исторического опыта государственного и культурного.

По свидетельству знавших его друзей, Х. был «строгим и глубоко верующим православным христианином». Вся жизнь Х. ушла на защиту и утверждение основ его миросозерцания. Он отрицательно относился к выводам Шеллинга и Гегеля, но использовал их аргументы. Х. начал писать рано: еще до поступления на военную службу он писал стихи, перевел «Германию» Тацита и несколько стихотворений из Вергилия и Горация. Первые стихотворения Х. написаны под сильным впечатлением поэзии Веневитинова, в духе романтизма. В поэтическом наследии Х. представлены стихотворные трагедии «Ермак» (1832) и «Дмитрий Самозванец» (1833), лирические стихотворения, проникнутые гражданским пафосом («России» и др.) и др. стихи. В своих стихах Х. всегда отводил много места славянству и его будущему: поэзию Х. даже называют «поэзией славянства».

Х. был блестящим полемистом. Именно он играл главную роль в споре славянофилов и западников. Вот как характеризует его Герцен: «Ум сильный, подвижный, богатый средствами и неразборчивый на них, богатый памятью и быстрым соображением, он горячо и неутомимо проспорил всю свою жизнь... Во всякое время дня и ночи он был готов на запутаннейший спор и употреблял для торжества своего славянского воззрения все на свете — от казуистики византийских богословов до тонкостей изворотливого легиста. Возражения его, часто мнимые, всегда ослепляли и сбивали с толку». К 1849 г. относится статья «По поводу Гумбольдта», где Х. утверждает, что западные начала жизни оказываются беспомощными, единственное спасение Запада — в принятии православия, содержащего вечную истину первобытного христианства во всей ее полноте, т. е. тождество единства и свободы, проявляемое в законе духовной любви. В статье, написанной им по поводу статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения и о его отношении к просвещению России» (помещенной в первой книге «Московского Сборника»), Х. развивает положения Киреевского о раздвоении и рассудочности как последнем слове западноевропейской образованности и цельности и разумности как выражении древнерусской образованности, но отказывается принять мнение Киреевского о том, что «христианское учение выражалось в чистоте и полноте во всем объеме общественного и частного быта древнерусского». На вопрос, почему же Россия, при гораздо высшем начале, не опередила Европу, Х. отвечает: «просветительное начало, по своей всесторонности и полноте, требовало для своего развития внутренней цельности в обществе, которой не было; этой цельности не могло оно дать мирными путями вследствие неполного понятия о православии в значительной части людей, составляющих русский народ, и недостатка определенного сознания во всех». В древней Руси шла борьба народа с государственной властью или земщины с дружиной. Дружина и была той силой, которая препятствовала действительному воплощению истинного просветительного начала в русскую жизнь. В 1854 г. Хомяковым было написано и распространилось во многочисленных списках стихотворение «Россия», заключающее известную характеристику: «В судах

черна неправдой черной и игом рабства клеймена, безбожной лести, лжи тлетворной, и лени мертвой и позорной, и всякой мерзости полна!» Когда славянофилы в 1856 г. получили возможность издавать «Русскую беседу», Х. стал деятельным сотрудником и духовным руководителем журнала. В последние годы своей жизни Х. принял активное участие в восстановлении «Общества Любителей Российской Словесности при Московском университете» и был избран его председателем. Сохранилось несколько его речей; одна из них была обращена к графу Л. Толстому, в ответ на его речь о необходимости свободного искусства. Х. указывает на несоответствие теории Т. о самодовлеющем искусстве с его художественной деятельностью, одним из важных элементов которой является обличение. В словесности, по словам Х., «вечное и художественное постоянно принимает на себя временное и преходящее, превращая и облагораживая его, и все разнообразные отрасли человеческого слова беспрерывно сливаются в одно гармоническое целое». Среди славянофилов Х. был верховным авторитетом по вопросам веры. Особенно занимали его вопросы об отношении веры к знанию и о положении православия среди других исповеданий. В конце второй половины 1840-х годов он написал «Опыт катехизического изложения учения о церкви»; этот труд был издан только после его смерти в «Православном Обозрении» 1864 г. К 1844—1855 годам относится переписка Х. с англичанином Пальмером, вызванная желанием последнего оставить англиканскую церковь. С особенной обстоятельностью в трех брошюрах, вышедших по-французски за границей в 1853, 1855 и 1858 годах под общим заглавием: «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» Х. было рассмотрено православие в его отношениях к католицизму и протестантству. Во второй брошюре результатом нравственного братоубийства, выразившегося в разделении церквей, выставляется союз Запада с исламом против православия. Все богословские труды Х. собраны во 2-м томе его «Сочинений». Только в 1879 г. этот том был допущен к обращению в России, при этом издателю было поставлено в обязанность упомянуть, что «неопределенность и неточность встречающихся в нем некоторых выражений произошла от неполучения автором специально-богословского образования». Представители официальной церковной науки расходятся в оценке этих выражений. Одни подозревают Х. в неправославии, другие думают, что Х. открыл новый метод в науке православного богословия и что немногие профессиональные богословы так хорошо поняли дух православия, как Х. Центральным пунктом богословия Х. является выяснение идеи церкви. Рассматривая церковь как живой организм любви и истины, Х. говорит: «Церковь не в более или менее значительном числе верующих, даже не в видимом собрании верующих, но в духовной связи, их объединяющей». Полнейшая свобода исследования, по его мнению, представляется членам церкви, и только начало деятельной любви обеспечивает ее единство. Церковь составляют или, вернее, творят не одна иерархия, но все ее члены, пребывающие в живом взаимодействии между собой. Католичество изменяет началу свободы во имя единства, протестантство — наоборот. Православие одно осталось верным духу христианства, являясь гармоническим сочетани-

ем единства и свободы в принципе христианской любви. Католичество, в силу особых условий своего развития, прониклось рационализмом, отвергнув соборное начало; протестантство есть только дальнейшее развитие католического рационализма, приводящее от единства к свободе. По мнению В. С. Соловьева, Х., критикуя католичество и протестантство, имеет дело с конкретными историческими явлениями; между тем православие рассматривается им не в исторической обстановке, а в том идеальном представлении, которое составили о нем славянофилы. Свои философские воззрения Х. не успел выразить с той полнотой, с какой представлено его богословие. В 1900 г. сочинения Х. вышли в Москве в новом издании в 8 томах (том 1 и 3 — прозаические сочинения; том 2 — богословские труды; том 4 — драмы и стихи; т. 5, 6 и 7 — записки о всемирной истории, том 8 — письма). Подробный библиографический указатель работ о Х. дан в обширном труде профессора Завитневича «А. С. Х.» (Киев, 1902). См. также: *Бердяев Н. А.* Хомяков А. С. М.: Путь, 1912.

ХОРС — древнерусское божество, соотносимое обычно с солнцем.

ХУАН ДЕ ЛЯ КРУС, св. (*Juan de la Cruz*; 1542—1591) — испанский поэт и мистик, известный в русской духовной литературе как Иоанн Креста, преобразователь Кармелитского ордена.

ЧААДАЕВ ПЕТР ЯКОВЛЕВИЧ (1794—1856) — русский мыслитель и общественный деятель. Участвовал в Отечественной войне 1812, в 1821 был принят в Северное общество декабристов, в 1823—1826 жил за границей. Философско-исторические взгляды сложились под влиянием идей католического провиденциализма и социального христианства (Ф. Ламенне и др.). В главном сочинении — «Философических письмах» (написаны в 1829—1831) высказал мысли об отлученности России от всемирной истории, о духовном застое и национальном самодовольстве, препятствующих осознанию и исполнению ею предначертанной свыше исторической миссии. За публикацию первого из писем (1836) журнал «Телескоп» был закрыт, а Ч. «высочайшим повелением» был объявлен сумасшедшим. В «Апологии сумасшедшего» (1837), написанной в ответ на обвинения, Ч. выразил веру в историческую будущность России, замечая, что русские «призваны решить большую часть проблем социального порядка» и «ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество». В «Философических письмах» он признает огромное духовное значение европейской традиции, высочайшую ценность культурного творчества народов Запада. Будущий прогресс, согласно Ч., возможен лишь при движении по единой исторической магистрали, уже избранной европейцами. Хотя у Ч. не было стремления к идеализации всей западноевропейской истории (и тем более европейской современности), но его безусловно вдохновляла величественная историческая картина многовекового культурного творчества народов Запада. «Разумеется, в странах Европы не все исполнено ума, добродетели, религии, — совсем

нет. Но все там таинственно подчинено силе, безраздельно царившей в ряде веков». Согласно Ч., Россия отлучена от «всемирного воспитания человеческого рода», присущие ей национальное самодовольство и духовный застой препятствуют осознанию и исполнению предначертанной свыше исторической миссии.

Ч. утверждал в своих сочинениях культурно-историческую роль христианства. В «историческом христианстве» находит выражение сама суть религии, которая является не только «нравственной системой», но действующей универсально божественной силой. Для Ч. культурно-исторический процесс имеет сакральный характер. Остро чувствуя и переживая священный смысл истории, Ч. основывал свою историософию на концепции провиденциализма. Для него несомненно существование божественной воли, ведущей человечество к его «конечным целям». Он постоянно подчеркивал мистический характер действия «божественной воли», писал о «Тайне Промысла», о «таинственном единстве» христианства в истории и т. д. Апология исторической Церкви и Промысла Божия оказывается средством, открывающим путь к признанию исключительной, едва ли не абсолютной ценности культурно-исторического опыта человечества, прежде всего западноевропейских народов.

ЧАЙКОВСКИЙ ПЕТР ИЛЬИЧ (25.04 (7.05).1840—25.10 (6.11).1893) — русский композитор, мастер-симфонист, создал высочайшие образцы опер, балетов, симфоний, камерных произведений. В день кончины в некоторых храмах РПЦ ежегодно за Божественной литургией хор исполняет его сочинение.

ЧЕЛЬЦОВ ИВАН ВАСИЛЬЕВИЧ (1828—1878) — историк Церкви, профессор церковной истории Санкт-Петербургской Духовной академии, с 1871 по 1874 гг. редактор журнала «Христианское чтение».

ЧЕРНЫШЕВСКИЙ НИКОЛАЙ ГАВРИЛОВИЧ (1828—1889) — русский писатель, публицист, литературный критик. В 1856—1862 один из руководителей журнала «Современник»; в области литературной критики развивал традицию В. Г. Белинского. Идейный вдохновитель революционного движения 1860-х гг. В 1862 арестован по обвинению в политических связях с А. И. Герценом и составлении прокламаций «Барским крестьянам от доброжелателей поклон», заключен в Петропавловскую крепость. В 1864 приговорен к 7 годам каторги (обвинение юридически не доказано, улики сфабрикованы следствием), потом был в ссылке в Вост. Сибири. В 1883 переведен в Астрахань, затем в Саратов. Работы по философии, социологии, политэкономии, этике, эстетике. Считал, что социализм обусловлен всем развитием человечества, а для России переход к социализму возможен через крестьянскую общину (один из родоначальников народничества). Социалистические идеалы Чернышевского нашли отражение в его романах «Что делать?» (1863) и «Пролог» (ок. 1867—1869).

ЧЕРТКОВ Владимир Григорьевич (1854—1936) — российский общественный деятель, издатель, друг Л. Н. Толстого. Организатор издательства «Посредник» (1884), в 1897—1907 жил за границей, издавал газету «Свободное слово», сборник «Листки “Свободного слова”». С 1928 редактор Полного собрания сочинений Толстого в 90 тт.

ЧЕТВЕРИКОВ СЕРГЕЙ ИВАНОВИЧ (1867—1947) — протоиерей. С 1907 по 1920 гг. законоучитель Полтавского кадетского корпуса. После революции жил в Югославии, Чехословакии. С 1928 по 1939 духовник Русского студенческого христианского движения. Автор ряда работ по истории русской религиозности. Умер в Братиславе.

ШАТОБРИАН (Chateaubriand) ФРАНСУА РЕНЕ де, виконт (1768—1848) — французский католический писатель и политический деятель. Роялист, идеолог Реставрации. Французскую революцию рассматривал как следствие пороков и абсолютизма в церкви. В книге «Гений христианства» (1802), в мемуарах «Замогильные записки» (опубликованы в 1848—1850) слышна проповедь христианского смирения и подвижничества.

ШАХОВСКОЙ ДМИТРИЙ АЛЕКСЕЕВИЧ — см. *Иоанн, архиеп.* (1902—1989) — православный архипастырь, публицист, поэт, благочинный русских приходов Германии, затем епископ и архиепископ Сан-Францисский.

ШЕЛЛИНГ ФРИДРИХ-ВИЛЬГЕЛЬМ (1775—1854), — выдающийся немецкий философ. Отталкиваясь от философии И. Г. Фихте, развил принципы объективно-идеалистической диалектики природы как живого организма, бессознательно-духовного творческого начала, восходящей системы ступеней («потенций»), характеризующейся полярностью, динамическим единством противоположностей. Метод усмотрения этого единства — интеллектуальная интуиция, присущая философскому и художественному гению. Искусство — высшая форма постижения мира, единство сознательного и бессознательного, теоретической и практической деятельности («Система трансцендентального идеализма», 1800). Абсолют — недифференцированное тождество природы и духа, субъекта и объекта. Через самораздвоение и саморазвитие абсолюта осуществляется его самопознание. Источник зла — свободное отпадение человека от абсолюта; предпосылкой этого Ш., вслед за Я. Беме, считал наличие «темной основы» в Боге.

ШМЕМАН АЛЕКСАНДР ДМИТРИЕВИЧ (1921—1983) — протопресвитер Православной Церкви в Америке, много сделавший для получения ею *автокефалии*; богослов, педагог, проповедник, церковный деятель; представитель второго поколения русской эмиграции: родился в Ревеле, образование получил в Париже — в Православном институте свято-

го Сергия, где и стал преподавать церковную историю в трудные послевоенные годы, принял священный сан. Вторую половину своей жизни он провел в Америке, где был с 1951 года профессором, а затем, с 1962 года до своей кончины, ректором Свято-Владимирской духовной академии в Нью-Йорке. III. приобрел известность в США как выразитель православного сознания благодаря книгам, а также многочисленным выступлениям с лекциями в университетах и церковных общинах, много лет вел религиозные радиопередачи для России на радио «Свобода». Множество его учеников, выпускников академии, сегодня являются православными священниками в разных странах мира: в Западной Европе, в Финляндии, в Японии, на Ближнем Востоке и других местах.

ШОПЕНГАУЭР (Schopenhauer) АРТУР (1788—1869) — немецкий философ-иррационалист. В главном сочинении «Мир как воля и представление» сущность мира («вещь в себе» И. Канта) и человека предстает как бессознательная «воля к жизни». «Освобождение» от мира возможно через сострадание, бескорыстное эстетическое созерцание; аскетизм достигается в состоянии, близком буддийской нирване. Философия Шопенгауэра получила распространение в Европе во второй половине XIX века.

ШОСТЫН АЛЕКСАНДР ПАВЛОВИЧ — выпускник, затем профессор Московской духовной академии. Его перу принадлежат работы: «Источники и предмет догматики, по воззрениям католических богословов последнего полустолетия», «Имеют ли религию животные?», «Нравственно-воспитательное значение музыки по воззрениям Платона и Аристотеля».

ШПЕНГЛЕР ОСВАЛЬД (1880—1936) — немецкий философ, один из основателей современной философии культуры, представитель философии жизни, историк и публицист. В своем главном труде «Закат Европы» (1920—1922) развил учение о культуре как о множестве замкнутых «организмов» (египетского, индийского, китайского и т. д.), выражающих коллективную «душу» народа и проходящих определенный жизненный цикл, длящийся около тысячелетия. Умирая, органическая культура перерождается в свою противоположность — цивилизацию, в которой господствует голый техницизм, а на смену творчеству и развитию приходят бесплодие и окостенение.

ШТРАУС (Strauß) ДАВИД ФРИДРИХ (1808—1874) — германский философ-младогегельянец, историк, богослов и публицист; автор вышедшей в 1835 г. в 2-х тт. книги «Жизнь Иисуса» («*Das Leben Jesu*»). В России эта книга долгое время была запрещена, появилась в русском переводе лишь в 1907 г. (кроме того, 2-я часть вышла отдельно под заглавием «Чудеса Христа») и произвела чрезвычайно сильное впечатление как на богословов, так и на публику. III. не отрицал исторического существования личности Иисуса, но находил, что большая часть представлений о нем имеет позднейшее происхождение.

ЭКХАРТ (Eckhart) ИОГАНН, МАЙСТЕР ЭКХАРТ (ок. 1260—1327) — немецкий мистик, доминиканец, учивший о бесосновном Божественном «ничто» («бездне») как основе Бога и всего бытия мира. В 1329 папской буллой многие тезисы Экхарта объявлены еретическими.

ЭРБИНЫ — см. *Д'Эрбиньи Мишель*.

ЭРН ВЛАДИМИР ФРАНЦЕВИЧ (1881—1917) — православный религиозный философ, активный деятель религиозно-общественного движения в России начала XX в. Вместе с В. П. Свенцицким организовал «Христианское братство борьбы». В философии выступил против рационалистической западноевропейской мысли, противопоставив ей учение о целостном творящем Логосе, нашедшем свое адекватное выражение в русской религиозной философии.

ЭСКОБАР-ИЗ-МЕНДОЗЫ (Escobar y Mendoza) АНТОНИО (1589—1669) — член ОИ, знаменитый проповедник, душепопечитель и духовный писатель. Помимо гомилетических трудов издал иезуитский курс — свод нравственного богословия «*Liber Theologiae moralis*». Именно эту книгу, правда не всегда полно и удачно, цитирует Паскаль в своих Письмах к провинциалу.

ЮЛИАНИЯ (Юлиана) ИЗ НОРИЧА (Нориджа) (ок. 1342—ок. 1413) — английская визионерка, автор книги «Откровение Божественной любви» (точное название — «16 откровений Божественной любви»), которая явилась результатом личного религиозного опыта, состоящего из видений Страстей Христовых и Св. Троицы. Особая тема книги — Божественная любовь как спасение от зла.

ЮЛИАН ОТСТУПНИК (331—363) — римский император (с 361), пытался возродить язычество, издал эдикты против христиан, за что получил от церкви прозвище «Отступник».

ЮСТИНИАН I ВЕЛИКИЙ, св. (482/3—565) — византийский император (с 527), с ним связана идея «*симфонии*» государственной и церковной власти. Провел кодификацию римского права (Кодекс Юстиниана, послуживший на долгие века образцом для юридической практики европейских государств). При Ю. был построен храм Св. Софии в Константинополе.

ЯРИЛО — божество славянской мифологии, покровительствующее плодородию. Культ Ярилы сопровождался карнавальными играми, плясками.