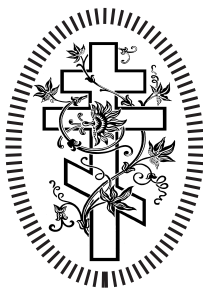


# ИЛАРИОН ТРОИЦКИЙ



ПРЕОБРАЖЕНИЕ  
ДУШИ

РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ



# РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Серия самых выдающихся книг великих русских мыслителей, отражающих главные вехи в развитии русского национального мировоззрения:

Св. митр. Иларион	Коялович М. О.	Соловьев В. С.
Св. Нил Сорский	Лешков В. Н.	Бердяев Н. А.
Св. Иосиф Волоцкий	Погодин М. П.	Булгаков С. Н.
Москва – Третий Рим	Беляев И. Д.	Трубецкой Е. Н.
Иван Грозный	Филиппов Т. И.	Хомяков Д. А.
«Домострой»	Гиляров-Платонов Н. П.	Шарапов С. Ф.
Посошков И. Т.	Страхов Н. Н.	Щербатов А. Г.
Ломоносов М. В.	Данилевский Н. Я.	Розанов В. В.
Болотов А. Т.	Достоевский Ф. М.	Флоровский Г. В.
Пушкин А. С.	Одоевский В. Ф.	Ильин И. А.
Гоголь Н. В.	Григорьев А. А.	Нилус С. А.
Тютчев Ф. И.	Мещерский В. П.	Меньшиков М. О.
Св. Серафим Саровский	Катков М. Н.	Митр. Антоний Храповицкий
Шишков А. С.	Леонтьев К. Н.	Поселянин Е. Н.
Муравьев А. Н.	Победоносцев К. П.	Солоневич И. Л.
Киреевский И. В.	Фадеев Р. А.	Св. архиеп. Иларион (Троицкий)
Хомяков А. С.	Киреев А. А.	Башилов Б.
Аксаков И. С.	Черняев М. Г.	Концевич И. М.
Аксаков К. С.	Ламанский В. И.	Зеньковский В. В.
Самарин Ю. Ф.	Астафьев П. Е.	Митр. Иоанн (Снычев)
Валуев Д. А.	Св. Иоанн Кронштадтский	Белов В. И.
Черкасский В. А.	Архиеп. Никон (Рождественский)	Лобанов М. П.
Гильфердинг А. Ф.	Тихомиров Л. А.	Распутин В. Г.
Кошелев А. И.	Суворин А. С.	Шафаревич И. Р.
Кавелин К. Д.		

**СВЯЩЕННОМУЧЕНИК  
ИЛАРИОН ТРОИЦКИЙ**

**ПРЕОБРАЖЕНИЕ  
ДУШИ**

**МОСКВА  
Институт русской цивилизации  
2012**

УДК 271.2  
ББК Э372.24  
И 43

### **Иларион Троицкий**

И 43 Преображение души / Отв. ред. О. А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2012. — 480 с.

В книге представлены главные труды выдающегося русского мыслителя, богослова и духовного писателя, священномученика архиепископа Илариона (Троицкого).

В своих трудах он выносит суровый приговор западной цивилизации, развитие которой ведет человечество прямой дорогой в ад, разрушает в людях все лучшее, что было создано христианской культурой с древнейших времен. Запад завел человечество в глубокий тупик, из которого его может вывести только Православие, ибо идеал Православия не прогресс в западноевропейском смысле, а преобразование души, духовно-нравственное развитие человека. Вне этого преобразования человек неуклонно деградирует, превращается в опасное для окружающих злобное существо, игрушку своих страстей и похотей.

ISBN 978-5-4261-0021-3

© Институт русской цивилизации, 2012

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Священномученик Иларион (в миру – Василий Александрович Троицкий) – русский богослов и духовный писатель, один из высших выразителей духовных ценностей Святой Руси в XX веке. Владыка был истинным поборником чистоты Православия, близким сотрудником св. патриарха Тихона, членом Церковного Собора 1917–1918 гг.

В главном своем труде «Христианства нет без церкви» Иларион писал: «Идеал Православия есть не прогресс, но преображение... Новый Завет не знает прогресса в европейском смысле этого слова, в смысле движения вперед в одной и той же плоскости. Новый Завет говорит о преображении естества и о движении вследствие этого не вперед, а вверх, к небу, к Богу».

В декабре 1923 года архиепископ Иларион был арестован и отправлен на Соловки. В лагере его полюбили все: не только собратья по священству, но и интеллигенция, дворяне, офицеры, невинно сосланные крестьяне и даже отпетые уголовники. Владыка создал на Соловках рыболовецкую артель, которая, по воспоминаниям очевидцев, была и настоящей духовной школой. «Соловки, – говорил он, – это замечательная школа – нестяжания, кротости, смирения, воздержания, терпения и трудолюбия».

Владыка Иларион нес в себе все высшие ценности Русской цивилизации. Люди, сидевшие с ним в лагере, вспоминали, что за обыкновенной, простой внешностью можно было увидеть детскую чистоту, великую духовную опыт-

ность, доброту и милосердие, сладостное безразличие к материальным благам, истинную веру, подлинное благочестие, высокое нравственное совершенство, не говоря уже об умственном, сопряженном с силой и ясностью убеждений. Простая же внешность, видимость обыкновенной человеческой греховности, личина светскости были своего рода юродством, скрывали от людей внутреннее делание владыки и спасали его самого от лицемерия и тщеславия. Он был заклятый враг лицемерия и всякого «вида благочестия», враг совершенно сознательный и прямой. В «артели Троицкого» (так называлась рабочая группа архиепископа Илариона) много представителей духовенства прошли на Соловках хорошую школу. Многие поняли, что лишь называть себя грешным или вести долгие благочестивые разговоры, показывать строгость своего быта – а уж тем более думать о себе больше, чем ты есть на самом деле – не стоит.

Те, кто провел с ним годы в совместном заключении, были свидетелями его искреннего монашеского нестяжания, глубокой простоты, подлинного смирения, детской кротости. Владыка откликался на любую просьбу, отдавая все, что имел, что у него просили. Своими вещами он не интересовался, отчего кто-то из милосердия должен был все-таки следить за его чемоданом. И такие люди, готовые по мере сил служить владыке, всегда находились – и за пределами лагеря, и на Соловках. Этот чарующий дух нестяжания владыка принял от митрополита Антония (Храповицкого), бывшего в свое время его наставником. По воспоминаниям современников, Илариона могли оскорблять, но он никогда не отвечал оскорблением, а то и вовсе не замечал его. Владыка был всегда весел и умел скрыть искренней веселостью свои подлинные озабоченность или беспокойство. Он на все смотрел духовными очами, и все служило ему к духовной пользе. Благодушные его простиралось на самую советскую власть, владыка и на нее умел смотреть незлобивыми очами.

В 1926 году архиепископ Иларион сумел передать на волю обращение к архиереям, в котором говорилось, что

ввиду церковных нестроений и невозможности созвать Собор следует провести избрание патриарха путем сбора подписей от архиереев. Кандидатом в патриархи он предложил митрополита Кирилла (Смирнова). Было собрано 72 подписи, однако большевики не позволили осуществить идею архиепископа Илариона, арестовав многих архиереев.

Сщмч. Иларион скончался в больнице пересыльной тюрьмы 15(28) декабря 1929 года. В последний путь его проводил митр. Серафим (Чичагов), который с закрытием лавры жил в Новодевичьем монастыре. Почти 70 лет покоились мощи священномученика на Петербургском Новодевичьем кладбище. Несколько поколений петербуржцев заботливо хранили скромную могилку. 24 июля 1998 года мощи святого были обретыны, и 9 месяцев их присутствие в Казанском храме утешало сестер обители и петербургскую паству. 9 мая 1999 года по решению Св. Синода Русской Православной Церкви мощи канонизированного днем позже священномученика были перенесены в Москву в Сретенский монастырь, настоятелем которого он был некоторое время. В этот день тысячи паломников пришли попрощаться с дорогой святыней, помолиться владыке Илариону о покровительстве и помощи. В раке, где ранее покоились мощи святителя, сейчас находятся облачение, панагия, крест и Евангелие, с которыми владыка Иларион был похоронен в 1929 году. Часть мощей сщмч. Илариона была оставлена в Казанском храме Петербургского Новодевичьего монастыря.

Память владыки Илариона празднуется Церковью 27 апреля (10 мая) и 15(28) декабря.

*Олег Платонов*



## ПРОГРЕСС И ПРЕОБРАЖЕНИЕ

Сто лет назад догорал костер европейского пожара, и тогда начала существовать Московская духовная академия. Зарево нового, еще более ужасного, европейского пожара освещает ее столетний юбилей. Против кого воевала наша Россия тогда, сто лет назад? Против Франции, против «просвещенной», передовой Франции. Тогда нашим врагом была страна, только что пережившая век Просвещения, Вольтера, революцию, страна, провозгласившая великие принципы свободы, равенства и братства – и изобретшая гильотину для проведения в жизнь этих высоких принципов. Теперь мы воюем с Германией. Но не Германия ли за последнее время идет во главе европейской культуры и прогресса? Несомненно, она. По пути прогресса она, бесспорно, далеко опередила всех. Русский человек в Германии невольно изумляется тому, как много можно сделать для удобства жизни земной. В сознании невольно мелькает мысль: как далеко мы отстали! Я сам испытал это, проезжая Германию от Торна до Кельна и Аахена. «Во всем, касающемся земного устройства, Германия занимает первое место, играет роль школы цивилизации, ей принадлежит сейчас культурная гегемония, ибо вся современная фабрично-капиталистическая и научно-идеалистическая культура, до известной степени, *made in Germany*, носит на себе печать германского духа»<sup>1</sup>.

Что же это за судьба России вести войны против передовых и культурнейших человеческих обществ? Что такое мы, русские, – разрушители или спасители европейской культуры? Я думаю, что наш разлад, наше противоречие с Европой лежит глубже наблюдаемой поверхности текущих событий; противоречие касается идейных основ самого жизнепонимания.

Те культурные успехи, которых достигли наши просвещенные противники, конечно, возможны только при том условии, если на достижение этих успехов обращена наибольшая доля народного внимания. Культурный прогресс для своего процветания непременно требует полного пред ним рабства со стороны человеческого общества. Культурный прогресс достигается скорее теми, для кого он стал своего рода идолом. И то, конечно, несомненно, что для европейского сознания прогресс уже давно сделался не идеалом только, но именно идолом. Ведь слова «культура», «прогресс» и им подобные современным европейцем и нашими западниками произносятся прямо с каким-то благоговением; для них это слова священные. Каждое слово против ценности культуры готовы объявить кошунством. Еретика, сомневающегося в ценности прогресса или совсем этой ценности не признающему, грозит побиеие всяким дрекольем.

Но не трудно показать, что прогресс и идейно, и практически неразрывно связан с войной, и с некоторого рода необходимостью из него вытекают даже жестокости и зверства немцев, о которых мы читаем теперь в газетах. Ведь идея прогресса есть приспособление к человеческой жизни общего принципа эволюции, а эволюционная теория есть узаконение борьбы за существование. В борьбе за существование погибают слабейшие и выживают наиболее к ней приспособленные. Перенесите борьбу за существование во взаимные отношения целых народов – вы получите войну и поймете смысл железного германского кулака. Война есть международная борьба за существование, а вооруженный кулак – наилучшее к этой борьбе приспособление. Но последнее слово эволюции сказано ведь Ницше. Он указал цель дальнейшему развитию. Эта цель – сверхчеловек. По трупам слабых восходит на свою высоту сверхчеловек. Он жесток и безжалостен. Христианство с его кротостью, смирением, прощением и милосердием для Ницше отвратительно. Сверхчеловек должен навсегда порвать с христианскими добродетелями; для него они порок и гибель. У Горького Игнат Гордеев поучает в ницшеанском духе

своего сына Фому, как относиться к людям: «Тут... такое дело: упали, скажем, две доски в грязь – одна гнилая, а другая – хорошая, здоровая доска. Что ты тут должен сделать? В гнилой доске – какой прок? Ты оставь ее, пускай в грязи лежит, по ней пройти можно, чтобы ног не замарать» («Фома Гордеев»). Перенесите вы эти слова в политику, и вы получите политику Германии. Ведь разве не ищет Германия, какой бы народ затоптать в грязь, по которому «пройти бы можно, чтобы ног не замарать»? Германская политика, можно сказать, проникнута духом ницшеанства. «Deutschland, Deutschland uber alles!»\* – вот припев германского патриотизма. Слабые народы – это доски, по которым, не марая ног, идет вперед по пути прогресса великий германский народ. Даже на большие народы, даже на русский народ германцы готовы смотреть как на навоз для удобрения той почвы, на которой должен расти и процветать германский культурный прогресс. Для прогресса нужны богатства – так подайте их нам! Разоритесь сами и хоть с голоду помрите, но да здравствует наш германский прогресс! Смотрите, какая политическая дружба у просвещенной Германии уже с несомненными варварами турками! «Восстановившим истинное христианство» протестантам магометане, оказывается, несравненно милее православных христиан. Почему? Да потому, что те уж не протестуют против грабительства немцев и покорно готовы стать народом-навозом. В прошлом году воевали на Балканах. Какое бы, казалось, дело немцам! Но когда особенно сильно замахали немцы мечом? Когда сербы подошли к Адриатическому морю. Маленький народ получил возможность вести свою торговлю и стать независимым от немцев экономически. Этого прогрессивная немецкая нация снести не могла. Немецкое бряцание мечом в этом случае можно передать словами: «Не смей! Вы должны работать, а обогащаться можем только мы, потому что это необходимо для культурного процветания нашей подлинно просвещенной страны». И вот теперь запылала Европа, подоженная немцами!

---

\* «Германия, Германия превыше всего» (нем.). – Здесь и далее в тексте прим. ред.

Так открывается неразрывная и существенная связь прогресса с войной и жестокостью. Железо и меч прокладывают человечеству дорогу вперед. Колесница прогресса едет по трупам и оставляет позади себя кровавый след.

Война – это лучший показатель внутреннего существа культурного прогресса, и в этом внутреннем существе прогресса открывается ужасная трагедия. Что, в самом деле, прогрессирует быстрее всего? Несравненно быстрее культурных удобств жизни прогрессируют орудия войны, то есть орудия уничтожения и человеческой культуры, и самой человеческой жизни. Броненосец стареет гораздо скорее человека: имея двадцать лет отроду, броненосец уж негодный старик. Так быстро идет совершенствование орудий смерти! Десять лет назад мы еще не знали слова «аэроплан», а теперь уже читаем о войне в воздухе. Жизнь еще не получила пользы от аэропланов, а смерть без них уж не может обойтись на кровавых полях брани. Страшно вообразить себе современную войну с ее ужасными орудиями и громадными снарядами, с минами и фугасами, с бомбами и шрапнелями, с волчьими ямами и проволочными заграждениями. Ведь это же какой-то ад и безумие! Войны недавнего столетия порою кажутся детскими забавами. Это – прогресс! Поэтому и можем мы сказать, что война – это *самопроклятие прогресса!*

Но русский гений выносит суровый приговор европейской цивилизации и прогрессу со своей особенной точки зрения, с точки зрения своего идеала, существенно отличного от европейского идеала прогресса. В турецкую войну Достоевский писал в своем «Дневнике»: «Между привезенными в Москву славянскими детьми есть один ребенок, девочка лет восьми или девяти, которая часто падает в обморок и за которую особенно ухаживают. Падает она в обморок от воспоминания: она сама, своими глазами, видела нынешним летом, как с отца ее сдирали черкесы кожу и – содрали всю. Это воспоминание при ней неотступно и, вероятнее всего, останется навсегда, может быть, с годами в смягченном виде, хотя, впрочем, не знаю, может ли тут быть смягченный вид. О ци-

вилизация! О Европа, которая столь страдает в своих интересах, если серьезно запретить туркам сдирать кожу с отцов в глазах их детей! Эти столь высшие интересы европейской цивилизации, конечно, – торговля, мореплавание, рынки, фабрики – что же может быть выше в глазах Европы? Это такие интересы, до которых и дотронуться даже не позволено не только пальцем, но даже мыслью, но... но “да будут они прокляты, эти интересы европейской цивилизации!”. Я за честь считаю присоединиться к этому восклицанию; да, да будут прокляты эти интересы цивилизации, и даже самая цивилизация, если для сохранения ее необходимо сдирать с людей кожу. Но, однако же, это факт: для сохранения ее необходимо сдирать с людей кожу!»<sup>2</sup> Вот с чем не может примириться русская совесть! Кожа человека, хотя бы и маленького и ничтожного, для русской совести дороже самых грандиозных успехов прогресса. Видит русская совесть, что для успеха цивилизации необходимо сдирать с людей кожу, – и не может успокоиться никакими речами о культуре и прогрессе. Это потому, конечно, что русская совесть имеет свой идеал, существенно отличный от европейского идола прогресса.

Где же и в чем этот идеал? Вместе со старыми славянофилами мы можем утверждать, что дух славянства определяется православием. Жизненный идеал славянства есть религиозный идеал православия.

Но в чем религиозный идеал православия? *Идеал православия есть не прогресс, но преображение.* О преображении человеческого естества говорит Новый Завет. О новом рождении говорил Христос Никодиму. По слову апостола Павла, кто во Христе, тот новая тварь (2 Кор. 5, 17). Люди должны носить образ Адама небесного (1 Кор. 15, 49). От славы в славу преображаются они от Духа Господня (2 Кор. 3, 18). Происходит облечение в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины (Еф. 4, 24). «Будет новое небо и новая земля!» – говорил Господь устами древнего пророка (Ис. 65, 17). Нового неба и новой земли христиане ожидают по слову апостола Петра (2 Пет. 3, 13). А пророк Нового Завета

говорит: «Увидел я новое небо и новую землю; ибо прежнее небо и прежняя земля миновали. И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего. И услышал я громкий голос с неба, говорящий: се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом; и Сам Бог с ними будет Богом их. И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет; ибо прежнее прошло» (Апок. 21, 1–4). Процесс преобразования человеческого естества и твари земной будет развиваться неизменно и неуклонно, пока не скажет Сидящий на престоле: «Се, творю все новое! Совершилось! Я есмь Альфа и Омега» (Апок. 21, 5–6). Некогда все покорится Сыну, и тогда Сам Сын покорится покорившему все Ему, да будет Бог все во всем (1 Кор. 15, 28). Новый Завет не знает прогресса в европейском смысле этого слова, в смысле движения вперед в одной и той же плоскости. Новый Завет говорит о преобразении естества и о движении вследствие этого не вперед, а вверх, к небу, к Богу. В своем кратком итоге Новый Завет гласит: будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный (Мф. 5, 48).

Идеалом преобразования жило древнее христианство. Прочтите христианские писания первых двух веков, и вы увидите, как проникнуты они этой идеей нового человека. «Мы новый народ!» – смело говорят христиане даже пред лицом языческого мира. Христианин – новый, как бы только что родившийся человек<sup>3</sup>. Христианство, по мысли св. Игнатия Богоносца, οὐνοῦσις εἰς τὸν χαλκὸν ἀνθρώπων<sup>4</sup>. Христиане возносятся на высоту орудием Иисуса Христа, которое есть крест, пользуясь вервию – Духом Святым. Вера их возводит, а любовь есть путь, которым они восходят. Поэтому христиане все – богоносцы и храмоносцы, христоносцы, святоносцы<sup>5</sup>. Так повсюду эта идея нового человека, не прогрессивного, а нового; всюду идеал внутреннего преобразования, а не внешнего прогресса.

В период расцвета богословской церковной мысли в церковном богословии существенное значение получает идея

обожения, которую вы найдете у всех величайших богословов Церкви, начиная с IV века. Эта идея опять ставит пред христианским сознанием как цель преобразование, а не прогресс.

Наконец идея обожения и преобразования навсегда утвердилась в церковном богослужении. Наше богослужение – не слащаво-сентиментальное завывание самодовольного буржуа-протестанта в своей кирхе, не боязливая просьба несчастного католика о пощаде и помиловании, наше богослужение – гимн человека, из тьмы и сени смертной, из глубокой бездны греховной порывающегося к святости, к чистоте, к Богу и к небу, на гору Преображения. Православная Церковь поет: «Во всего Адама облекся, Христе, очерневшее изменив, просветил еси древле естество, и изменением зрака Твоего богосоделал еси»<sup>6</sup>. В воплощении Сына Божия усматривает Церковь основу и залог преобразования и всего естества человеческого, а потому и приглашает своих чад: «Встаните ленивии, иже всегда низу поникший в землю, возмיתесь и возвыситесь на высоту Божественного восхождения»<sup>7</sup>.

Итак, идеал православия есть преобразование, а не прогресс. Не в материальном, хотя бы и самом блестящем, прогрессе усматривает свое спасение православное сознание, но с Ареопагитом исповедует, что «спасение не иначе может быть совершено, как чрез обожение спасаемых. Обожение же есть уподобление, по мере возможности, Богу и единение с Ним»<sup>8</sup>.

При их проведении в жизнь идеалы прогресса и преобразования, конечно, оказываются весьма различными. Их различие и даже порою полная противоположность обнаруживаются в культе. В культе, говорю, потому что и эволюционно-позитивное мировоззрение европейских народов пытается порою создавать свой собственный культ. Европеец преклонял колена пред богиней разума, потом пред человечеством, вписывал в свои святцы имена великих людей. В Париже некогда христианский храм был обращен в Пантеон, где и теперь в довольно-таки непривлекательном и запущенном подземелье хранится давно истлевший прах Руссо, Вольтера и разных деятелей «великой» французской

революции. По всем немецким городам едва не на каждом перекрестке то просто стоят, то сидят на коне фигуры Фридрихов, Вильгельмов или Бисмарка. Все это – прегордые фараоны прогресса, славные завоеватели, творцы великих культурных событий. Но загляните в православные церковные святцы. Там тоже увидите великих и прославляемых. Но кто изображен на тех иконах, вокруг которых мы совершаем каждение, пред которыми мы поем величание и которые мы, сотворив земное поклонение, благоговейно лобызаем? Здесь изображены преимущественно отшельники, пустыnnики. Они не только не были деятелями прогресса, но почти всегда принципиально его отрицали. Зато они, живя на земле, преображались, часто сияли Фаворским светом и на молитве возносились от земли на воздух. Церковь остается верна своему идеалу преображения и в век пара, электричества и авиации канонизует смиренных и некультурных подвижников. За последнее время и у нас навязываются народу разные монументы. Плохо понятны они народу, потому что православное сознание понимает один памятник – храм, посвященный имени святого, а не великого только.

Я уже сказал, что идеалом православия определяется дух славянства, в частности дух великого народа русского. Воспитанный главным образом православной Церковью, русский народ в своем сознании всегда носит высокий идеал преображения, и при свете этого идеала западноевропейский идеал прогресса кажется чем-то низким, а иногда даже противным. Вот почему при всем своем смирении русский народ всегда относится к европейцу свысока. Пред Западом готова ведь раболепно пресмыкаться только оторвавшаяся от народа интеллигенция. У русского же народа всегда несколько скептическое отношение к западноевропейскому прогрессу. Ему ясно и понятно, что за чечевичную похлебку культурной жизни европеец продал невозвратно права Божественного первородства. Немец душу черту продал, а русский так отдал, и в этом несомненное превосходство русского, потому что он так же и уйти от черта может, а немцу выкупиться нечем.



Вся культурная и политическая деятельность русскому кажется только поделием, на которое грешно отдать свою душу целиком. Интересы преобразования для него несравненно выше интересов прогресса. Даже Пушкин однажды слагает такие стихи:

Не дорого ценю я громкие права,  
От коих не одна кружится голова.  
Я не ропщу о том, что отказали боги  
Мне в сладкой участи оспоривать налоги  
Или мешать царям друг с другом воевать;  
И мало горя мне, свободно ли печать  
Морочит олухов, иль чуткая цензура  
В журнальных замыслах стесняет балагура.  
Все это, видите ль, слова, слова, слова.  
Иные, лучшие мне дороги права;  
Иная, лучшая потребна мне свобода:  
Зависеть от властей, зависеть от народа –  
Не все ли нам равно?.. Бог с ними. <...>  
По прихоти своей скитаться здесь и там,  
Дивясь божественным природы красотам,  
И пред созданьями искусств и вдохновенья  
Безмолвно утопать в восторгах умиленья –  
Вот счастье! Вот права!

Совершенно наоборот, европеец очень высоко ценит всякие громкие права, касающиеся жизни земной. Восторги же умиленья для него – излишняя роскошь; мало у него тоски по надзвездным мирам. Отсюда дешевый душевный покой европейца и его поразительное самодовольство. Русскому это самодовольство противно. Не напрасно даже такой западник, как Герцен, назвал его мещанством, а наш византиец Константин Леонтьев не мог об этом мещанстве говорить без отвращения.

Русский не может стать европейцем, ограниченным и самодовольным, потому что «русскому, – по словам Достоевско-

го, – необходимо именно всемирное счастье, чтоб успокоиться: дешевле он не примирится»<sup>9</sup>. Отбившись от народной веры и жизни – что стало случаться после петровского окна в Европу, – русский делается скитальцем. Этот тип скитальца, по толкованию Достоевского, впервые в литературе указал Пушкин, у которого Алеко бежит к цыганам. Такими искателями и скитальцами полна русская литература до последних дней. Но еще у Пушкина полудикий цыган поучает европейца:

Оставь нас, гордый человек!  
Ты для себя лишь хочешь воли...  
Ты зол и смел – оставь же нас.

Это поучение цыгана раскрывает в своей пушкинской речи Достоевский. «Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи свою гордость. Смирись, праздный человек, и прежде всего потрудишься на родной ниве. Не вне тебя правда, а в тебе самом, найди себя в себе, подчини себя себе, овладей собой и узришь правду. Не в вещах эта правда, не вне тебя и не за морем где-нибудь, а прежде всего в твоём собственном труде над собою. Победишь себя, усмиришь себя – и станешь свободен, как никогда и не воображал себе, и начнешь великое дело, и других свободными сделаешь, и узришь счастье, ибо наполнится жизнь твоя, и поймешь, наконец, народ свой и святую правду его»<sup>10</sup>.

Чем дальше от народа и православия, тем больше у нас скитаний и блужданий. Много в богоискательстве последних лет уродливого, но и богоискательство – все же признак того, что беспокойно на душе у русского человека, нет европейского самодовольства. Народ же ищет праведной земли и резко протестует против того, что этой земли не показано на карте ученых. Без надежды на возможность преобразования печальной и греховной действительности для русского нет смысла в жизни. У Горького Лука («На дне», акт третий) рассказывает: «Был, примерно, такой случай: знал я одного человека, который в праведную землю верил... Должна, говорил, быть на

свете праведная земля... в той, дескать, земле – особые люди населяют... хорошие люди! Друг другу они уважают, друг дружке – завсяко-просто – помогают... и все у них славно-хорошо! И вот человек все собирался идти... праведную эту землю искать. Был он – бедный, жил – плохо... и когда приходилось ему так уж трудно, что хоть ложись да помирай, – духа он не терял, а все, бывало, усмехался только да высказывал: ничего! потерплю! Еще несколько – пожду, а потом – брошу всю эту жизнь и – уйду в праведную землю... Одна у него радость была – земля эта... И вот в это место – в Сибири дело-то было – прислали ссыльного, ученого... с книгами, с планами он, ученый-то, и со всякими штуками... Человек и говорит ученому: “Покажи ты мне, сделай милость, где лежит праведная земля и как туда дорога?” Сейчас это ученый книги раскрыл, планы разложил... глядел-гляддел – нет нигде праведной земли! Все верно, все земли показаны, а праведной – нет! Человек – не верит... Должна, говорит, быть... ищи лучше! А то, говорит, книги и планы твои – ни к чему, если праведной земли нет... Ученый – в обиду. Мои, говорит, планы самые верные, а праведной земли вовсе нигде нет. Ну, тут и человек рассердился – как так? Жил-жил, терпел-терпел и все верил – есть! А по планам выходит – нету! Грабеж!.. И говорит он ученому: “Ах, ты... сволочь эдакой! Подлец ты, а не ученый...” Да в ухо ему – раз! Да еще!.. А после того пошел домой – и удавился!..»

По этому представлению и наука должна служить не прогрессу, но преображению; должна она показывать путь в праведную землю. И на самом деле, русская философия – философия религиозная. Европейцы невольно изумляются тому, что наша литература неизменно живет интересами религиозными. У нас великий художник слова начинает «Вечерами на хуторе близ Диканьки», а оканчивает «Размышлением о Божественной литургии». Вместе с тем для нашей литературы высшая ценность – душа человека, а не внешнее его положение в водовороте культурной работы. Русский писатель верит в осуществимость идеала преображения, в торжество добра и

правды, почему и нет для него погибших, нет для него гнилых досок, которые только затем и существуют, чтобы по ним ходили через грязь, не марая ног.

И долго буду тем любезен я народу,  
Что чувства добрые я лирой пробуждал...  
И милость к падшим призывал.

Так писал Пушкин, а Достоевский повел нас в «мертвый дом» и заставил плакать от умиления пред красотой даже преступной души, показал нам «униженных и оскорбленных», и увидели мы богатство их души; у него убийца и блудница читают о воскрешении Лазаря; он потрясает нас образами Сони Мармеладовой в «Преступлении и наказании», Грушеньки в «Братьях Карамазовых», Настасьи Филипповны в «Идиоте». У него преступление обращается в «историю постепенного обновления человека, историю постепенного перерождения его, постепенного перехода из одного мира в другой» («Преступление и наказание», конец). Даже неверующий, как рационалист, в Христово Воскресение, как художник Толстой пишет о нравственном «воскресении» человека. Всюду мы видим стремление к преображению и веру в его возможность. *«Всеобщее исцеление во всеобщем преображении* – в разных видоизменениях мы находим эту мысль у великих наших художников, у Гоголя, Достоевского, даже, хотя и в искаженном, рационализированном виде, – у Толстого, а из мыслителей – у славянофилов, у Федорова, у Соловьева и у многих продолжателей последнего»<sup>11</sup>. У нас в 1914 году в Москве русский князь и профессор университета в многолюдном собрании читает о «свете Фаворском и преображении ума». У нас и легкомысленный и далеко не безгрешный поэт в дивные стихи облакает покаянную молитву преп. Ефрема Сирина и признается:

Всех чаще мне она приходит на уста –  
И падшего свежит неведомою силой.

Почему так? Да потому, конечно, что русской душе всегда понятна, близка и дорога цель всех сирийских и египетских аскетов-подвижников; эта цель – «сердцем взлетать во области заочны».

Но на этом пути «во области заочны» лежит постоянное и нелегкое препятствие.

Напрасно я бегу к сионским высотам –  
Грех алчный гонится за мною по пятам.

*Грех* – вот самый главный враг преображения. Отсюда у носителя идеала преображения особое религиозное ощущение греха. Религиозное ощущение греха есть душевная мука и страдание. Это та мука душевной раздвоенности, которую так ярко описал апостол Павел в послании к римлянам. В восприятии и переживании греха и сказывается особенно ярко духовное превосходство русского пред европейцем. Европейец, можно сказать, утерял религиозное ощущение греха; оно кажется ему устарелым средневековым предрассудком. Вот почему грех перестал быть для него ужасом и мукой душевной. Грех обратился для европейца в веселый анекдот. Описывая грех, европейец смеется, а иногда сам грех облакает в столь эстетически прекрасные одежды, что грех начинает быть привлекательным. Конечно, грешат и в России, как и в Европе, немало, но каются по-разному. Запад знает «холодное неверие». Русский, по словам Герцена, потеряв веру, тотчас уверует в неверие и станет его самоотверженным апостолом. В Европе Ренан, Штраус и Древе пишут хулы на Христа легко, свободно и красиво и как ни в чем не бывало доживают свой век спокойными буржуа. Там во время публичных диспутов на эстраде решают вопрос об историческом существовании Христа, а сами в это время кушают бутерброды и пьют пиво<sup>12</sup>. Европейский Иуда, предав Христа, спокойно прячет сребреники в карман и обращает их потом в доходную ренту. Русский же Иуда, предав Христа, бросает сребреники и беспокойным взором ищет дерева, чтобы удавиться. Неверие для

русского есть ужас и душевный надрыв. У Достоевского даже каторжники кричат Раскольникову: «Ты безбожник! Ты в Бога не веруешь! *Убить тебя надо*». При этом «один каторжный бросился было на него в решительном испуге»<sup>13</sup>.

А как наши писатели изображают порок и преступление! Я затрудняюсь назвать из русских писателей кого-нибудь, кто изображал бы порок в привлекательном свете. Порочные люди в изображении наших писателей до самых новейших, до Куприна и Арцыбашева включительно, – люди несчастные, страдающие; они ощущают настоящий ад в своей душе. Греховное человечество в изображении наших писателей люте страдает и зло беснуется, ввергается многожды в огонь и в воду. Для наших писателей грех есть «тьма», «бездна», «яма», и «у последней черты», по их представлению, – страдание, ужас и отчаяние. Для русской души нет счастья и радости во грехе; она страдает от греха, потому что стремится к преобразению, а грех мешает не прогрессу, но преобразению. Веселые песни земли, восторженные гимны прогрессу не могут заменить для русской души прекрасных звуков небес; знает и понимает она, что небесная песня не слагается из грохота машин и треска орудий и что ноты этой песни не в чертежах и сметах инженеров.

Итак, если идеал Запада – прогресс, то русский народный идеал – преобразование. Русский народ стремится к городу, которого строитель и художник – Бог (Евр. 11, 10), и может сказать с Апостолом: вышний Иерусалим свободен, он – мать всем нам (Гал. 4, 26).

Развертывающаяся пред нами великая борьба народов есть борьба двух идеалов: прогресс хочет уничтожить преобразование, забывая слово Христа о том, что врата ада не одолеют истины.

В истории Московской духовной академии мы стоим на грани двух столетий, и нам весьма полезно, хотя бы под давлением грандиозных событий, напомнить себе религиозный идеал православия и жизненный идеал русского народа. Нам нет особенной нужды подсчитывать, что сделала наша родная духовная школа для материального прогресса. Лучше

подумать о том, что она сделала для духовного преображения нашего родного православного народа. А вступая во второе столетие родной и дорогой академии, будем каждый иметь в качестве руководящего светоча наш русский идеал преображения, чтобы, когда придет время трудиться на ниве народной, не подавать жесткого европейского камня тому, кто просит настоящего русского хлеба.

## ПИСЬМА О ЗАПАДЕ

### Письмо 1-е. Вместо предисловия

Нам с Тобюю, мой дорогой Друг, пришлось жить в тяжелое, но вместе с тем и в крайне интересное и важное время. Порою положительно кружится голова, особенно когда представишь себе те грандиозные мировые события, современниками которых суждено нам стало быть. Будто подходит какая-то новая, особенная эпоха в жизни и в истории нашей России. Недостаточно, думается мне, только наблюдать и переживать события; полезно над ними и размышлять. Я надеюсь, что текущая ужасная война полезна будет для русского самосознания. Победа над врагом при настоящем положении вещей бывает выгодна для победителей. Но я как-то мало привык оценивать жизненные явления с точки зрения выгоды. Идейный рост нации для меня дороже роста экономического и успехов культурных. А рост нашего национального самосознания не зависит даже от исхода войны; достаточно одного уже столкновения с Западом. Толчок дан, и мысль работает уже. Я хочу в этом письме поделиться с Тобюю, родная душа, своими надеждами на будущие успехи именно нашего русского самосознания.

Самый пламенный из дорогих сердцу моему славянофилов Константин Аксаков восклицал:

Всегда ль к Европе суеславной  
Прикован будет род славян?  
Всего тяжеле плен духовный,  
Больнее нет душевных ран!

Разве это не правда, что славяне, и в частности мы, русские, прикованы к Европе? Ведь не одни грибоедовские девицы восторгаются у нас Западом. Скажу Тебе, милый Друг, что всегда у меня как-то грустно становилось на душе, когда я просматривал курсы новой русской истории или курсы русской литературы. Почему? – спросишь Ты. А потому, что я улавливал самую общую их мысль. Приблизительно эту мысль можно выразить так. Долго жила Русь, но никакого толку в ней не было. Был один мрак, невежество, суеверие. Наконец явился Петр I. Сначала он часто ездил в Немецкую слободу, потом «прорубил окно в Европу» и «преобразовал» Россию. Только с Петра и увидела Россия свет. Словом, «он Бог был твой, Россия!» – как восклицали льстецы-поэты. «Допетровская Русь» – ведь это уже название порицательное. Как осмеяны житейские идеалы наших предков! «Домострой» – это что-то ужасное и отвратительное! Так звучит это слово в устах наших западников. Вообще без немцев мы никуда не годны и так и остались бы навеки во мраке невежества. Вот какие мысли являются у меня при чтении исторических сочинений. Россия как будто существует всего лишь двести лет, а что было раньше, это можно изучать разве только ради курьеза или потому, что надо же что-нибудь изучать. Мне думается, Друг мой, что последние двести лет можно назвать немецким периодом в русской истории. Через петровское окно в нашу избу поналезли немцы и заняли в ней передний угол. И начали русские люди обращаться в немцев. Сначала скинули – а кто сам не хотел, с того насильно сняли – величавую одежду и надели куцый немецкий кафтан. Пошли смешные и странные одежды – камзолы, фраки, – все из того рода одежд, которые, по слову митрополита Филарета, не столько одевают, сколько обнажают. А за одеждой начали и душу менять,



начали жить и мыслить по-немецки, разучились даже и говорить по-русски. Двести лет мы поклонялись немцам. Если иногда поклонялись французам, то это было опять по немецкой указке. Тогда и немецкие дворы прислушивались к тону, задаваемому французским Версалем.

Так, Друг мой, попали мы в плен позорный. Пленники бывают разные. Одни только и думают, как бы из плена убежать, другие плачут, подобно евреям в плену Вавилонском, а бывают и такие пленники, что забывают свою родину и стараются вовсе об ней не вспоминать. Русских людей можно отнести к этому последнему роду пленников. Русские забыли русскую Россию. Ведь знаешь, Друг мой, когда Карамзин написал «Историю государства Российского», про него говорили, что он открыл древнюю Россию. Разве это не характерно? А ведь от древней России до Карамзина и прошло-то всего сто лет. Едва ли во всей всемирной истории можно указать пример, чтобы предметом открытий была всего сто лет назад минувшая эпоха!

Разве же не плачевно такое унижение всего родного? Национальное чувство, национальное русское сознание как будто уснуло. Уснуло, Друг мой, но не у всех. Уснуло вверх, в «обществе», но бодрствовало внизу, в народе. Если «общество» считало себя только европейским, то народ мыслил и чувствовал себя прежде всего русским. И вот мне думается, что раскол между народом и так называемой интеллигенцией нигде так резко не сказывается, как в отношении к Западу. Интеллигенция и верхи русского общества поклонились немцу, а народ к немцу всегда относился как будто свысока, всегда критически, недоверчиво и даже иронически. Ведь в русском языке совершенно литературное слово «немец». А разбери, что оно значит. В народном говоре все западные люди «немцы». Не кажется ли Тебе, мой Друг, самое это название снисходительно-ироническим? Ведь когда дитя малое лопочет неудобовразумительное, ему говорят: «ах ты, немец!» А потом, как представляется немец в народной песне, в народных анекдотах? Непременно смешным, тупым

и трусливым. Русский пред ним молодец-молодцом – и догадлив, и отважен.

Моя мысль особенно останавливается на тех светлых явлениях, когда русский гений восставал против чужеземного ига и смело заявлял, что Россия не только может быть хороша без немцев, но что она и была бы без них лучше, что еще вопрос, в сторону добра или зла «преобразована» была Россия. Разумею преимущественно славянофилов, этих умных, чистых и честных сынов России. Несмотря на отчаянную травлю со стороны западников, несмотря на равнодушие широких кругов общества, славянофильство было заметным явлением в русской жизни в течение трех четвертей XIX века. А главное, какие все это были прекрасные люди – славянофилы! Имена многих навеки вошли в историю, потому что и враги не могли не признавать блестящего ума и богатых талантов – философских, литературных, поэтических. Но опять замечательно: кто занимался только проповедью славянофильских идей, того постарались предать забвению. Не смогли забыть только тех, кто был писателем, поэтом. Гоголя, Хомякова, И. С. Аксакова, Достоевского забыть трудно. А Гильфердинг, К. С. Аксаков и им подобные? Ведь некоторых только за последнее время начали «открывать». Но хорошо уже и то, что не один народ относился к немцу свысока. Народный взгляд разделяли и даровитейшие и образованнейшие люди XIX века. Вообще, дорогой мой Друг, наряду с поклонением Западу невольно замечаешь в русской мысли и постоянную критику Запада и осуждение Запада. Не замечал ли Ты, как часто у нас говорят об идейном кризисе Европы? «Кризис западной философии» – так называется первая серьезная философская работа самобытного русского мыслителя В. С. Соловьева. А сколько у нас в духовных журналах говорят о кризисе католичества или немецкого протестантизма, о крушении моральных идеалов Европы! Не знаю, есть ли что-нибудь подобное в западной литературе о России и русских, но как-то не могу этого допустить. О чем может говорить немец, касаясь России? Он может говорить о кризисе

нашей хлебной торговли, о кризисе нашей промышленности, но чтобы немец заговорил о нашем идейном кризисе – нет, это что-то вовсе не укладывается в моем сознании!

Так еще не вытравилось из русской души сознание своей ценности, своей самобытности. Однако, Друг мой, наблюдая за печатью, прислушиваясь к общественным настроениям, я все же с печалью замечаю, в каком загоне настоящая русская мысль, как робко, будто извиняясь, мыслят русские люди по-русски, если их мысли не совпадают с мыслями западными. И вот здесь начинаются мои надежды на лучшее будущее. Мы столкнулись с Западом. Несомненно, при этом столкновении ушибемся мы больно. А это заставит нас подумать о своих отношениях к Западу, подумать о самих себе. Может быть, подошел конец русскому позорному пресмыканию пред Западом, а тогда больше полюбят свое родное, русское.

С радостью говорю Тебе, мой Друг, что порою замечаю благоприятные признаки. Лишь загремели громы войны с ее ужасами, лишь полилась кровь наших защитников, у нас заговорили о «развенчанном кумире» и под этим кумиром разумели германскую культуру. Усиленно начали переоценивать западные ценности. Кумиры, которым поклонялись русские люди двести лет, еще не все сброшены с крутых гор в быстрые реки, но некоторые уже сброшены и поплыли в море забвения, хотя многие и бегут по берегу с криком: «Выдыбай, боже!» Наше дело отталкивать этих плывущих кумиров, если они будут приставать к берегу.

Среди современных мыслящих русских людей и вижу я, Друг мой, как одни с бесчестьем тащат к берегам Леты немецких идолов и как другие по берегам этой реки зовут своих глухих богов: «Выдыбай, боже!»

Еще в октябре прошлого года Религиозно-философское общество памяти В. С. Соловьева устроило публичное заседание с речами и докладами о наступившей войне. Хотел я, Друг мой, побывать на этом собрании, но потом раздумал. Ведь, думал я, доклады и речи будут напечатаны и я познакомлюсь с ними, сидя у себя в келье. Действительно, в декабрьской

книжке «Русской мысли» речи и доклады представителей нашей религиозно-философской мысли были напечатаны. Читал ли Ты их, мой Друг? Каких-нибудь новых откровений там я не нашел, но речи и доклады очень умные. Для меня они дороги как публичное исповедание нашими современными мыслителями своих взглядов. Узнаешь, что для них дорого, чего они хотят, на что надеются. Подробно об этих теперь напечатанных докладах я писать не буду. Я только отмечу, что так или иначе, но все собрание Религиозно-философского общества обратилось в критику западных идеалов, западных основ жизни. Но на собрании ясно обнаружилось и описанные мною двоякие отношения русских мыслящих людей к Западу. В речи председателя общества Г. А. Рачинского еще слышен голос преклонения пред германской культурой. Он говорил: «В нашей борьбе не на живот, а на смерть мы сражаемся не с древней и достопочтенной культурой Германии. Не с Германией Альбрехта Дюрера, Гольбейна и художников, создавших бессмертные картины и скульптуры ее древних соборов, не с Германией Лессинга, Гердера, Шиллера, Гете и Новалиса; не с Германией Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и Шопенгауэра, этих учителей как русских славянофилов, так и русских западников, не со всей этой великой культурой недавнего прошлого боремся мы». Мало того, оратор переделяет стихи поэта, относя их к германской культуре:

Да будет омрачен позором  
Тот малодушный, кто в сей день  
Безумным возмутит укором  
Ее развенчанную тень!

Доклад князя Е. Н. Трубецкого я читал уже со скорбью, особенно такие строки: «Не будем теперь, после стольких уроков истории, возрождать... национальную гордыню и поклоняться России, как идолу». Совсем иные мысли в докладах В. И. Иванова, проф. С. Н. Булгакова и В. Ф. Эрн. «Война, — пишет первый, — ведется за выбор основных путей челове-

ского духа. Поработится ли вновь, и уже окончательно, ныне полусвободное племя, назвавшее себя племенем Слова, но издревле понесшее зрак рабий и знаменательно переименованное в племя рабов (Slavi – Sclavi – Sclaven), и послужит ли новым слоем удобрения для немецкой “культуры”, подобно бесчисленным своим предкам, стертым с лица земли паразитическою кровожадностью некогда сильнейшего в борьбе за существование вида? Или же скажет, наконец, славянство свое донныне не сказанное слово?» Проф. С. Н. Булгаков видит в войне «кризис новой истории и неудачу дела новейшей европейской цивилизации», потому что дух нового европейского человека оторвался от мистического центра, отошел от Церкви, рационализировал и механизировал жизнь. В этом духе господствует внерелигиозный гуманизм и иссушивший, обеднивший и обмирщивший христианство протестантизм. «Россия не участвовала активно в грехе новейшего европеизма, она только заражалась им. Не она, обольщенная чарами князя мира сего, утверждала культ человекобога-человекозверя... Не она совершала протестантский подмен христианства низведением его до практической, мирской морали. Она может отвергнуть эти духовные начала новой истории и пойти своим особым путем. Она может отречься от вавилонской башни и восхотеть Града Божия... Она может подъять подвиг земного строительства не во имя свое, но во имя Христа Грядущего. Она может возгореться святою ревностью о деле Божиим, которая поможет и Европе превратить кирпичи разрушающейся вавилонской башни в камни Града Божия. России не удалось до сих пор переделать себя в стиле новой Европы, ибо не может она найти к этому настоящего вкуса, ибо слышится ей смутно иной зов, иное веление: хотеть несоединимого, невозможного, чудесного, жаждать вместе земли и неба, святым томлением томиться...» «Совершился великий и в своем значении потрясающий факт: мы опять поверили в Россию! И этим духовным возрождением обязаны мы священной войне и смиренной жертвенности великого русского воинства». Вот как определяет смысл и значение войны С. Н. Булгаков.

Можешь себе, дорогой Друг, представить, с каким утешением читал я эти воистину «русские думы»! Так озаглавлен доклад С. Н. Булгакова. В. Ф. Эрн озаглавил свой доклад «От Канта к Крупну». Здесь он историю последних дней возводит к принципам философским и протестует против «упрощенного понимания всемирной истории», по которому «немецкая культура – одно, а зверства – другое». Свой доклад Эрн заканчивает молитвой «о том, чтобы катарсис европейской трагедии был пережит нами во всей глубине и чтобы мы навсегда преодолели не только периферию от зверских проявлений германской культуры, но и стали бы свободны от самых глубинных ее принципов, теперь разоблачающихся для тех, кто имеет очи видеть и уши слышать».

Ну, как не приветствовать такое исповедание славянофильских воззрений в аудитории Политехнического музея!

Невольно за последнее время задумываешься над явлениями западного мира. Своими мыслями я и буду делиться с Тобой, дорогой и близкий душе моей Друг. Не описывать Запад я буду.

Нужно ли описывать Запад? Его уж и так много раз описывали. Кто не читал о быстроте немецких поездов, об удобствах заграничных гостиниц, о чистоте берлинских улиц? Нет, мне хотелось бы подслушать вздохи западной души, биение западного сердца, западную душу сравнить с русской душой. Иногда мелкие впечатления наводят на большие размышления. Подобные впечатления выпадали и на мою долю, а размышляешь над ними и доселе.

## **Письмо 2-е. Славянство**

В последнее время, когда славянский мир вступил в кровавую борьбу с миром тевтонским, мне, мой дорогой Друг, часто вспоминается одна подробность из моих встреч с западными славянами. Встречался я с разными славянскими народностями, с разными людьми и при различных обстоя-

тельстввах, но эта подробность, о которой я хочу Тебе сейчас писать, повторялась постоянно. Что за подробность? Но я начну рассказывать самые факты.

27 июня 1908 года поехал я из Салоник по железной дороге на север, в Белград. Салоники и Македония были тогда – а давно ли это и было-то! – турецкими. Турецкая железная дорога – большое испытание для терпения. Ускюб... Все еще Турция. Уже к вечеру добираемся до сербской границы. Направо и налево от дороги побежала по ровному месту канава. Граница. Станция Ристовац. Переменили поезд. Турки пропали. Кондуктора в фесках остались позади. Лишь вступили на сербскую почву, сразу будто родным повеяло. Это просто удивительное чувство: «за границей», а чувствуется близкое, родное, свое. Даже и самая местность будто напоминает родную Среднюю Россию с ее холмами и полями. Но вот на одной из станций я вздумал достать кипятку. Что же оказалось? С буфетчиком сербом мы не понимаем друг друга. «Вода» – для него понятно, а «горячая», тем более «кипяток», ему ничего не говорят, и он мне наливает воды холодной. Я трясую головой; холодная вода выливается. Пытаюсь описательно растолковать, что мне нужно, – ничего не выходит. Как тут быть? В это время в буфет приходит кто-то из пассажиров, а я уже отошел с безнадежным видом в сторонку. Слышу, пришедший заговорил с буфетчиком по-немецки. Это для меня было открытием. Самому мне и в голову не пришло даже попытаться заговорить с сербом по-немецки. Недолго думая, открытие свое я применил к делу и через минуту пошел в вагон – в чайнике у меня был кипяток.

В Белграде попал будто в русское общество. Интеллигентные люди говорят свободно по-русски, а наши руководители и путеводители и учились-то в русских духовных академиях. Однако и в Белграде бывали недоразумения на почве взаимного непонимания. Однажды за обедом одно из духовных лиц вздумало сказать в честь русских гостей речь по-сербски. Увы! Из этой речи я ничего не понял. Мне было как-то стыдно, и грустные мысли невольно зарождались в

голове. Познакомился я с несколькими белградскими семинаристами и невольно заметил, что беседовать могу только с воспитанниками старших классов, где изучался русский язык и где учатся по русским учебникам, а младшие семинаристы для меня непонятны. Когда один из последних подошел ко мне и начал «молить на вечеру», то не сразу я догадался, что он приглашает меня на ужин. И в разговоре с белградскими семинаристами приходилось обращаться к немецкому языку. Один из старших воспитанников в разговоре сказал слово «сладолэд». «Что это такое?» – спрашиваю. – «Не знаю, как по-русски». – «Ну, а по-немецки?» – «Gefrorenes». – «А, мороженое!» Теперь поняли друг друга.

Через Дунай от Белграда лежит Землин, откуда теперь обстреливают австрийские пушки сербскую столицу. Землин – уже австрийское владение. В этом самом Землине заговорил как-то я с сербом. Австрийского серба в школе уж не учат русскому языку. Пытались мы говорить каждый на своем языке – ровно ничего не выходит. Для меня уже было не новостью, что с сербом можно объясняться по-немецки. И вот два славянина вынуждены для обмена мыслями прибегать к немецкой речи. Сейчас совершенно ясно представляю грустное выражение лица своего собеседника, когда в заключение разговора он мне сказал: «Как печально, что мы, славяне, принуждены говорить между собою по-немецки!..» Я, конечно, мог лишь охотно согласиться с ним, что это – sehr traurig\*. Действительно, грустно было на сердце...

Чуть ли не в тот же самый день пришлось вести богословский диспут с хорватом-католиком, студентом из Загреба; я доказывал ему, что славянину быть католиком вовсе не к лицу. Но как пришлось диспутировать! Почти наполовину по-немецки. Какой опять факт! Славянин (хорват) славянину (мне) на немецком языке доказывает преимущества католичества, латинского алфавита для славянского языка и тому подобное.

В другой раз привелось мне несколько дней прожить в Праге. Оказалось, что и с чехами нужно говорить по-немецки.

\* Очень печально (нем.).



Здесь несравненно хуже, нежели в Белграде: по-русски совсем не говорят. Просто не могу забыть того неприятного чувства бессильной досады, которое невольно приходилось переживать все время пребывания в Праге. Прислуга в гостинице и ресторане, продавцы и продавщицы в магазинах, люди на улице – все ведь чехи, родные по крови славяне. Слышишь в их разговоре отдельные славянские слова, без особенного труда понимаешь чешские книги и газеты, а вздумаеть заговорить – будто завеса какая падает между нами, и сразу становимся как-то чуждыми друг другу. Скажешь или прочитаешь что-нибудь по-чешски – чехи улыбаются; не так произнес. И опять не могу забыть, как в Праге одна девица по-немецки объясняла мне, как нужно читать и правильно произносить чешские слова. Нужно, Друг мой, попасть в такой большой славянский центр, как Прага, чтобы почувствовать, насколько тяжело и неприятно по-немецки говорить со славянами.

Еще воспоминание, последнее. Русская граница. Калиш. Что случилось с ним теперь? Вокзал по русскому обычаю далеко от города. В омнибусе отправляюсь в город. Сидящая против меня полька обращается ко мне с вопросом, а я понимаю из ее вопроса только слово «пан». Что ж? Опять за немецкий язык и друг друга поняли. Это уж в России! Поляки – ведь это «поляне» по летописцу. Я, вероятно, «вятич». Неужели «поляне» с «вятичами» по-германски говорили?

Вот, Друг мой, Тебе ряд мелочных воспоминаний о встречах со славянами на Западе. Видишь – везде одна подробность: друг друга не понимаем и принуждены между собою говорить на языке чужой и враждебной славянству нации. Мелкая подробность, но заставляет меня порою крепко призадумываться. Да и одного ли меня? Помнится, покойный А. И. Введенский останавливался своим вниманием на этой вынужденной необходимости говорить со славянами по-немецки.

Что за странное явление? Язык наших врагов служит для нас средством общения и единения! Посмотри на этнографическую карту Австрии. «Лоскутная империя» счита

более чем наполовину из славянских кусков. Вот уж немецкая государственная власть соединяет славянские народности в одно политическое целое.

Разьединено славянство – вот что чувствуешь прежде всего, и чувствуешь с болью сердечной.

Нас исторические сплетни  
Поссорили между собой  
И разорвали долголетний  
Союз священный и родной.

(Кн. Вяземский)

...Как жалкие слепцы,  
Мы блуждали, мы бродили,  
Разбрелись во все концы...  
Иноверец, иноземец  
Нас раздвинул, разломил:  
Тех обезьязычил немец,  
Этих турок осрамил.

(Тютчев)

В наших учебных хрестоматиях известное стихотворение А. С. Хомякова «Киев» («Высоко передо мною...») почему-то печатается наполовину сокращенным (конец: «Солнца вечного Восток»). Опущены как раз те стихи, где выражены славянофильские идеи поэта. Случайно это или с умыслом – то есть чтобы не возвращать учащихся славянофильскими мыслями? А в этих опущенных стихах опять скорбь о разъединении славянства.

Братцы, где ж сыны Волыни?  
Галич, где твои сыны?..  
Меч и лесть, обман и пламя  
Их похитили у нас;  
Их ведет чужое знамя,  
Ими правит чуждый глас.

Так грустят и скорбят о разъединении славянства славянофильские поэты.

Лично я, мой Друг, с особенной болью воспринимаю религиозное разделение славянства. Я никак не могу думать, что православие и католичество – почти одно и то же, что это – две поместных христианских церкви. Я исповедую, что Церковь едина, и католики для меня – не Церковь, а следовательно, и не христиане, ибо христианства нет без Церкви. А между тем как много славян отпало от Церкви и уверовало в папу римского! Славяне по природе особенно религиозны. Для них религия – не привесок к жизни, но самая жизнь. Славяне не забавляются религией, но живут религией. В религиозном отношении немцы пред славянами никуда не годны. Немецкие католики – это особенный религиозный тип. У немецких католиков религия – какой-то просто благонамеренный и бесстрастный консерватизм. Славяне и к католичеству относятся со свойственной им стихийной религиозностью. Из католиков современных, мне кажется, наиболее религиозны, стихийно религиозны, поляки. Отпадение от Церкви славянина естественно затрагивает в самом существе его отношения к славянству вообще. Наши либеральные публицисты, когда пишут о славянстве, то почти не обращают внимания на разделение религиозное. И совершенно напрасно. Сами они привыкли обходиться в жизни без веры, но напрасно думать, что и народ может так же мало интересоваться верой, как господа публицисты. В народном представлении человек прежде всего именуется по вере его. В Галиции, например, «русский» значит православный, «поляк» – католик. «Русская вера» – православие, «польская вера» – католичество. Напрасно вражду между разноверными славянами объяснять фанатизмом пропаганды. В существе самого религиозного разномыслия уже дана вражда. Вера – основной нерв человеческой жизни, самое драгоценное сокровище души. И если в этом пункте нет единения, то всякое другое единение – культурное, научное, политическое – будет уже подорвано и ненадежно. Справедливо говорит поэт:

Где о вере спор,  
Там, как вихрем сор,  
И любовь и дружба сметены.

Хоть я и мало наблюдал жизнь славян-католиков, но все же имею в своем чувстве основание, чтобы исповедать один из основных догматов славянофильства: «дух славянства определяется православием». Да, только православием. Вне православия славянин на чужбине. Я не могу даже отдельно объяснить – почему, но я всегда как-то чувствую ложь в положении славянина-католика. Сухой юридический счет с Господом Богом, в который вписывается всякое «доброе дело» для оплаты «наградой» на небесах, наемническое и даже рабское отношение к Богу, от Которого можно ждать или наказания, или награды, предоставление всего церковного дела иерархии, сухая размеренная служба бритых ксендзов, искусственный пафос и декламация их проповедей – все это, по-моему, должно быть крайне противно славянской душе. Измена православию есть, в сущности, измена славянству, переход на западный лад в настроении и в жизни.

В настоящее время, конечно, наиболее замечается политическая подчиненность славянских народностей немцам. Ведь вдумайся, мой Друг, в военные события. Сейчас многие славяне принуждены поднять оружие против России за интересы Габсбургов и Гогенцоллернов. Да еще какие славяне – частью православные. Последнее особенно больно. В других случаях война не затрагивает существенно религиозных вопросов. Война с турками и немцами как-то укладывается легче в сознание: и турки, и немцы равно чужды Христовой Церкви. Но, помню, когда началась война между сербами и болгарами, – у меня защемило на сердце: ведь члены единого тела Христова стали убивать друг друга. Война между людьми, равно принадлежащими к единой Церкви, представляется мне уже каким-то сплошным и мрачным ужасом. Вот и теперь по принуждению «внешних» для Церкви немцев славяне должны убивать таких же

православных, членов единой Церкви, «сотелесников», по выражению апостола Павла. По поводу польского мятежа А. С. Хомяков посылал проклятье тому,

...чей глас  
Против славян славянским братьям  
Мечи вручил в преступный час.

Еще больше заслуживает проклятья тот, кто вручил мечи православным против православных. В этом безумии истории я затрудняюсь назвать изменниками тех славян, которые нарушают присягу на верность немецким императорам.

Вместе с Тютчевым задаешь вопросы:

Опально-мировое племя,  
Когда же будешь ты народ?  
Когда же упразднится время  
Твоей и розни и невзгод,  
И грянет клич к объединенью,  
И рухнет то, что делит нас?..

Ответить можно легко его же словами:

Мы ждем и верим Провиденью:  
Ему известны день и час...

Но не пришел ли теперь день и час славянского единения, «вселенский день и православный»?

Не увидим ли мы с Тобою, дорогой Друг, этого желанного дня? Жду я этого дня. Раздели со мной это ожидание и Ты, мой любимый Друг, единомыслием которого я так дорожу.

Думается мне, мой Друг, что в разъединении славянства не без греха и мы, русские. Виновато наше преклонение пред Западом. Русские едут на Запад, минуя славянские земли. Часто бывает так, что наш соотечественник объедет чуть ли не всю Европу и не увидит ни одного славянина. Наши

россияне при поездке на Запад делают первую остановку или в Вене, или в Берлине, а до этих пунктов на немецких Schnellzugax\* быстро пролетают мимо славян. А ведь славяне в Европе – величина очень почтенная: от моря Адриатического до Белого живут они, от самой почти Швейцарии до Урала. Что же остается всем прочим-то? И вот эту-то почтенную славянскую величину мы в Европе умеем не замечать. Часто наш москвич знает парижские и берлинские улицы не хуже московских, а София, Белград, Львов, Прага и подобные ему рисуются в тумане.

Так же к Западу относится и школа наша, то есть, изучая Запад, оставляет без внимания славянство. Из истории, из литературы немецкой, французской и английской мы кое-что знаем, но история и литература славян для нас земля неведомая. Если бы произвести русским людям экзамен по истории славянства, то получилось бы, думается, нечто поучительное, именно: нам стало бы стыдно своего невежества. О Карлах, Фридрихах и Людовиках мы учили в школе, а о славянах – нет. Только теперь задумали в университетах учредить особую кафедру для изучения истории славянства. Вот лишь когда хватились. То же и у нас в духовной школе. Учредили было несколько лет назад отдельную кафедру истории славянских церквей, но чрез год закрыли, присоединили к кафедре по истории церкви византийской. А раньше и того не было. Историю еретических обществ мы изучали, а из истории православных славянских церквей мы не слышали за четыре года ни одной лекции. О падении феодализма при Капетингах, о положении крестьян, рабочих и горожан при Бурбонах, о норманнском периоде в английской истории, о том, как Иаков и Карл боролись с парламентом, – обо всем этом пришлось слушать лекции в духовной академии, но о церковной жизни православных славян лекций не читалось. Месяца два сидел я над сочинением об аграрных отношениях у древних германцев, но историей славянства специально не занимался и двух дней. Думаю, что среди студентов

\* Скорый поезд (нем.).

наших духовных академий немало найдется таких, которые не в состоянии будут назвать автокефальные православные славянские церкви. Не кажется ли Тебе, мой Друг, все это ненормальным? Не согласишься ли и Ты, Друг, со мною в том, что и мы, русские, не без вины в печальном разъединении славянства? Мы больше к немцам прилепились. Чего же удивляться, если со славянами мы принуждены разговаривать по-немецки! Надеюсь, Друг, что теперь мы от немцев отшатнемся и теснее сойдемся с родными братьями, которые до сих пор целые века были «в сетях тевтона вероломных».

А тогда, быть может, исполнится пророчество Тютчева:

И наречий братских звуки  
Вновь понятны стали нам,  
Наяву увидят внуки  
То, что снилось отцам!

Не напрасно и Святая Церковь в тропаре равноапостольным Кириллу и Мефодию просит словенских стран учителей Владыку всех молить «вся языки словенские утвердити в православии и единомыслии». Что будет вперед: общее православие или единомыслие – не знаю, но только думаю, что без единения в святой вере православной не осуществить славянству истинного единомыслия.

### **Письмо 3-е. Кельнский собор**

Не думай, мой дорогой Друг, что это письмо будет целиком посвящено описанию Кельнского собора или его истории. Нет, Кельнский собор на этот раз будет служить для меня лишь символом религиозного европейского сознания. Кельнский собор я избрал по многим причинам. Из многочисленных виденных мною готических соборов Кельнский произвел на меня самое неотразимое впечатление. Несколько раз посещал я его, любовался им снаружи и со всех сторон,

надолго предавался внутри созерцанию его стрельчатых верхов. Другие древние соборы Европы я осматривал скорее как исторические памятники, посещал с холодным вниманием туриста, который должен видеть все достопримечательности. Там нападала на душу лишь волна исторических воспоминаний и мечтаний. Вспоминались короли, феодалы, рыцари, турниры. Не то было около Кельнского собора. Он манил меня к себе с какой-то силой непонятной. Я впивался в него глазами, когда подъезжал к городу по Рейну. Уезжая из Кельна, я приходил к собору прощаться. Редко, очень редко мне приходилось переживать столь же сильное впечатление художественного единства, как это было близ Кельнского собора. Венский Stephansdom, древний Майнцский собор, Kaiserdom во Франкфурте-на-Майне, Notre Dame de Paris, Венская Votivkirche и другие готические соборы такого впечатления на меня не произвели. Я, мой Друг, не справляясь с курсами истории средневекового искусства, скажу Тебе свое мнение: Кельнский собор представляется мне самым ярким образцом готического архитектурного стиля. Да подумай, Друг, – в темно-серых массах Кельнского собора воплотился гений целого ряда немецких художников: начатый постройкой еще в XIII веке, собор совершенно закончен лишь в 1880 году. Да и независимо от Кельнского собора готический стиль, думается мне, наиболее типичен для Запада, в частности для религиозного сознания Запада. Что такое, в самом деле, готический стиль? Это чисто западный продукт искусства. В этом стиле уж не найти никаких следов греческого или римского влияния. Стиль этот на Западе и начался уже тогда, когда Запад отпал от Церкви, когда, следовательно, и религиозное сознание Запада обособилось от сознания церковно-христианского. Что же от этого обособления получилось?

Присмотрись, милый Друг, хоть к этим снимкам Кельнского собора, присмотрись попристальнее – не найдешь ли здесь ответа?

Наружный вид Кельнского собора может очаровать. Посмотри, какая сложность рисунка, какая сложность худо-



жественного замысла, какая масса архитектурных мелочей! И при всем том какое изящество, какая тонкость работы, какое единство художественного целого! Много узоров архитектурного рисунка – и, однако, все на своем месте, ничто не бросается в глаза в отдельности, ничего не видно лишнего. И все вверх, все вверх. Когда я первый раз близко подошел к собору, то почувствовал, будто меня кто тоже потянул вверх.

Войдем теперь внутрь собора. Внутри впечатление все остается тем же впечатлением художественного единства. Здесь лишь общий тон посветлее: не темно-серый, почти черный, как снаружи, а серо-желтый. И здесь, внутри, потянулись ввысь бесчисленные колонны, которые там сплелись между собою сложными сводами. Но это так высоко, что больно голове, когда запрокидываешь ее, чтобы видеть своды. Внутри рисунок тоже сложный: ведь нет ни одной круглой колонны, каждая колонна будто связана из десятка отдельных колонн. Впрочем, внутри скоро замечаешь – и даже с неприятным чувством – однообразие. Вся внутренность наполнена одними колоннами, а колонны все совершенно одинаковы.

Проходит некоторое время, и начинаешь чувствовать, что в этом прекрасном, художественно построенном храме чего-то недостает, и недостает чего-то существенного. Начинает работать мысль, стараясь ответить на вопрос о том, чего недостает Кельнскому собору и всякому готическому храму. Сам собою скоро выплывает ответ: здесь недостает Бога, недостает святости, недостает жизни. Посмотри на внутренний вид собора! Ты увидишь, что только два ряда статуй по колоннам среднего нефа украшают собор, но и эти статуи будто застыли, замерли – они так же серы, как и колонны. Здесь нет того, что мы называем церковным благолепием. Что же остается? Остаются одни художественные трюки архитектора. Глаза разбегаются по архитектурным подробностям – и только. А войди в наш православный храм, украшенный всею красотой церковного благолепия, например, в Троицкий собор нашей Сергиевой лавры (не нахожу равного храма нигде!). Здесь все пропитано святостью; прежде всего здесь

чувствуешь при входе, что вошел в дом Божий, и невольно поднимается рука для крестного знамения. В православных храмах архитектурное искусство само по себе стоит как бы позади. Православных храмов без церковного благолепия я совершенно не признаю и никак не могу одобрить, например, большинства петроградских храмов. Войди, например, в собор Александро-Невской лавры! Много раз нужно напоминать себе, что вошел в храм, а не просто в какую-то галерею. Строить пустые храмы у нас начали тогда, когда связались с западными еретиками и начали им подражать. Предки же наши благочестивые строили храмы всегда с полным украшением церковным. Священная живопись покрывает всю внутренность наших старинных храмов. А в новых храмах петербургской эпохи русской истории начали вешать лишь кое-где картины в рамах, и картины совершенно безобразные. Замечательно, что картины эти навевают прежде всего не религиозные благочестивые настроения, но лишь художественные эмоции, как это было бы и вне всякого храма, например, в картинной галерее. Вот почему многие и посещают подобные храмы так, как храмов посещать не следует, а как можно обходить лишь картинные галереи. Не забуду, как однажды в соборе Александро-Невской лавры ко мне одна дама-туристка, смотря в путеводитель, обратилась с вопросом: «Скажите, где здесь иконы Ван-Дика и Рубенса?» Я ответил: «Сударыня! У нас таких святых нет».

Такие храмы, которые могут возбуждать только скорбь и уныние, у нас, говорю, появились лишь в несчастный петербургский период, когда мы жили чужим умом и отвернулись от родных исторических сокровищ.

Но готический стиль таков, что храм, выстроенный в этом стиле, уж никак не может быть украшен по-церковному, чтобы походить на Божие жилище. Колонны, колонны, целый лес колонн, — а священной картины написать негде. Выдумали делать мозаические прозрачные окна, но из среднего нефа изображений оконных не видно, да иногда там просто ковровые украшения, без всяких священных картин. Так и

стоят еретические готические храмы – пустые, будто нежилые, какие-то бездушные. Вынеси из любой хорошо обставленной квартиры мебель, картины и все прочее – будет неуютно, неприятно, хочется скорее уйти. Я сделаю, Друг мой, одно резкое сравнение. Если в готическом храме, например в Кельнском соборе, проложить рельсы и пустить паровозы с вагонами, то, в сущности, не будет никакого оскорбления религиозного чувства. А попробуй то же сделать у нас в Троицком или Успенском соборе – да просто ужасно и представить такое кошунство!

У Данта в «Аду» еретики мучаются в раскаленных тесных гробах. Это значит, что грех еретиков – их узость, их односторонность. Везде вне православия чувствуется именно узость, какая-то близорукость. Вот, например, западные еретики как много заботятся о комфорте своих собственных жилищ, сколько стилей один другого удобнее изобрели! Но для Божия жилища изобрели готику, совершенно неуютную, мрачную, сухую и мертвую. Очевидно, жизнь отошла от религии, когда еретики отошли от Церкви. Замечательно, что готика развилась в период господства схоластики. Мне думается, дорогой Друг, что готика и схоластика друг другу родственны. Схоластическая система, подобно Кельнскому собору, бывает сложна и стройна: в ней много мелочей, но все эти мелочи друг с другом связаны, друг за друга держатся. Но подойдешь к любой схоластической системе и увидишь, что при всей своей стройности она безжизненна, от нее веет смертью. Готика – это схоластика в камне. Схоластика у западных еретиков заменила религиозную жизнь с ее разнообразными цветами чувства, с ее прекрасными порывами воли. В западном религиозном мышлении схоластика господствует: католики учатся по Фоме Аквинату, протестанты занялись религиозным мышлением ради него самого, без всякой связи с жизнью. Еще древнецерковные писатели упрекали еретиков в рационализме, и западных еретиков в рационализме же начали упрекать православные богословы, начиная с А. С. Хомякова. Об этой именно рационализации христианской жизни

проповедует, думается мне, и готическая архитектура западных храмов. За это стоит западных еретиков мучить в тесных гробах. Более узких и более односторонних людей, нежели рационалисты, представить себе нельзя.

Не напрасно, Друг мой, некоторые историки искусства готический стиль называли стилем немецким; французы от этого стиля открещивались еще в XVIII веке. Да, не напрасно, потому что немецкую душу рационализм захватил, кажется, больше, нежели какую другую. Это ведь немцы задумали подменить богословие богословской наукой. Это ведь немцы в философии не пожалели мира ради торжества отвлеченной мысли. Типичный немец Кант обратил весь мир в непонятное и непостижимое Ding an sich\*. Славянин по природе не рационалист. Славянину рационализм противен. Помнишь, как пишет Толстой о самоуверенности? «Немцы бывают самоуверенными на основании отвлеченной идеи, науки, то есть мнимого знания совершенной истины... Немец самоуверен хуже всех, и тверже всех, и противнее всех, потому что он воображает, что знает истину, науку, которую он сам выдумал, но которая для него есть абсолютная истина» («Война и мир»). Здесь я слышу голос славянина. Жаль только, что Толстой сам в качестве религиозного лжеучителя целиком стал на почву противного немецкого рационализма, немецкой науки. В «Соединении и переводе четырех Евангелий» у него чуть ли не на каждой странице немец Рейсе, из неважных ученых немецких. Не случайно, думаю, готический стиль не мог привиться в странах славянских: к православию он безусловно не подходит, да и без православия в славянской душе он не найдет сочувственного отклика. У чехов в Праге собор готический, но любви к нему не видно: он крайне запущен и так заставлен строениями, что его в целом можно видеть лишь издали.

Но Ты, мой сердечный Друг, может быть, мне возразишь: «Неужели вся религиозная жизнь на Западе подменена схоластикой и рационализмом? Разве нет там мистики, чув-

\* Вещь в себе (нем.).

ства?» О, несомненно, есть, но только и на мистике, и на религиозном чувстве у Запада лежит нездоровый отпечаток.

И знаешь ли, Друг мой, мне кажется, что оттенки этого нездорового чувства, между прочим, материализованы тоже в готическом стиле. Эти оттенки мы можем с Тобою найти в том же Кельнском соборе. Откуда взялась готика? На этот вопрос некоторые отвечали так: «Первичное зерно готики – в дремучих лесах Галлии и Германии с их переплетающимися вершинами, с высокими и ровными стволами, с их таинственным полумраком». Шатобриан, например, говорил, что в готических храмах та же религиозная жуть и таинственность, что и в дремучем лесу. Религиозная жуть... Это выражение мне нравится; оно хорошо передает впечатление от готических храмов. Посмотри на внутренний вид Кельнского собора. Представь себе, что Ты там находишься, что за узорными окнами сгущаются сумерки. Лишь на алтаре мерцает светильник. Сводчатый потолок совершенно утопает во мраке. Невольно закрадется в душу религиозная жуть...

Я могу рекомендовать Тебе, Друг, один опыт. Ты попристальнее и подольше посмотри хоть на изображение внутренности Кельнского собора. Даже от картинки веет каким-то духом мечтательности. Не правда ли? А в самом соборе только сядь на лавочку поближе к колонне – сейчас нападёт мечтательность. А воображаю, как можно сидеть в полумраке собора! Несутся звуки органа, утопают во мраке под сводами, эхом отзываются в дальних углах храма за рядами причудливых колонн... Жуть и мечтательность – вот, думается мне, что должно наполнять душу молящегося в готическом храме! Вспомни, как Виктор Гюго описывает «Собор Парижской Богоматери»! Там тоже немало именно жуткого и мечтательного, порою даже страшного.

Рабская боязнь и сантиментальная мечтательность – вот что материализовано в готике Кельнского собора, но этими именно чертами отличается и западное религиозное чувство, западная религиозная мистика. За последнее время у нас чаще, нежели нужно, вспоминают Франциска Ассизско-

го. Но я лично прямо не выношу сентиментализма этого западного мистика с его «сестрами ласточками» и подобным. Наши святые были свободны от болезненного мистицизма и слащавой сентиментальности. Возьми преп. Сергия. Как его святая душа отличается от восторженно-сентиментальной души Франциска! Спасибо М. В. Лодыженскому за то, что он в своей мистической трилогии показал превосходство души преп. Серафима пред душой Франциска («Свет Незримый»). У наших святых нет и тени мечтательности, не говоря уже о «религиозной жути». Да и вообще в этом пункте православная русская психология существенно отличается от психологии западной, еретической. Идеализм и реализм, позитивизм и мистицизм сочетаются воедино в русской душе. Это отметил как особенность русской души и француз Leroy-Beaulieu (*L'empire des tsars et les russes*\*, t. III). Недаром иногда русские монастыри ведут прекрасное хозяйство, и ведут в простоте сердечной, не чувствуя никаких коллизий и сомнений.

Быть может Ты, милый Друг, подумаешь: «Да что же дурного, если готический стиль производит религиозную жуть?» Но я думаю, что религиозная жуть вовсе не должна быть целью христианского храма. Ведь храм – это место богослужебного собрания Церкви, здесь происходит «таинство собрания или общения», как говорит автор сочинения «О церковной иерархии». Всякое же общение, конечно, отгоняет от души какую бы то ни было «жуть». Никакой сентиментальности в церковном богослужении, в церковных напевах священного осмогласия совершенно нет. Но как много этой противной сентиментальности в разных сектантских собраниях! Слушать тошно!

Скажу Тебе, Друг, откровенно, что недолюбливаю я огромных храмов, вроде, например, Исаакиевского собора, храма Христа Спасителя, куда собираются тысячи и где поэтому нет «прихода» и где не происходит «таинства собрания». Это догматически нелепо, когда богослужение обращается в какое-то зрелище, когда богомольцы лишь на-

\* Империя царей и русские (фр.).

блюдают происходящее, оставаясь совершенно чуждыми друг для друга. Совсем иное дело, когда соберутся «свои», когда служит «наш батюшка». А особенно переживаешь «таинство собрания» в малолюдных монастырях, например в пустыни «Параклит», где за богослужением у каждого свое место и собираются все свои. В таких монастырских храмах совершается ощутительно «таинство Церкви», «таинство собрания», а в «Исаакиях» этого таинства никак не чувствуется, будто его совершенно и нет. Но ведь и огромные храмы мы начали строить опять по примеру западных еретиков, а раньше, например, в Москве предпочитали настроить «сорок сороков» церквей, хотя бы и не огромных.

Итак, Друг мой, вот о чем говорит Кельнский собор, если к нему присмотреться внимательнее. Он говорит о рационализации христианства на Западе; он говорит о мечтательности болезненной мистики Запада. Рационализм совершенно не терпит церковного благолепия; он желает, чтобы и храмы были так же сухи и безжизненны, как логические схемы, а загнанное и задавленное чувство обращается в чахлый сентиментализм. В рационализме равны и католицизм и протестантизм. И вот, на мой взгляд, замечательный факт: церковная архитектура у них одна и внутренний вид храмов равно бесцветен, хотя католики и признают Седьмой Вселенский собор, навеки благословивший всякое церковное благолепие. Рационализм в корне подтачивает основной нерв христианства: идеал обожения человеческого естества, утверждающийся на воплощении Сына Божия. Православная Церковь живет этим идеалом, о чем говорит и церковное наше благолепие. Ведь, по мысли отцов Седьмого Вселенского собора, «иконного живописания изображение» служит нам «ко уверению истинного, а не воображаемого воплощения Бога Слова». Протестанты отвергли догмат об иконопочитании, и теперь они вовсе не уверены в истинном воплощении Бога Слова. Во что обратили протестанты самое христианство? Они обратили его в какую-то вероучительную систему, которую притом каждый может составлять по-своему. Протестантизм – христианство

без Христа, Сына Божия, это религия Иисуса из Назарета. Но и католики христианство обратили в торгашескую сделку с Богом: добрые католики делают «добрые дела» и представляют Господу Богу подробный счет для оплаты «наградой». Как в жизни земной взыскание по исполнительному листу можно передать другому, так, по католической вере, можно поступать и в деле спасения: можно приобрести чужой исполнительный лист, и Господь Бог обязан полностью уплатить причитающуюся «награду». Истинному воплощению Бога Слова и здесь места не находится.

Удивительное дело!.. Видал я множество католических и протестантских храмов и невольно думал: «Вот вы, господа еретики, разукрасили свои храмы разными завитками архитектурными, ваши алтари порою похожи на витрины мебельных магазинов – ну, скажите откровенно, неужели это лучше нашего иконного живописания?» Думается мне, мой дорогой Друг, что внутренний вид западных храмов не простая случайность вкуса. Нет, в основе лежит именно извращение Западом самого христианства, помрачение и даже отвержение истинного христианского идеала. Если христианство – схоластическая система, то для христианских собраний нужна аудитория более или менее удобная, а не храм. Все протестантские, особенно реформатские, кирхи и похожи на аудитории: скамейки и кафедра – вот и все внутреннее убранство. Знаешь ли, Друг мой, иногда западные храмы приводили меня просто в ужас; возмущался я всей душой, когда видел эти плоды религиозной бедности, религиозного убожества. Расскажу тебе об одном своем подобном переживании. Было это в Дрездене. Воскресенье. Слышу – зазвонили по всему городу, будто в каком нашем городе. Хоть звон какой-то жалкий, жалобный и надтреснутый, не наш торжественный, величественный, поднимающий душу, – все же стало приятно: и еретики, мол, Господа почитают! Сходил к обедне в православный храм. Особенно приятно бывает слышать православную службу «на земли чуждей». После обедни поехал в центр города на трамвае. Вижу – весь почти вагон заполнили богомоль-



цы православного храма. Слышна одна русская речь. Здесь же сидит в рясе с наперсным крестом какой-то священник (я-то тогда был еще в неприличной одежде, то есть в светской!). Так было приятно! Доехал до Altmarkt. Здесь вблизи есть большая протестантская Kirche\*. Кажется, Frauenkirche. Впрочем, точно теперь не помню. Вхожу в дверь. Лестница ведет вверх. Поднимаюсь. Что же? Совсем так, как, например, в московском Большом театре, когда поднимаются на галерку. Поднимешься на этаж – дверь. Еще на этаж – опять дверь. Я все не решаюсь войти, а поднялся уж высоко – кажется, на третий этаж. Открыл дверь и вошел. Что же оказалось? Я попал как бы на балкон второго яруса. Громадный храм устроен совершенно так же, как устраиваются театры. Внизу партер, а по сторонам в несколько ярусов балконы. Кое-где, очень негусто, сидят посетители. Около одного из балконов высокая кафедра, и на ней проповедник-пастор говорит проповедь, будто лекцию читает в хорошо оборудованной аудитории. Помню хорошо – такая меня жалость охватила к несчастным еретикам, которые так опустошили, так обесцветили христианство, сделали его смертельно скучным! В храме никаких священных изображений: балконы, кресла и кафедра – вот и все, больше ничего. О, как почувствовал я в то время несравненное превосходство святого Православия!

Да на Западе храмы постоянно и обращаются если не в театры, то в концертные залы. Входишь в храм и видишь – на паперти висят афиши. Что такое? Оказывается, в храмах в известные дни после богослужения даются концерты. Органист такой-то, приехавший оттуда-то. Все объявлено. Один концерт – цена 1 марка или франк, 12 концертов – цена 10 марок или франков. Особенно помнится мне один такой концерт, слышанный мною в красивейшем швейцарском городке Интерлякене при подножии Юнгфрау. Объявлено было, что лондонский органист дает концерт на громадном органе, приводимом в движение электрическим мотором. После вечерней службы, когда народ безбилетный ушел, прислуж-

\* Церковь (нем.).

ники прошли между скамейками и обратили их спинками к алтарю. Точь-в-точь как в некоторых московских трамваях, когда нужно ехать в обратную сторону. Оставшиеся слушать концерт сели уже лицом к органу и спиной к престолу. Удивление мое еще больше возросло, когда, купив программу, я увидел номера светского пения. В каждом концерте, например, в программе значилась пьеса «Sturm» («Буря»), не знаю какого композитора. Вещь действительно великолепная, а в могучем исполнении органа прямо восхитительная. Думаю, Тебе, мой Друг, в музыке в тысячу раз более меня понимающему, очень бы понравилась эта пьеса. Хотел бы я ее вместе с Тобой послушать, вместе пережить и перечувствовать это великолепное море звуков – то могучих и грозных, как волны яростно-бурного моря, то тихо рокочущих, как шум отдаленного моря, когда уж тучи пропали, выглянуло солнце, а море еще не хочет успокоиться. Да, но слушать это во храме... Нужно наперед забыть, что ты во храме. На Западе это сделать легко. Во всех западных храмах, начиная хоть бы с Кельнского собора, про храм забыть легко, и именно потому, что в них, как сказал я в начале письма, недостает Бога, недостает святости. В наших православных храмах про Бога не забудешь. Попробуй стать лицом к западу у нас в Троицком соборе или в нашем академическом храме – вместо иконостаса увидишь грозную картину страшного суда. При виде этой картины не станешь мечтать о музыкальной «Буре», а скорее подумаешь о том, как бы успокоить в душе своей бурю страстей и разогнать черные тучи греха.

#### **Письмо 4-е. Богослужение**

Это было на живописных берегах дивного Женевского озера, в Лозанне...

Не могу я, мой дорогой Друг, быть равнодушен к Швейцарии. Родился я и до сих пор живу в Средней России, а люблю горы и море. Прекрасен и грозен наш Кавказ, но там кра-

сота какая-то строгая, порою суровая. Не хватает там горных озер. А Швейцария именно и богата прекраснейшими и красивейшими озерами, какие только и могут быть среди гор. В самом деле, такая горная страна, а почти всю ее можно проехать на пароходе! Плынешь на пароходе, а к самым берегам подходят горные причудливые громады, порою убеленные вверху снегами. С шумом свергаются с гор потоки, часто обращаются даже в водопады. Наши крымские туристы едут из Ялты смотреть на водопад Учан-Су. После швейцарских водопадов как-то и неловко упоминать о наших достопримечательностях. Соединение горных красот с красотой потоков и озер производит во мне впечатление чего-то величественного и в то же время мягкого и нежного. Люблю я, дорогой мой, красоту Божьего мира! Сколько раз я приходил в восторг и умиление от этой красоты! Сколько раз я хотел молиться в великом храме природы! Вспоминается мне где-то читанный рассказ про архиепископа Иннокентия (Борисова). Он смотрел восход солнца на Чатыр-Даге (о, это тоже прекрасное место!). Ему нужно было служить литургию. Он сказал: «Утреню я уже прослушал на Чатыр-Даге». Понимаю я этого святителя-поэта, святителя-художника с нежной и высокой душой! Горные вершины приближают человека к Богу и отрывают его от земли. Среди горных красот мне как-то сразу мелкими, ничтожными, не стоящими внимания кажутся все наши «дела». А оторвешься от этих всех «дел» – и невольно Бога ощутишь в своем сердце. Жалею я очень, что не пришлось мне на Афоне побывать за службой в том храме, который построен на самом вершине Афонской горы. Думается мне, что литургия там должна быть особенной. Но среди красот природы нужна именно наша православная литургия, наша православная служба – величественная и благодарственная.

У меня, мой дорогой и прекрасный Друг, воспоминание о Лозанне знаешь ли с чем связано неразрывно? С мыслями о превосходстве православного богослужения перед западно-европейским еретическим. Почему так? А просто по маленькой случайности, о которой сейчас Тебе расскажу.

Когда из прибережного Уши поднимаешься в Лозанну, на гору, то открывается прекрасный вид на Женевское озеро. Все оно среди гор. С противоположного берега смотрит издали сам Монблан. В летний день озеро подернуто дымкой. Бороздят его в разных направлениях пароходы. Смотришь на эту красоту – не хочется оторваться. Высоко, как бы на особом уступе горы стоит собор. Долго сидел я под тенистыми деревьями около собора, погруженный в молчаливое созерцание залитой солнечным светом прекрасной картины великого Художника мира. Какое богатство красоты в этой картине! Но вот иду в собор и... поражаюсь убожеством его строителей и «благоукрасителей». О, как досадно мне было видеть этот плод религиозного убожества протестантов именно здесь, среди восторгающей душу прелести Божьего мира! Голый серый камень стен и деревянные скамейки – больше ничего! Неужели же постоянные жители Лозанны не чувствуют этого противоречия, которое с первого разу бросилось мне в глаза, противоречия между тем, что внутри и что снаружи их собора! Красота и богатство вне храма, а в храме убогое однообразие. Свои собственные дома украшают цветами, обвиняют растениями – повсюду балконы. Почему же храм-то Божий должен быть без всякого убранства, сух, однообразен и неприветлив? Да, еще что я заметил в соборе! Должно быть, раньше были в нем статуи. Теперь эти статуи сняты и в обезображенном виде лежат на полу в углах собора – уж не знаю зачем; должно быть, в качестве любопытного курьеза для осмотра посетителями. Такое неприличное пренебрежение ко святым Божиим!

С такими думами долго сидел я на одной из скамеек в соборе. Была суббота. Собор был пуст. Пришел прислужник, вроде нашего сторожа, а может быть дьячка, и начал готовить нужное для богослужения. Обыкновенно в протестантских храмах молящиеся держат в руках *Gesangbuch*, книжку с молитвословиями. Молитвословия эти каждое отмечено особым номером. А какие номера нужно петь, это вывешено на особой доске на стене где-нибудь, иногда в не-

скольких местах. Вижу, дьячок (назову его так) выдвинул из одного стола ящик. В ящике у него на карточках цифры вроде тех, что в школах употребляются, когда дети начинают учить цифры. Из этих цифр дьячок составил три или четыре номера на особой доске. Гляжу, тащит телефон к проповеднической кафедре, позвонил куда-то, должно быть к пастору, поговорил немного, переменял на доске одну цифру, а потом всю доску повесил на стену.

Со мной вместе был мой друг и приятель по академии, теперь преподаватель литургики в одной из семинарий. Говорю ему: «Вот тебе и весь Типикон!»

Действительно, какое упрощение службы! Ведь наш Типикон – книга больше тысячи страниц. А возьми единоеверческое издание Типикона в кожаном переплете – почти целый пуд весом! Сколько здесь всяких подробностей и различных тонкостей! Только посмотри какие-нибудь Марковы или храмовые главы! Вот и возникает вопрос: что же лучше – наш православный Типикон или коробочка с цифрами?

Вспомни, как у Лескова тульский кузнец, побывавший в Лондоне, говорит о преимуществах православной веры: «Наши книги не в пример толще» («Левша»).

Очень умное и совершенно справедливое суждение! В частности, его можно отнести с пользой и к богослужебным книгам. Возьми богослужебные книги протестантские и сравни их с нашим кругом богослужебных книг. Протестантскую богослужебную книжку можно прибрать в любой карман даже светской одежды. А у нас? Две триоди, два октоиха да двенадцать миней месячных – этих книг в карман не спрячешь; целый шкаф для них нужен. Может быть, все это лишнее? От многих приходилось слышать утвердительный ответ на этот вопрос. С Тобой, мой умный Друг и благочестивый, мы, кажется, почти не говорили о превосходстве нашего богослужения пред западноевропейским. Поговорим немного теперь.

Я лично в том, что «наши книги не в пример толще», усматриваю наше несомненное преимущество. Если наши книги

толще, значит, у нас больше работало молитвенное вдохновение, больше было у нас церковных поэтов-песнописцев и сладкопевцев. Действительно, еще до отделения Запада от Церкви на Востоке было несравненно больше церковных песнописцев, и наше громадное преимущество в том, что мы не откинули с греховным пренебрежением богатого наследства древней Церкви. Мы сохранили это наследство и даже умножили его. А Запад в горделивом самообольщении вдруг все это наследство пренебрег, счел его ниже своего достоинства, заменил Типикон ящиком с карточками. Часто западные богословы утверждают, будто Лютер и ему подобные восстановили истинное древнее христианство. Затея «восстановления христианства», по моему убеждению, может быть признана только крайней нелепостью.

Можно ли пятидесятилетнему человеку восстановить второе или третье десятилетие своей жизни? Не то же ли самое и в жизни Церкви? Каждый век имеет свои особенности, и он вправе иметь эти особенности. Дух Святой не жил только в Церкви, но и живет в ней всегда. Почему же должны быть забыты века, начиная, положим, с четвертого? А почему не возвратиться к первому веку? Есть ли граница, до которой следует «восстанавливать истинное христианство»? Где она? Кто ее определял? Кто ее может определять? Эти именно вопросы, думается мне, мой дорогой Друг, необходимо ставить, когда заходит речь об «упрощении» христианского богословия, об освобождении христианства от позднейших наслоений. У нас особенно часто говорят об излишней будто бы обрядности в богослужении. Церковный Типикон иные даже зовут православным талмудом. Крайнее недомыслие! Богослужение наше осложнялось постепенно в течение целых веков. Постепенно составлялись наши толстые книги, триоди, октоихи и др. Все это можно назвать только развитием, прогрессом богослужения. В результате этого прогресса и получился Типикон, эта сводка всего лучшего, что было в продолжение веков в разных странах – и близ Иерусалима, в монастыре св. Саввы, и в Царьграде, в Студийской

обитатели, и на святой горе Афонской, и у нас в древней благочестивой Руси. Замечательно самое название «Типикон», то есть образец, или идеал. Своей красотой идеал вызывает невольное стремление к его осуществлению, хотя редко можно осуществить идеал во всей его красоте. Наш Типикон сложнее западных богослужебных порядков, и в этом я, Друг мой, усматриваю наше преимущество. Типикон роднит нас со всею Вселенской Церковью, со всеми ее веками. Запад же не восстановил истинного христианства, но разорвал живую связь с целыми веками древней Церкви. Упрощение богослужения есть самоограбление. Действительно, в отношении богослужения Запад впал в нищету и убожество. В самом деле, что можно наблюдать во всех немецких кирхах? Соберутся в пустом зале, сядут по скамейкам, пропоют несколько духовных стихов, прослушают проповедь – вот и все. Скука и однообразие самые убийственные! Разве это не замечательно, что при всем богатстве западной культуры, при постоянном усложнении жизни – богослужение западное становится все более и более бедным, безличным, упрощенным, бесцветным! Не то у нас. Конечно, у нас настоящая богослужебная жизнь поддерживается преимущественно и почти даже исключительно в монастырях. Приходские храмы слишком удалились от типиконного идеала и обезличили наше дивное богослужение. Я искренно жалею, что Ты, Друг, при всем своем благочестии (я знаю его!) мало видишь и понимаешь красоту нашего богослужения. Нужно больше бывать в монастырях. В монастырях каждый праздник имеет свой особый характер. Ведь в Типиконе даже и напевы особые положены на каждый большой праздник, поются «стихиры самогласны». Заранее ждешь, как будут петь стихиры, например, Благовещения, «Августу единоначальствующу» в Рождество, «Преславная днесь» в Троицу. А какое разнообразие служб! Рождество и Крещение с их «навечериями», Великий пост и Пятидесятница... Ах, Друг, как мне жалко бывает светских людей, которые или совсем не бывают за богослужением, или ходят к одним только обедням! Обе-

дня – это уже конец праздника. Для меня лично в сравнении с богослужением прямо жалкими и бедными кажутся всякие оперы, концерты и тому подобное. Бывают дни, когда богослужение и приходских храмов дает возможность хоть отчасти понять и почувствовать красоту православного богослужения. Эти дни – последние дни Страстной недели и вся Пасхальная неделя. Об этих днях мне нечего Тебе говорить. Ты сам их знаешь и, надеюсь, чувствуешь своим сердцем всю их неизъяснимую красоту. Ну, вот и вообрази, дорогой мой, что вместо утрени в Великую пятницу и Великую субботу, вместо пасхальной утрени собрались бы мы, сели на скамейках, пропели под музыку несколько стихков и разошлись бы по домам! Ведь это же было бы обидой, насмешкой, оскорблением. Вот что получается от «упрощения» богослужения, от восстановления первохристианской простоты!

Итак, Друг мой, я ничуть не завидую западным, что у них вместо Типикона ящик с цифрами. Сложность нашего богослужения – это признак того, что мы живем церковной жизнью. Нечего нам стыдиться своего Типикона и как бы извиняться за него пред просвещенными европейцами или русскими западниками. Невежество и полная невоспитанность в церковном смысле – вот единственные причины несокомерного отношения к богослужебным уставам Православной Церкви.

Но, может быть, еще более важное преимущество нашего богослужения откроется, если мы обратим внимание на его внутреннее содержание. По своему внутреннему содержанию и даже по внешнему изложению западное богослужение крайне бедно и поразительно бездарно. Сколько я ни читал западноевропейских богослужебных книг – только укреплялся в своем низком мнении об их содержании. В западном богослужении нет богословия, мало вообще мысли. Зато в нем слишком много крайне для меня противного сентиментального какого-то фамильярничания с «Иисусом». Наше богослужение прямо насыщено богословием, и богословием притом самым чистым и возвышенным. Ведь большинство



наших церковных песнопений составлено еще в период святоотеческого дерзновения богословской мысли, составлены иногда великими богословами, например, преп. Иоанном Дамаскином, этим величайшим религиозным поэтом. Ведь только у нас в богослужении есть «догматики». Помнишь, Друг мой, в ночь под Рождество я писал Тебе о том искажении христианского жизнепонимания, которое утвердилось в западном богословии – равно и у католиков и у протестантов: там идет речь об искуплении, об освобождении от наказания за оскорбление грехом правды Божией. Христианство обращается в какую-то бессмысленную торговую сделку с Господом Богом. Когда наше школьное богословие подпало под вредное влияние богословия западного, тогда у нас начали мудрствовать подобным же образом. Но я тогда же писал Тебе, что древнецерковное богословие было проникнуто совсем иными идеями. Там господствовала идея обновления естества человеческого, идея его обожения чрез воплощение Сына Божия. Грех – это не преступление, а болезнь, тление природы, которое внутренне связано со страданием, тогда как освобождение от греха, от тления дает блаженство. Сама добродетель есть блаженство, а грех есть страдание. И вот замечательно, что в богослужении нашем на каждом шагу встречаешься с этими именно мыслями. Наше богослужение – это живая стихия древнецерковного святоотеческого возвышенного богословия. Кто сколько-нибудь знаком с древнецерковным учением о спасении, тот в каждой почти молитве, в каждой почти стихире будет слышать отзвуки этого именно высокого учения. Не напрасно «Послание патриархов» говорит о наших богослужебных книгах, что они «содержат здоровое и истинное богословие». Да, Друг мой, если наше восточное православное богослужение сравнить с западным по их идейно-богословскому содержанию, то наше превосходство будет бесспорным. Запад, особенно немецкий, протестантский, отверг глубокие по содержанию песнопения древнецерковных вдохновенных песнописцев и стал употреблять стишки своих собственных мастеров. На Западе не

только школьное богословие порвало с церковной истиной, но и самое богослужение. Запад отбросил прекрасное наследство древности и заменил его своим убожеством. Это характерно вообще для всякой горделивой ереси: хочу непременно своего, пусть оно будет и плохо. Посмотри на сектантство наше, на это исчадие Запада. Триоди и октоихи отвергнуты и заменены бездарными переводами г-на Проханова с немецкого и английского языков. Видал ли Ты, Друг мой, сектантский сборник песнопений «Гусли»? Меня в «Гусях» прямо огорчает идейное убожество, скудоумие богословское, общая бездарность. Подумай, Друг, и согласишься со мной, что Восток богаче и умнее Запада в своем служении Господу Богу.

Сравни, Друг, даже внешнюю форму наших богослужебных песнопений с формой западных – и снова несомненное превосходство на нашей стороне. Какая широта, какой полет мысли и фантазии в наших песнопениях! Почитай догматики, стихиры на Благовещение, службу Страстной недели, припомни кондак Рождества, Троицы, Покрова и многое подобное! Если все это ценить только с художественной точки зрения – и то, думается мне, нельзя не прийти в восторг. Западные богослужебные песнопения ни в какое сравнение идти не могут.

Обрати, Друг мой, свое внимание даже и на напевы. Не могу сказать, чтобы я много слышал светского пения, но все же кое-что слышал; только оно никогда не могло произвести на меня такого впечатления, как наше церковное пение. Искренно жалею Тебя, Друг мой, что Ты мало знаешь церковное пение и мало его ценишь. А мне светское пение кажется просто бедным и скучным. Западное церковное пение существенно отличается от нашего. В нашем церковном пении господствуют две стихии: величественно-торжественная и умиленная «со сладкопением». Даже в нашем священном осмогласии можно различить эти два элемента. Сравни, например, третий глас с восьмым. Стихиры самогласны обыкновенно величественны и торжественны; напевы «на подобны» большею частью трогательно-умилительны. Пишу сейчас я Тебе, Друг мой, про «самогласны» и «подобны» и думаю

невольню: «А ведь для Друга твоего все это пустые слова!» Жалко, жалко, дорогой мой, что оперы разные Тебе больше знакомы, чем «подобны» и «самогласны»! А все это узнать можно в монастырях, потому что в приходских храмах, особенно в московских, утвердились теперь самые дурные напевы разных «композиторов». Эти напевы меня оскорбляют и возмущают, но разные монастырские напевы всегда восхищают. Пение Киево-Печерской лавры, нашего Гефсиманского скита, Зосимовой пустыни («Благослови», «Блажен муж»), стихиры оптинские – какая все это роскошь, какая восхитительная музыка! В западном пении особенно поражает меня господство жалобных мотивов. Эти жалобные мотивы господствуют на Западе даже там, где у нас гремит торжество. Слыхал ли Ты, Друг, хотя бы в польском костеле, как поют там «Святый Боже», особенно – «змилуйсе над нами»? И как эта же ангельская песнь поется у нас, например, за архиерейской обедней? И вот, на мой взгляд, весьма знаменательный факт: Запад очень горд своей культурой, своей свободой, своим просвещением, а соберутся в костел или кирху – и занюют жалобно с каким-то рабским духом. Да, в западном христианстве (если можно о таком говорить) рабский дух. Богословие и церковная практика внушают там человеку, что он преступник, достойный лишь кары Божественного правосудия. Веками воспитался на Западе в сфере религии именно рабский дух, потому и напевы там жалобны. Я невольно проводил параллель. Богатые, чисто одетые, самодовольные западные люди соберутся в свою кирху, сядут по скамейкам и... поют жалобно, будто преступники просят пощады. А у нас сермяжная Русь с котомками за плечами соберется на богомолье в святую обитель, битком набьется в храм, едва стоять можно, – а с клироса несутся громкие торжествующие напевы, будто победоносное войско идет вперед. Да, Друг мой, православие – вера не рабов, но свободных, не наемников, но сыновей, не преступников, с трепетом ждущих казни, но воинствующих на греховные страсти подвижников, которым уготовляются на небесах венцы нетления.

## Письмо 5-е. Православие на Западе

В эти июльские дни в своем уединении среди опустевших академических зданий я нередко вспоминаю, мой дорогой Друг, как тоже в июльские дни несколько лет назад посещал я по праздникам русские православные храмы в различных западноевропейских центрах. Прежде всего вспоминается мне, что русский храм на Западе непременно нужно искать, и найти его не совсем-то легко. Почему-то русские храмы везде в европейских столицах где-то на задворках, в каких-то переулках, вдали от городских центров. Я не говорю про курорты, где летом половина населения бывала русская. Говорю о столицах. Только в Женеве русский храм заметен в общем виде города со стороны Женевского озера. Много я блуждал по Вене, разыскивая русский храм; нелегко до русской церкви добраться и в Париже. А в Берлине так и вовсе не найдешь родного храма; есть лишь домовая церковочка при посольстве на Unter den Linden. Да как пойдешь в посольство! Здание посольства огромное и внушительное, но для церкви места нашлось немного. А настоящая русская церковь уже вне Берлина, в Тегеле, где нашла себе со своими учреждениями место русская колония. В Риме мне не пришлось пока побывать, но о русской церкви в Риме мне рассказывали близко с ней знакомые люди. Находится она – как Ты думаешь, где? В наемном помещении, в простом доме. Говорят, недавно был случай такой. Домохозяин не желал возобновлять контракта с русской миссией, потому что за помещение хотел больше платить содержатель кинематографа. Итак, выселяйтесь со своим православным храмом, выносите свои престолы и иконы – помещение нужно под кинематограф! Крайне обидно для русского сердца видеть такое унижение родного православия!

Да еще где? В Риме, где католичество выступает во всем своем величии. Покойный – увы! теперь покойный – берлинский протоиерей А. П. Мальцев болезненно чувство-

вал ненормальность положения русского храма в Берлине и мечтал выстроить храм в самом городе. Он уже собрал и значительную сумму денег для осуществления своей мечты. Но теперь, конечно, не скоро Берлин украсится православным храмом. У меня, однако, невольно является мысль: да почему это лишь отдельные лица должны заботиться об устройении приличных православных храмов в европейских столицах? Не есть ли это некоторый долг всей Русской Церкви и всего Русского государства? Ведь на содержание посольств находят нужным тратить немалые суммы. Стараются, чтобы посольство было обставлено соответственно величию России. Почему бы не позаботиться о том, чтобы и храм при посольстве был достоин русского православного имени? А то ведь порою кажется, что здесь какое-то сознательное пренебрежение.

Почему наши храмы обыкновенно бывают загнаны в какие-то глухие переулки, я тоже плохо понимаю. Вот у нас живущие инославные так не поступают. В Петрограде на Невском проспекте против Казанского собора и католические, и протестантские храмы сами бросаются в глаза. У нас еще по этому поводу говорят: «Смотрите, как колоннада Казанского собора открыта в сторону инославных храмов! Будто объятья Православная Церковь открыла католикам и протестантам!» А у меня невольно является, Друг мой, и дополнение к этим словам: «Только инославные пялятся и как будто уклоняются от православных объятий!» Дело в том, что храмы инославные отступают от линии домов на проспекте, и получается у меня впечатление, будто они сторонятся от распростертых объятий Казанского собора. В том же Петрограде посмотри с Троицкого моста в сторону крепости и Каменноостровского проспекта. Увидишь, как даже Петропавловский собор теряется в сравнении с куполом и узорами восточного ковра мечети. Троицкий собор – маленький, старенький, низенький – не вынес Магометова соседства и сгорел.

Вот как у нас! Для чужих храмов – местечко получше и повиднее! А сами на Западе забираемся со своими право-

славными храмами куда-нибудь подальше от просвещенных европейских очей, куда-нибудь в переулочек поглуше.

Да и самое богослужение в заграничных храмах имеет свои особенности. Не скажу, чтобы особенности эти были желательными. Семь лет назад пришлось мне в один праздничный день исполнять обязанности псаломщика в венской православной церкви. В десять часов утра начали мы служить утреню и скоро дошли до литургии. Пока я читал часы, на клирос собрались певчие. Началась литургия. Вижу, певчие поют хорошо, умело, хотя их было и немного. Вдруг я замечаю, что наш регент говорит со своими певчими по-немецки. Неужели немцы? Начали петь что-то нотное. Заглянул я в ноты своего соседа, блондина тенора, – слова песнопения подписаны под нотами латинскими буквами. Спросил у регента, кто такие его певчие. Оказалось, действительно не русские. Сосед мой – немец, другие певчие – чехи, только русских нет никого, кроме регента. Точно так же и православный один только регент, а все певчие – католики. Как это, Друг мой, Тебе нравится? Православные люди на чужбине собрались в свой родной храм, но поют им инославные, сами даже немцы, поют то, чего не понимают.

Певчие за нашим богослужением заменяют собою иногда всех предстоящих и молящихся. В богослужебных книгах есть некоторое различие: одно должен петь «лик», другое – «людие», то есть весь находящийся в храме народ. Но на практике все поют певчие. Они поют на ектениях «Господи помилуй», они заключают возгласы иерея словом «аминь», выражая этим самым свое согласие и единомыслие с иереем. По-настоящему православному нельзя только слушать литургию – нужно в ней участвовать. И вот в заграничных храмах на время богослужения православных заменяют инославные немцы, которые вовсе не единомысленны с православным священником. У нас на Руси со времен Петра немцы встали между царем и народом, а на Западе немцы стали даже между Богом и православным народом. Да и какое богослужение получается при певчих иностранцах! Ведь славянские

слова латинскими буквами передать трудно; понятно, что нередко у певчих в произношении получается не совсем ладно. Даже «Господи помилуй» плохо им удается: звучит – «помилуй». Издали, конечно, получается некоторая иллюзия славянского пения. Да когда поют что-нибудь нотное, то часто и у русских певчих не разберешь слов, одни только звуки и музыкальные хитросплетения и остаются. Я после побеседовал с блондином тенором. Он оказался довольно-таки вольномысленным католиком. Хвалил православное богослужение, говорил, что он не прочь бы перейти в старокатоличество, но боится потерять по службе. До православной обедни он уже пропел службу где-то в католическом храме. Одним словом, оказалось, что это какой-то интерконфессиональный певчий. Спрашивал я у регента, почему он набирает певчих из немцев и чехов, и услышал от него не особенно лестную характеристику своих соотечественников. Пробовал, говорил мне регент, набирать русских, да только с ними одно горе: ленивы, не аккуратны, на спевку их не дозовешься. Лучше с немцами и дело вести. Прежде всего, народ вполне интеллигентный. Видели, на клиросе стоял тенор блондин? Ведь доктор философии, да кроме того имеет специальное музыкальное образование. Пусть слова подписаны латинскими буквами, пусть он иногда хромает в произношении, но зато как знает ноты! Заметили вы, как он уверенно и даже артистически поет! Почти не нужно и спевок.

После я узнал, что певчие иностранцы и неправославные – это самое обычное явление во всех наших заграничных церквях. Довелось как-то мне праздновать день своего (мирского, конечно!) Ангела в Париже. Справился о времени богослужения. Оказалось, что накануне служитя всенощная. Жил я от храма не близко, в самом конце rue de Rivoli, за Лувром. Что-то меня задержало, и уже около шести часов вечера я спустился под землю и помчался метрополитеном к русской церкви. Часы показывали уже двадцать минут седьмого, когда я подходил к храму. Ну, думаю, опоздал; наверное, стихиры на «Господи воззвах» уже пропели. Вхожу

в храм. Почти совершенно пусто, на клиросе всего, кажется, двое. Но что такое служат – сразу никак не соображу. Что же? Оказывается, поют «Честнейшую». Скоро служат! Прошло четверть часа, и я уже ехал обратно. Наутро литургия. Теперь храм полон молящимися. Увы! Русского, православно-го не чувствуется. Публика самая парижская. Простых людей не видно, а без простого народа какое же православие! При-слушиваюсь к певчим. Сразу замечаю, что поют французы. Славянская речь французам и вовсе плохо удастся. А когда запели «Благочестивейшего», нельзя было не улыбнуться. Трудно и представить, что получилось у них из «Благочести-вейшего». Кончилась служба. Стали расходиться. Дамы при выходе повели оживленные разговоры о покупках. А у меня на душе было какое-то чувство неудовлетворенности. Стою в русском православном храме, а не могу сказать, что здесь русский дух, что здесь Русью пахнет. А вышли из храма – и тотчас потонули в парижской массе.

Видишь, Друг мой, как является наше православие на Западе! Храмы наши прячутся подальше от глаз, служба в храмах краткая, поют люди нерусские и неправославные. Не знаю, как Тебе, а мне такое положение православия на Западе кажется довольно прискорбным и даже обидным. Что это за стремление скрываться, чтобы нас не узнали? А эта тенден-ция к скрытости проявляется еще и в том, что наше загранич-ное духовенство ряску надевает только при богослужении, а во все прочее время ходит в светском костюме. Видел я одного почтенного заграничного протоиерея – так и у него под рясой был полный светский костюм, кроме сюртука. После обед-ни снимет рясу, наденет сюртук и поедет на дачу за город. Обычая этого нашему духовенству на Западе переоблачаться в светскую одежду я крайне не одобряю. Католический патер не будет стесняться и стыдиться своей сутаны нигде. А мы уж слишком стеснительны. Мне думается, наоборот, нужно было так себя на Западе поставить, чтобы нас замечали. Не о пустой демонстрации я помышляю. Нет, но наше религиоз-ное доказательство на Западе могло бы иметь и миссионер-



ское значение. Удивительно, как плохо и как мало знает Запад о православии. Для Запада все христианство исчерпывается католичеством и протестантством. Друг друга католики и протестанты знают, друг за другом следят, а православие для них будто не существует. Я говорю не о простых людях. Православия не знают даже и люди богословской науки.

В нашей богословской науке о католичестве и протестантстве можно найти всякому желающему самые подробные и разносторонние сведения. Можно найти целые исследования, посвященные истории западных исповеданий в разные периоды; другие труды имеют предметом вероучение и организацию еретических обществ. Есть целые книги даже о приходской жизни, например во Франции, или о взаимных отношениях Церкви и государства в различных странах Запада. Наши профессора-богословы проводят целые годы в научных командировках в ученых и религиозных центрах Запада. А вот Запад можно укорить в нежелании узнать православную истину. Там и люди науки о нашем православии знают во много раз меньше, чем наши ученые о западных заблуждениях.

Пятнадцать лет назад выдающийся теолог Германии берлинский профессор Адольф Гарнак прочитал в Берлинском университете 16 лекций о «сущности христианства». Одну (13-ю) лекцию он посвятил «христианской религии в греческом католицизме». Странные суждения высказаны в этой лекции о православии. Прежде всего видно, что у самого блестящего профессора понятия о современном православии очень смутны. Не напрасно он ссылается лишь на какие-то рассказы Л. Толстого и на свои личные впечатления. Но ведь эти впечатления Гарнак мог иметь в Юрьеве. Ну можно ли в полунемецком Юрьеве изучать дух православия! А видно, что у немцев составилась некоторый шаблон для суждений о православии, и шаблон весьма для православия нелестный. Гарнак, например, заявляет, что православие есть нечто чуждое Евангелию, будто по-православному религия есть культ и ничто другое, самое богослужение наше ему кажется со-

стоящим из одних формул, внешних знаков и даже идолов. Традиционализм, интеллектуализм и ритуализм – вот, по Гарнаку, характерные черты православия. Мне думается, мой дорогой Друг, что на Западе уже не уклонение от православия, но полное незнание православия. Апостолам Господь заповедал идти и научить все языки. Во исполнение этой заповеди Господней нам следовало бы хоть сколько-нибудь постараться о просвещении светом православия Запада. Католические иезуиты не оставляют без своего попечения, например, праздных московских и петроградских барынь. Почему нам отвращаться от Запада, предоставляя ему полное право как ему угодно извращать христианство и даже держаться о самом православии уродливых мнений?

Интересное явление можно наблюдать в нашей богословской литературе. У нас очень много полемических трудов против католиков и протестантов. Мы постоянно с ними воюем. Полемика проникает и в догматические, и в церковно-исторические, и в экзегетические, и в канонические труды. Трудно сказать, чего ради все эти полемические труды составляются. Сами мы и читаем все эти труды, а те, против кого они направлены, те их обыкновенно не знают и часто не подозревают даже их существования. На самом Западе между католиками и протестантами не прекращается оживленная полемика; они друг за другом следят внимательно. Появится какая-нибудь протестантская научная книжка, где так или иначе затронуты интересы католичества, – не пройдет и года – смотришь, с католической стороны по тому же вопросу написана целая книга с опровержением протестантской, а критические статьи в католических журналах появляются в первой выходящей книжке. А о нас что бы ни писали – нашего голоса вовсе не слышно. В своих журналах мы еще отвечаем, так или иначе откликаемся, но эти отклики не слышны на Западе.

Кто из наших православных богословов непосредственно обращался к самому Западу? Можно указать разве на А. С. Хомякова с его полемическими трактатами, написанными и напечатанными по-французски не для русского чи-

тателя, а именно для западного. Он же писал полемические письма отдельным западным богословам. В этом отношении католики несравненно предприимчивее нас. В конце 80-х годов у нас появилось сразу несколько ученых трудов против католицизма, особенно против папского главенства. В ответ на русском языке паписты напечатали во Фрейбурге обширную (584 страницы) книгу «Церковное предание и русская богословская литература». Это чуть ли не единственный случай за последнее время, когда нашу полемику заметили.

Так в науке, в литературе богословской. Не иначе и в жизни. Мы у себя можем видеть настоящих католиков и лютеран. Чего-чего, а уж немцев нам в своей собственной стране занимать не приходится. А что на Западе?

Русских людей Запад видит, но на Запад едут такие русские люди, которые сами очень мало имеют отношения к православию. В некоторых европейских центрах русских много, но это обыкновенно люди без всякой веры; по этим людям судить о православии не приходится. В самом деле, ведь в некоторых европейских столицах, например в Париже, русские живут тысячами. И вот эти тысячи в праздничный день не могут наполнить и одного храма. Ясно, что русские за границей, за небольшими, конечно, исключениями, в религиозном отношении нигилисты. Если судить по таким «представителям русского народа», то можно, пожалуй, подумать, что русские люди никакой веры не имеют, что православие вовсе не составляет родной стихии для русской души. Такие люди ничего не скажут Западу о русской народной вере.

Да, мой Друг, мне кажется, что мы виноваты перед Западом. Несчастные исторические обстоятельства оторвали Запад от Церкви. В течение веков постепенно искажалось на Западе церковное восприятие христианства. Переменилось учение, переменялась жизнь, отступило от Церкви самое жизнепонимание. Мы церковное богатство сохранили. Но вместо того, чтобы другим давать взаймы от этого неиждиваемого богатства, мы сами еще в некоторых областях попали под влияние Запада с его чуждым Церкви богословием. В последние деся-

тилетия и на Западе проявился интерес к Русской Православной Церкви. Но кто с нашей стороны шел навстречу этому пробуждающемуся интересу? Шли отдельные лица, притом очень немногие, да и то в большинстве случаев светские. Явления эти – разумею попытки сближения с нами старокатоликов и англикан, – конечно, весьма отрадное, хотя большого значения я лично им и не придаю. Но интересно отметить, как эти явления возникли. Они возникли вовсе не потому, что мы сумели собой кого-нибудь заинтересовать, кого-нибудь убедить в преимуществах православия пред западными исповеданиями. Нет, попытки к сближению с нами имеют иную почву.

Старокатолики и англикане, оторвавшись от своей прежней почвы, почувствовали, что у них вообще под ногами осталось что-то весьма шаткое и ненадежное. Нельзя же, например, немногим старокатоликам себя считать единственными в мире христианами. Нужно с кем-нибудь соединиться. Чисто теоретическим путем они вспомнили, что на Востоке есть древняя христианская Церковь, в которой нет ненавистного, например, для старокатоликов папства. Познакомившись поближе, увидали, что нельзя не признать за Восточной Церковью чистоты учения. Итак, нас нашли потому, что оторвались от своей почвы. Так и Колумб открыл Америку, хотя искал не Америку, а вообще новую страну. Америка вовсе не повинна в своем открытии. Она с места не двигалась и случайно попала на пути Колумба. То же было и с Православной Церковью. Она тоже лежала неподвижно, никого на Западе к себе не призывая. Старокатолики пошли искать новую землю, оставив старый материк папизма, и встретились с православием. С нашей же стороны никаких усилий не было к тому, чтобы кого-нибудь собою заинтересовать, кого-нибудь к себе расположить.

Те заграничные храмы, какие мне пришлось видеть, они для меня символичны. Они скрыты, часто совсем не видны. Таково и общее положение православия на Западе. Православие там не только не проповедует о себе, но как будто скрывается, переодевается в светский костюм, чтобы его не замечали.

О православии на Западе знают и мало, и плохо, и православные вовсе не стараются что-нибудь о себе сообщить.

А в конце концов, я все же никак не могу примириться с тем, что в некоторых европейских столицах даже и вовсе нет православного храма. Нужно бы Западу показать во всей красоте православное богослужение. Устроить бы, например, в Риме целую Лавру. Собор поставить хотя бы вроде нашего лаврского Успенского. Рядом колокольно с тысячепудовыми колоколами. Певчих поставить не немцев, не итальянцев, а настоящий монастырский хор, который пел бы не партесы итальянские, сочиненные в один вечер каким-нибудь маэстро, а наши православные напевы, создававшиеся веками в благочестивых обителях. Пусть бы трезвон разносился по чужой земле (только, наверное, его запретила бы полиция!), пусть бы наши торжествующие напевы раздавались под сводами настоящего православного храма! А около этого храма поселить бы ученых иноков и мирян, которым дать особое послушание – вещать о православной вере среди инославных, вещать и устно, и печатно, чтобы не могли не замечать этой проповеди те, кто интересуется религиозной истиной. Нужно бы громко и уверенно сказать Западу: «Мы – православные и ничуть того не стыдимся, даже непоколебимо убеждены в превосходстве своей вечной истины!»

Вот, дорогой Друг, какие порою бывают у меня мечты! Едва ли когда суждено им осуществиться! Долго еще будут на Западе стоять наши православные храмы в глухих переулках, и чужие люди, искажая славянскую речь, будут петь богослужебные песни для немногих русских людей, молящихся своему Богу на чужой земле!

### **Письмо 6-е. День именин сербского короля**

Сербская столица Белград – это будто один из наших губернских городов. В нем постоянно приходится себе напоминать, что ты в столице. Для нас, мой Друг, столица – нечто

грандиозное. Европейские столицы тоже ведь не хуже наших. Вот почему, на наш взгляд, в Белграде все как будто не постоличному. Теперь, наверное, все лучшие здания разрушены австрийцами, но таких столичных зданий и было немного. Приятно было русскому человеку видеть, что лучшее здание в Белграде принадлежит обществу «Россия» и называется «Хотел Москва». Самый королевский дворец опять не совсем похож на наши дворцы. Он невелик, выходит прямо на улицу. Мимо него бежит трамвай, рядом одноэтажный дом с торговым помещением. Но все же Белград – столица родного нам сербского народа.

В 1908 году мне привелось быть там, между прочим, 29 июня. Мог я тогда наблюдать и официальные и народные торжества по случаю королевских именин. Этот-то день я и хочу вспомнить в настоящем письме к Тебе, мой дорогой Друг.

Прежде всего я направился в собор на Богоявленской улице. Белградский собор довольно обширный, но внутри довольно беден. В день своих именин король бывает за богослужением в городском соборе. Здесь происходит уже единение правителя и народа, потому что в соборе находится в это время не избранная только публика, но и обыкновенные богомольцы. Так бывало и в Древней Руси. Пойди в Успенский собор и посмотри. Ведь там увидишь постоянное царское место, где царь вместе с народом молился. Вспомни из истории патриарха Никона. Когда Алексей Михайлович, разгневавшись на патриарха, пропустил несколько торжественных служб в Успенском соборе, Никон усмотрел в этом крайнюю обиду не для себя только, но и для Церкви. Самого короля при начале литургии не было; он прибыл лишь к концу.

Началась литургия, которую совершал митрополит Димитрий с двумя епископами. Особенностей в служении литургии немало. Упомяну некоторые из них. Для митрополита среди храма поставлен был особый балдахин весьма внушительных размеров. Под этим балдахином на возвышенной кафедре помещался только один митрополит; епископы же стояли по сторонам кафедры на полу храма. Для митропо-

лита и епископов стояли обыкновенные стулья со спинками. Встречали митрополита не два диакона, а три. Облачали его священники. Священники же, помнится, держали ему во время литургии книгу. Апостол читали на митрополичьей кафедре, а Евангелие с особой кафедры у одного из столпов собора, как это и везде на Востоке. Мы привыкли за архиерейской обедней слышать громогласных басов – протодиакона и диаконов. У нас создался даже своего рода спорт по части чтения Евангелия, произношения «великой похвалы», многолетия. Громогласные протодиаконы, подобно артистам, имеют каждый своих поклонников. Для многих «любителей» вся архиерейская обедня состоит из Апостола, Евангелия, «великой похвалы» и многолетия. Все прочее их очень мало интересует. В остальные моменты у таких «любителей», стоящих обыкновенно у задней стены собора, идет оживленная беседа о достоинствах того или другого протодиакона или диакона. Потом переходят к воспоминаниям. В Москве непременно вспомнят Шеховцева. Из живой личности нередко создается легендарный образ. В Сербии нашим «любителям» нечего было бы делать. Там протодиаконы, наоборот, самые высокие тенора. По русскому представлению протодиакон слагается из следующих четырех стихий: голос, волос, ухо, брюхо. Для сербского протодиакона требуется только первое и третье. Да и голос-то – тенор. А помнишь, Друг, как герои Скитальца скептически относятся к тенорам!

Во втором письме я говорил Тебе, мой Друг, что с сербом мы друг друга понимать не можем. Но как приятно, что в храме мы молимся на одном языке! Не совсем еще смесил Господь славянские языки! Сербы служат даже по нашим московским или киевским книгам. Однако произношение славянских слов у серба совсем иное, так что некоторых слов и не понял бы, если бы не знал службы.

Среди храма, позади митрополичьего места, стояла икона праздника, и около нее все время был священник в облачении. Все приходившие прикладывались к иконе и брали благословение священника.

Пел хор нашего русского Славянского. Он в то время ездил со своими песнями по славянским землям и в день именин короля решил спеть литургию. Вскоре после того Славянский скончался. Я не слышал, как хор Славянского пел песни на своих концертах, но пение им литургии мне решительно не понравилось. Вообще, видно, артистам богослужebное пение не по плечу. Для этого пения нужно иметь особые качества. В операх да в концертах ведь поют про разные земные чувства и привязанности. Эти вещи артистам хорошо знакомы, и о них они могут петь с искренним чувством. Для богослужebного пения нужно благочестивое сердце, которому ведомы покаяние, молитва и умиление. А без этого что остается? Остается музыкальная техника, разные *piano*\* да *pianissimo*\*\* . Ну, как может артист петь, например, «Покаяния отвержи ми двери», если для него не существует ни поста, ни покаяния и если он завтра же на публичных подмостках будет распевать самую страстную арию? Самые препрославленные хоры – не буду их Тебе называть, Ты сам их знаешь – своим искусственным пением меня только расстраивают. А тот факт, что подобное артистическое пение в храме многим нравится, в том числе, кажется, и Тебе, мой Друг, этот факт меня крайне огорчает. Искусственное пение хора Славянского, с разными паузами да замираниями, мне не понравилось и в Белграде.

А между тем я замечал в соборе и некоторую приятную простоту. Я стоял на левом клиросе. Здесь были сербы – кандидаты наших духовных академий, состоящие у себя на родине учителями гимназий. И вот они участвовали в богослужении чтением и пением в качестве, так сказать, любителей. У нас, пожалуй, среди подобных любителей учителя гимназии не найдется. А в Сербии это как-то просто. Да у нас в подобном торжественном случае никаких любителей и не полагается. У нас чем торжественнее, тем официальнее, то есть бездушнее, скучнее.

---

\* Тихо (*ut.*).

\*\* Очень тихо (*ut.*).



А между тем в собор съезжались представители сербского государственного мира – светские и военные чины. На правой стороне впереди стали в ряд министры. Вспоминается мне теперь нередко внушительная фигура и умное лицо Пашича. Позади левого клироса собирался дипломатический корпус. Вот смесь племен, костюмов! Из всего дипломатического корпуса выдавался высокий австро-венгерский посланник Форгач. На нем какой-то средневековый венгерский мундир с меховой опушкой. А стояла на дворе жара. Кто, подумаешь, заставляет людей мучиться, летом надевать теплую одежду, да еще самого нелепого вида! В прежние годы юности я любил читать путешествия. Попались мне как-то воспоминания о жизни под африканскими тропиками на Занзибаре. Описывался обед у английского консула. Жара стояла самая тропическая, нестерпимая. Увы! Гости должны были облачаться в туго накрахмаленное белье и теплые суконные фраки. Вспомнишь слово поэта: «Обычай – деспот меж людей». Обычай обычаем, а думается, и лукавый семитысячелетний старец мирских людей здесь не без участия. Порою мне кажется, что лукавый, мучая людей нелепыми приличиями, одеждами и подобным, просто смеется над своими верными рабами.

Сербы и тогда недружелюбно посматривали на австрийского посланника. На другой день газеты писали: вчера при разезде из собора мы видели гордую фигуру г-на Форгача, который надменно смотрел на собравшихся сербских людей. Следовало несколько колкостей по его адресу. Вдруг вижу я нечто невероятное: идет по собору целая куча турок. Целых шесть человек чинов турецкого посольства в своих фесках прошли по собору и заняли места среди прочих дипломатов. Вот уж это не дело – пускать в храм нехристей! Начинается как раз «литургия верных», а в собор входят еретики и неверные! Так в своих фесках турки и стояли как истуканы.

Скоро слышим на улице около собора музыку и военные клики. Подъехал Петар, краль Србије\*. Король, как и

\* Король Сербии (серб.).

все, приложился к иконе и прошел на свое место на правой стороне собора впереди. Министры и дипломаты наклонили головы. Король прибыл с наследником Георгием и с теперешней нашей княгиней Еленой Петровной. Выглядел король уже не молодым и как бы усталым. Довольно странное впечатление производил прежний сербский наследник. Он стал в отдалении от короля как вкопанный, по-военному, и ни разу даже не перекрестился. Мне так и казалось, что он должен сойти со сцены сербской истории.

По окончании литургии митрополит Димитрий приветствовал короля речью, которой я – увы! – не понял, так как она сказана была по-сербски. Совершен был молебен и последовал торжественный разъезд из собора.

Я сказал Тебе, Друг, что Белград мало напоминает столицу. Но в соборе чувствовалось, что все же это столица, хотя и маленького государства. Тут и министры, тут и посланники – в губернском городе ничего такого не полагается. И как, в сущности, всякий официальный мир однообразен! Всюду господствует один европейский шаблон, который обезличивает все оригинальное, историческое, национальное. Ведь согласишься, Друг мой, что Московская Русь XVII века была интереснее, оригинальнее, нежели теперешняя официальная. Теперь у людей и лица-то какие-то шаблонные, равно выбритые, с одинаковой все прической, в однообразной одежде по чину. Люблю я иногда, придя в московский Успенский собор, мечтать... о прошлом, как собирались туда бояре, как приходил царь Алексей Михайлович и становился у левого столпа, как у правого столпа в своем месте стоял богатырь-патриарх Никон, «великий государь» и «собинный друг» царя, его «отец и богомолец». Все там было самобытно, создано народным духом. Конечно, турок в фесках туда не пустили бы. Тогда и немцев-то в Москву не пускали, а селили их за Москвой, в Немецкой слободе. Петр с ними сдружился, в Кремль их пригласил, и они переделали русскую жизнь на общий европейский лад. Едва ли это все к лучшему!

Жизнь народная всегда, Друг мой, казалась мне более интересной, оригинальной, более свободной, менее подчиненной общим шаблонам.

В тот же самый день я мог несколько наблюдать и сербский народ. В день королевских именин бывает в местности Топчидер, около Белграда, народное гулянье. Топчидер – это парк, местами переходящий в лес. В этот парк собираются и городские жители, а по преимуществу «селяки» и «селячки». Сербское народное гулянье весьма существенно отличается от народного русского гулянья. Народу собирается множество; заполнен бывает весь парк. Первое, что бросилось мне в глаза, – среди народа не было пьяных. В то время русское народное гулянье, конечно, без пьяных и безобразничающих было еще немыслимо. Народ веселился отдельными кучками. Группа гуляющих нанимала себе «музыкантов», которых было множество, обыкновенно человек трех-четырёх, те начинали играть где-нибудь под деревцом, на полянке, а нанявшие плясали и танцевали. Потом отходили в сторонку, где стояли столики, садились за них и выпивали по бокалу пива. Конечно, это не славянский напиток, а немецкий, но он завоевал всю Европу. Сами немцы пьют пиво с утра до вечера. Видал я, как даже четырех-пятiletним детям давали пиво. При всей вражде к немцам сербы пиво у них заимствовали и уничтожают его усердно. В сербском народном гулянье меня поразила, Друг мой, удивительная скромность, общая пристойность, даже тишина. В самом деле, никаких «бесчинных кличей», никаких безобразных пьяных песен. Только слышится незатейливая музыка. Большая же часть народа скромно прогуливалась по парку. Наш народ, собственно, никогда не гуляет в том смысле, как это делаем мы, чтобы «подышать свежим воздухом», полюбоваться «красотами природы». Даже слово «гулять» у нас получило предосудительный оттенок в своем значении. От слова «гулять» у нас явились производные – «загулял», «гулящая», «гуляка» и т. п. А вот у сербов я, по крайней мере в день именин сербского короля, видел гуляющий народ.

Нельзя было также не заметить преобладания национальных костюмов, особенно у женщин. У нас национальный костюм уже начинают искусственно сочинять представители не народа, а интеллигенции. А сельские жители, особенно жительницы, при всяком гулянье спешат прежде всего сбросить свой деревенский наряд и одеться по-городски, уподобиться если не господам, так хоть господским горничным. У сербов «српска народна ношња»\*, оказывается, пользуется большим уважением со стороны самого народа: на торжественное народное гулянье жители окрестных сел явились в своих национальных костюмах. Описывать Тебе, мой Друг, сербские костюмы не стану. Не специалист я этого дела; не знаю, что как назвать и как описать. В этом отношении душа моя совершенно лишена всякой женственности. Упомяну только, что сербские женщины носят особые украшения из золотых и серебряных монет. Иногда этих монет очень много. С головы до плеч свисают они, соединенные между собою. Сербы мне говорили, что эти украшения бывают, так сказать, родовыми: передаются из рода в род, и поэтому среди монет встречаются весьма древние, имеющие уже положительную нумизматическую ценность.

Перед вечером в Топчидер приехал король. Он был одет просто в белом кителе и ехал в открытой коляске. Несколько времени король катался по парку среди своего гуляющего и празднующего народа. Получилось очень простое единение короля с народом.

Очень мне понравилось это сербское народное гулянье. Чувствовалась славянская душа народа, кроткая, скромная, серьезная и целомудренная. Сербский народ живет как бы среди двух враждебных ему миров. С одной стороны – мир тевтонский, не терпящий славянской самостоятельности; с другой – фанатичный мусульманский турецкий мир. Нужно удивляться тому, как в вековой борьбе с турком и тевтоном серб не только сохранил свою самобытность, свою национальность, но и готов скорее умереть, нежели все это поте-

\* Сербская народная одежда (серб.).

рять. У нас до настоящей войны многие как бы стеснялись того, что они имели несчастье родиться от русских отца и матери. Сербь своей национальности не стыдились и прежде и за свою самобытность вступили в неравную борьбу с вековым врагом – немцем, чтобы или умереть, или остаться сербами. У нас национальная идея как бы вырастает из войны. У сербов, наоборот, самая война есть прямое следствие их всегда живой национальной идеи. Вспомни, Друг, гимн воинствующего за свою национальность сербского народа!

Кто свою отчизну любит  
И кто серб в душе,  
Пусть с мечом в руках спешит  
На открытый бой! На бой!

Теперь турецкая и сербская границы не соприкасаются друг с другом. Отогнан враг, о котором пели сербы:

Пять веков мы были в рабстве,  
Тяжкий гнет несли.

Остался еще враг уже не одного сербского народа, но и всего славянства. Погибнет этот враг, будет он усмирен народами Европы, – тогда вздохнет славянство облегченно и свободно. На именинах сербского короля я почувствовал, что западное славянство еще живо и крепко держится за свою национальную самостоятельность.

### **Письмо 7-е. На Рейне**

Рейн, мой дорогой Друг, – это немецкая Волга. К Рейну так и подходит название – немецкий, как к Волге имя «русской реки». Не напрасно так хочется немцам, чтобы Рейн принадлежал им до самого устья. Немцы любят петь «Wacht am Rhein»\*;

\* «Стража на Рейне» (нем.).

русские повсюду поют «Вниз по матушке по Волге». И все же мне думается, что Волга менее историческая река, чем Рейн. У нас скорее историческая река – Днепр. В самом деле, многое ли в нашей русской истории связано с Волгой? Еще верхняя часть Волги звучит историческими именами Ярославля, Костромы, а спустился за Нижний – будто уехал из России, древней исторической России, пошли все новые города, слышалась чужая инородческая речь. Давно ли русская культура коснулась Поволжья? Да везде ли коснулась и теперь-то? Вот Рейн – уж это настоящая историческая немецкая река. На Рейне будто невольно погружаешься в историю германской нации. Когда говоришь о Рейне, так и хочется его назвать седым. При слове «Рейн» как-то сразу выплывает в сознании не только Средневековье, но и более древняя история, до записок о Галльской войне Юлия Цезаря включительно.

Едва только попал в Майнц, как почувствовал, что стою на старой исторической почве. Немецкая столица Берлин – город не исторический. А то место, где уже тысячу лет люди живут, где протекала длинная и разнообразная история человеческой жизни, – там всегда переживаешь что-то особенное. Потому-то и в Московском Кремле совсем иначе себя чувствуешь, нежели на Сенатской площади в Петрограде. Древние германские города имеют одну яркую особенность: в них есть части, которые так и называются – Altstadt, древний город. Здесь постройки крайне скучены. Кривые неправильные переулки часто шириною не более двух аршин. Иногда галереи перекинуты с одной стороны переулка на другую. У нас почему-то принято узкие улицы считать признаком Востока. Петроградцы с упреком кивают на Москву за ее узкие улицы. Но не говоря уж про Москву, даже в Константинополе я не видал таких узких переулков, как во Франкфурте, в Майнце или Кельне. Часами в Майнце бродил по этим иногда полутемным переулкам, и вспоминались мне времена давно минувшие. А древний Майнцкий собор, до которого никак и не доберешься, – так он кругом обстроен! К самому собору прилеплены дома. Впрочем, европейская нивелировка упорно бо-

рется со всем древним и оригинальным. Старые германские города представляют крайне пеструю картину. Будто на одну картину наложена другая, совсем на первую не похожая. Кое-где сквозь новую картину пробиваются старые краски. Такое впечатление, пожалуй, особенно производит Майнц со стороны Рейна. По берегу тянутся новые здания, построенные на манер ящиков. Ведь для человеческого жилья европейская культура не создала иной архитектурной формы, кроме формы ящика, или положенного на землю длинной стороной, или поднятого вверх и только короткой стороной опирающегося на землю. Из-за таких-то ящиков и выглядит массивная фигура древнего собора своими готическими башнями. Ящики, конечно, мало интересны, ничего не напоминают, ни о чем не заставляют мечтать. Хотелось быть именно в древнем городе; я и поселиться постарался в одном из тесных переулков, в доме с постепенно суживающимися этажами, причем и забрался едва ли не на самый верхний этаж, который весь и состоял-то чуть ли не из одной комнаты.

Я нередко удивляюсь, мой Друг, тому, как европейская культура желает на всем земном шаре повсюду ввести один общий довольно скучный шаблон. Как я только подумаю, что где-нибудь, например в Александрии, в Каире, в стране фараонов, стоят европейские отели и рестораны, мне становится досадно и обидно.

От Майнца до Кельна самое интересное место для путешествия по Рейну. Описание встречающихся «достопримечательностей» Ты можешь читать в любом путеводителе. Я же напишу Тебе, мой Друг, о своих впечатлениях и своих наблюдениях.

Прежде всего, оказывается, не все уж у нас на Руси так плохо, как принято думать и говорить. Путешествие, например, по Рейну у немцев обставлено несравненно хуже, нежели у нас поездки по Волге. Пароходы сравнительно с нашими волжскими никуда не годны, а пассажиров набивают без всякого, кажется, ограничения. У нас на Волге, пожалуй, даже излишняя роскошь: пароходы, особенно новейшие, прямо плавучие дворцы. Широта русской природы сказывается.

Русский не похож на «немца аккуратного». Аккуратность, разумеется, вещь хорошая, но если аккуратность гнездится в самой природе, не говорит ли она тогда о некоторой ограниченности природы? В немецкий рейнский пароход входишь с приятным чувством сознания того, что у нас дома лучше.

Но второе чувство, которое переживаешь на Рейне, это чувство национальной зависти: Рейн много богаче красотою, нежели наша Волга. От Майнца и до Кобленца, даже до самого Бонна, трудно оторваться взором от рейнских берегов. Все время оба берега высоки, целые горы подходят к самой реке, порой обрываясь отвесными причудливыми скалами. Не напрасно так много таинственных сказаний, например, о скалах Лорелей! Иногда горы немного отойдут от реки и откроют целую панораму горных видов. С каждым поворотом реки все новые и новые красоты. С некоторой обидой в душе вспоминаешь однообразные волжские берега. Только на Жигулях воспоминание останавливается с отрадой. Есть, мол, и у нас на Волге места не хуже ваших! Но Рейну особую, так сказать, историческую красоту придают замки. Редкая горная вершина, редкий выступ скалы не украшен оригинальным средневековым зданием замка. Высятся башни, чернеют таинственные узкие окна, – будто вся средневековая сложная история смотрит на тебя чрез эти далекие окна! Иные замки реставрированы, другие пусты и полуразрушены. Все это и очень красиво, и очень оригинально. Порою начинаешь представлять себе то время, когда еще не свистели пароходы по Рейну, не бежали по обоим его берегам железнодорожные линии, не дымили паровозы, когда феодалы жили в своих крепостях-замках, когда все здесь на Рейне жило своей особой жизнью...

Давно было это время... Теперь горные вершины рейнские со своими замками служат лишь местом прогулок для праздных любопытных туристов. У нас, мой Друг, на Волге в исторические воспоминания и мечты не погрузишься, когда плывешь мимо красивейших берегов, – разве о Стеньке Разине вспомнишь. Нашим волжским или камским красотам



недостает исторической славы; там и до сих пор дико, пустынно и первобытно, особенно на Каме. Порою как-то жутко становится. Значит, еще много у нас впереди, если мало позади. Еще сколько работы пред великим русским народом, если он пожелает возделать родную землю, землю великую и обильную! Широка, просторна ты, страна родная! Бедна она внешними эффектами, но богата внутренними красотами духа! Не гордо взлетевшие на скалы замки смотрятся в тихие струи наших русских рек – к этим струям подходя – смиренные деревни и села с убогими строениями. Только и есть всего одно украшение этих смиренных селений смиренного племени славы – Божьи храмы с колокольнями смотрятся в зеркало русских рек. С детства привык я, мой милый Друг, видеть такую именно картину на своей родине, на берегах родной Оки. Выйдешь у нас в Липицах на горку позади села, посмотришь на долину Оки – верст на сорок видно вдаль. Только в ближайших деревнях своего и соседнего прихода разбираешь отдельные дома, а дальше заметны лишь здания Божиих храмов: красная Тешиловская церковь, белая церковь в Лужках, в Пущине, в Тульчине, а на горизонте в тумане высятся каширские колокольни... Приедешь, бывало, домой на Пасху. Выйдешь к реке. На несколько верст она разлилась, затопила всю равнину. И слышишь по воде со всех сторон радостный пасхальный трезвон во славу Христа Воскресшего: и с нашего тульского берега, и с московского несется звон; будто две церкви, две епархии сливаются в одном торжественном гимне. Ярко и ласково светит весеннее солнышко, шумно бегут по канавам мутные потоки, важно расхаживают по земле грачи, вся земля будто проснулась и начала дышать, зеленеет уже травка. Оживает природа, и смиренный народ справляет праздник Воскресения. Слышишь, бывало, как несется над рекой пасхальный звон, – будто волны новой жизни вливаются в душу, слезы навертываются на глазах. Долго и молча стоишь зачарованный...

Вспомнишь, милый мой, эту родную картину, и не так уж обидно сознавать, что берега наших русских рек скромнее

берегов немецкой реки. На берегах этой реки не слышно пасхального звона – только свистят паровозы. А если так, то Бог с ними – и с замками, и с горами, и со скалами! Милее сердцу моему скромные реки родной земли!

Красивы рейнские берега, но европейская культура борется с красотой и здесь, внося свой торгашеский дух. Часто прибрежные горы от самой воды до вершины разделаны под виноградники и потому потеряли всю свою природную красоту. Сглажены неровности, сравнено все, и только проведены однообразные зеленые полосы. Будто оазисы или будто обломки былой красоты, среди искусственного однообразия стоят развалины замков, вроде хотя бы замка Эренфельз. Зато, конечно, получается, картина: плывет немец по Рейну и пьет Rhein-Wein!

Присматриваешься к пассажирам и замечаешь особенности немецкой публики. В Европе вообще, мой Друг, как-то не видишь народа, а встречаешь публику. Там нет нашего разделения на публику и народ, о чем так красноречиво и остроумно писал К. С. Аксаков. Ты, Друг, помнишь, конечно, что, сравнивая публику и народ, знаменитый славянофил становился всецело на сторону народа, потому что публика у нас почтеннейшая, а народ – православный, потому что, когда публика танцует, народ молится. Думается мне, что путешествие (как и прогулка, о чем писал я Тебе, Друг, в прошлый раз) – дело публики, а не народа. Что поделаешь? Сочувствуя вместе с К. С. Аксаковым больше народу, нежели публике, я, однако, очень люблю путешествовать. А ведь народ не путешествует ради того, чтобы посмотреть чужие земли, посмотреть красоты чужой природы. Помнишь, Друг, не так давно я писал Тебе восторженные письма с Волги и Камы, жалея лишь о том, что Тебя не было со мной! Но я тогда же видел, как равнодушен к красивым берегам народ. Он и сидит-то на пароходе, обратившись к берегу задом; лицом же поворачивается к берегу только тогда, когда нужно что-нибудь выкинуть в воду, выполоскнуть, например, чайник. Бывают и в народе чуткие к красоте природы души, но у них

к красоте природы отношение не эстетическое, а религиозное: их восхищает красота именно Божьего мира, Божьего создания. Им не нужны красот потрясающих: для них Бог и в былинках на земле велик. Такое восхищение тварью Божией особенно часто я встречал у простецов-монахов из народа. Ведь монастырь у нас на Руси собирает в себя все самое чуткое, самое нежное, самое восторженное, самое углубленное из русской народной массы.

На Рейне я видел немецкую публику путешествующую. Ты, Друг, себе и представить не можешь, до чего путешествия развиты у немцев! Едва не каждый немец копит несколько десятков марок, чтобы летом, забрав свою немку, прокатиться по Рейну, проехаться в Саксонскую Швейцарию, походить по горам. Немецких туристов встречаешь повсюду. У немцев целая наука путешествовать. И все сведено опять к шаблону. Нередко мне было прямо смешно смотреть на путешествующих немцев. Уж очень они забавны в своем тупом самодовольстве. Немец непременно наденет для путешествия особый костюм. В городах есть специальные магазины с вещами для туристов. Если турист собрался в горы, то комедия начинается еще в равнине. На ноги надеются башмаки из толстой кожи с железными шипами на подошвах. Далее высокие, выше колен, толстые чулки. За спиной сумка. Вся фигура покрыта плащом; в руках внушительная палка с острым железным концом. Так и кажется, что турист собрался или к Северному полюсу, или на вершину Монблана. А какой важный вид! Так все и говорит: «Смотрите, я иду путешествовать, меня ждут ужасные опасности, но я все преодолею!» Немец, думается мне, путешествует скорее с гигиеническими целями, чтобы закалить себя, побавить жиру, усилить кровообращение, нагулять хороший аппетит и крепкий сон. Для него восторги пред красотой природы тоже ценны между прочим и потому, что способствуют пищеварению. Один мой много путешествовавший родственник очень зло высмеивал немецкую манеру путешествовать. У немцев, говорил он, можно встретить на горных тропинках вывески:

«Здесь нужно остановиться и любоваться видом направо», «Здесь нужно восклицанием выразить свой восторг» и т. д. Немец путешествует так, чтобы не даром пропали его сбереженные марки. Он старается не пропустить ни одного вида, ни одной достопримечательности. В руках у немецкого туриста всегда путеводитель. Не увидеть чего-либо, упомянутого в путеводителе, это для немца – несчастье. Еще бы! За свои деньги он мог это увидеть и не увидел! А деньги истрачены! Так, Друг мой, немец и русский путешествуют различно. У русского самое путешествие вызывается широтою природы, желающей обнять и вместить как можно больше. Немец и в путешествии мелочен, расчетлив и скучен.

Когда я плыл по Рейну, мое внимание на пароходе привлекла фигура католического духовного лица. Вижу – бритая физиономия в подряснике. Не студент ли католический? – мелькнула у меня мысль. Подсел я к заинтересовавшему меня спутнику и заговорил с ним. Оказалось, не студент, а Pfarrer, сельский священник из Баварии, то есть лицо не менее интересное. Долго мы беседовали по разным вопросам, даже обедали (прости, Господи!) вместе, хотя спутник мой разговорчивостью и не отличался. Он окончил Мюнхенский университет, но с наукой, по-видимому, порвал тотчас по окончании университетского курса. Оказалось, что с немецкими богословскими книгами я знаком не меньше баварского сельского патера. Особой интеллигентности и воспитанности в своем собеседнике я тоже не заметил. Интересны были для меня его рассказы о церковных делах, о жизни и деятельности католического духовенства. По окончании университета, оказывается, нельзя сразу получить даже сельского места. Желающие принимают священный сан, но три года живут при епископе, участвуя в богослужении, в проповеди, исполняя некоторые пастырские обязанности. Епископ близко знакомится с молодыми патерами и уже на основании своего личного знакомства определяет после кого куда считает более подходящим. Приходские патеры получают казенное государственное жалованье, хотя и не особенно большое. Лю-

дям одиноким, конечно, нужно несравненно меньше, нежели семейным. Сельский патер ежедневно служит краткую мессу без проповеди. Месса продолжается полчаса. Человек пятьдесят бывает за этой мессой ежедневно. В праздники месса с проповедью. Да, Друг мой, одинокий патер как-то больше живет духовными интересами своего прихода, потому что у самого у него личных житейских интересов мало. Я всегда думал, что сословность и обязательная семейность нашего духовенства немало мешают церковной жизни и деятельности. Католическое безбрачие, конечно, крайность. Церковные каноны допускают свободу для иерея брачного и безбрачного состояния. Обязательная семейность для священника тоже, по-моему, крайность, и крайность едва ли полезная. Семья тем лучше, чем она эгоистичнее, а пастырство – самоотречение, по существу. От одного себя отречься несравненно легче, нежели от семьи. Впрочем, в этих рассуждениях я едва ли найду сочувствие у Тебя, мой Друг!

В Кельне мое путешествие по Рейну кончилось. Еще издали приковал к себе мои взоры Кельнский собор. О нем я уже писал Тебе, мой дорогой Друг. Из кельнских впечатлений вспоминается вечерняя торжественная служба в *Jakobskirche*, особенно проповедь в конце службы. На кафедре возвышался над толпой молящихся своего рода артист. По содержанию проповедь ничего достопримечательного из себя не представляла, но изложена была красноречиво, произнесена артистически. Как проповедник владел голосом, как он чувствовал себя уверенно на кафедре, какая выразительная мимика и жестикауляция! Он говорил о любви Спасителя к миру. Когда же в конце проповедник начал изображать неблагодарность мира, вторично распинающего своими грехами Христа, у слушателей навернулись слезы. Но самый конец проповеди меня прямо ошеломил. Проповедник начал отпускать довольно глупые остроты, рассказывать анекдоты. Вместо плача послышались по всему храму вспышки смеха. Развеселив молящихся, проповедник сошел с кафедры. То, что я видел, показалось мне невероятным. Что же это такое? К чему это

веселое добавление? Чтобы не отпускать слушателей домой в печальном настроении? Так делают в театрах, после тяжелой драмы разыгрывая легкомысленный водевиль. Но наблюдать то же самое в храме мне показалось очень и очень странным.

Наутро поезд умчал меня из Кельна и от Рейна.

Но был я, Друг мой, и еще в верхней части Рейна специально затем, чтобы посмотреть знаменитый Рейнский водопад. На пути из Цюриха в Шафхаузен, немного не доезжая до последнего, увидел я еще из окна вагона ревущую и пенящуюся массу падающей воды. Лишь только поезд остановился в Нейхаузене, я направился к водопаду. Величественная и грозная картина природы! Довольно широкая река с шумом и грохотом несется вниз, у левого берега даже падает почти отвесно. Вся река становится белой. Долго еще и после водопада бурлит и беспокоится река. Дикую картину водопада хотелось видеть в дикой же раме. Я представлял себе то время, когда вокруг было все пустынно и безжизненно: не было ни дорог, ни благоустроенных городов. Вероятно, и водопад тогда был несколько иной, но, несомненно, он был еще более величественен и грозен. Несколько часов я провел у бушующего водопада. Еще по дороге я узнал, что приехал удачно: в один из тех дней, когда поздно вечером бывает особое освещение водопада. Уже начало смеркаться. Картина водопада становилась все более и более жуткой. Скрылись все подробности водопада – только будто дикие голодные разъяренные звери ревут в темноте! Такие картины природы как-то подавляют сознание, будто весь погружаешься в море шума и носишься по этому морю в полной власти его могучих волн.

Уже около десяти часов вечера из Лауфенского замка, расположенного на высокой, покрытой лесом скале левого берега, взвилась ракета, прорезав ночную темноту. Тотчас с противоположного берега на всю пучину водопада невидимая рука навела сильный электрический прожектор. Представь себе, мой Друг, черные громады высоких гористых берегов; только самый водопад залит ярким светом; весь он белый в лучах света; мелкие брызги играют и переливаются

ся. Вдруг водопад снова погружается во мрак – только один замок освещен направленным на него прожектором. Снова лучи света переходят на водопад. Вдруг водопад начинает делаться голубым, и скоро вся его масса – голубая. Потом одна его половина становится красной, другая – остается голубой. Скоро весь водопад уже красный. Еще несколько минут – и на водопад посыпались ракеты фейерверка. Сыплется дождь ракет из замка. Тянутся с неба огненные полосы к самой воде и над водой рассыпаются разноцветными шарами. Взлетают ракеты даже и с той небольшой скалы, которая века стоит посредине водопада. Эффектное зрелище захватывает все внимание. Недолго оно тянется, может быть, всего минут пятнадцать-двадцать, но зато на эти минуты перестает для тебя существовать целый мир; всю душу заполняет бесподобное зрелище, в котором одна неожиданность сменяет другую. Сидел я эти двадцать минут на берегу реки против водопада, сидел будто в каком фантастическом сне. Не забываются такие зрелища!

Наконец все погасло. Сразу как-то стало все вокруг неинтересно. Будто из таинственного мира грез и сновидений перенесся в скучную будничную жизнь, и холодно, и неудобно показалось темной ночью на берегу реки. Немедленно вся толпа зрителей пошла от водопада. Предусмотрительные немцы подали целый электрический поезд и повезли нас на ночлег в Шафхаузен.

Сначала показалось удивительным, как можно устраивать такое зрелище бесплатно, но скоро догадываешься, что и при бесплатности зрелища жители в накладе не остаются. Мало ли путешественников проедет лишнюю сотню верст ради действительно выдающегося зрелища Рейнского водопада. Ночное освещение водопада всех их заставит где-нибудь поблизости заночевать, прожить целые почти сутки, истратить немало денег, которые из кармана туриста перейдут к жителям города, куда едва ли бы кто заглянул, не будь около него Рейнского водопада. Рейнский водопад в Швейцарии. В Швейцарии на каждом шагу замечаешь, как целая страна

будто торгует красотой своих прекрасных гор, дивных озер, удивительных водопадов. Путешественника провезут с удобством везде, везде его накормят, напоят и успокоят, поднимут в область вечных снегов, в заоблачную высь. И на вершине Юнгфрау, куда проложили недавно с большим трудом дорогу, турист найдет торговлю. Целая страна обращается как бы в гостиницу, где все устраивается по вкусу богатых постояльцев. Самые богатые туристы – англичане, и вот отели с английскими порядками, с английской прислугой стоят где-нибудь на берегу Фирвальдштеттерского озера! У русского человека как будто не в натуре торговать красотой природы. Красоты природы есть и у нас. А попробуй до них добраться, например, на Кавказе! Много нужно решимости, ко многим лишениям и опасностям нужно себя приготовить заранее. Европейцы пользуются всеми, даже самыми мелкими, особенностями места, чтобы пустить эту особенность в оборот и нажать деньги. Ты сам с удовольствием заплатишь и даже будешь благодарен торговцу за то, что он помог тебе в путешествии, обставил тебя удобствами и услужил тебе.

На другой день в проливной дождь, в ветер и непогоду на сквернейшем маленьком пароходике отплыл я по верхнему Рейну в Боденское озеро. Казалось, что все вчерашнее было лишь во сне, потому что сегодня все так неинтересно и неприветливо.

### **Письмо 8-е. Сикстинская Мадонна Рафаэля**

Вижу, вижу, Друг мой милый, что Ты смеешься уже, прочитав только заглавие моего письма! Тебе смешно самое мое намерение писать о величайшем произведении искусства? Это, конечно, потому, что Тебе хорошо известна моя бездарность во всех отраслях искусства. Именно бездарность. Дара нет. Бог не дал... В живописном художестве я совершеннейший нуль. Сам я убедился в этой печальной истине еще в детстве, когда пытался рисовать домики, лоша-



док, собачек и подобное. Но, Друг мой, к красоте я никогда не был бесчувственным. Меня только всегда несравненно больше привлекала к себе красота Божьего мира. К красоте картин я почти равнодушен, но некоторые картины все же пробивали стену моего равнодушия, таял пред ними лед моей художественной нечувствительности – и я переживал столь сильные впечатления, что не могу их забыть в течение многих лет. Сикстинская Мадонна прямо потрясла меня, и мне хочется поговорить с Тобой, мой Друг, об этом моем выдающемся переживании на Западе. Когда сидел я пред Мадонной, я невольно вспомнил Тебя и мысленно тогда же делился с Тобой своим переживанием. Помню хорошо, как по возвращении домой при первой встрече с Тобой я заговорил о Мадонне. Ты, мой Друг, отнесся тогда к моим речам не только несерьезно, но даже со смехом. С тех пор прошло уж несколько лет, и я теперь обращаюсь к Тебе с письмом о Мадонне. После я старался осмыслить свое непосредственное переживание. Хочу поделиться с Тобой и мыслями о Мадонне. О ней писали многие, писали люди разные. А почему не попытаться что-нибудь сказать о ней человеку, который сколько-нибудь прикосновенен к богословию? Ведь изображена на этой картине Богородица, предмет нашего религиозного поклонения и богословского рассуждения. Но буду вперед говорить о своих впечатлениях...

То было в летнюю Казанскую, в светлый и веселый летний день, когда направился я в Дрезденскую галерею. Посещать картинные галереи – это для всех путешественников своего рода долг. Мне этот долг всегда казался тяжелым. В этом виновата она же, моя художественная бездарность. Чего, например, стоило мне обойти бесконечные залы парижского Лувра с их тысячами картин! А ведь иной ходил бы целые дни и все время был бы в восторге. К Дрезденской галерее я подходил с мыслью о Мадонне, и притом с мыслью скептической. «Величайшее произведение искусства»... Посмотрим! Может быть, вся громкая слава Мадонны основана на своего рода самовнушении зрителей!

Лишь только вошел в галерею, как пошли обычные целые ряды зал. Почему-то думалось, что Мадонну увижу сразу и прежде всего. Один зал, другой, третий... Мадонны нет, а другие картины как-то не привлекают к себе внимания. Теряю терпение и обращаюсь к одному из служащих галереи с вопросом, как найти Сикстинскую Мадонну. Он направил меня по длинному коридору. Вхожу в небольшую комнату. Вижу целую толпу людей, но не вижу картины, потому что она ко входу обращена задом. Пробираюсь чрез толпу зрителей и обращаюсь к картине. Она одна во всей комнате. Все смотрят здесь только на нее. Сначала что-то вроде разочарования. Мадонна не поразила сразу. Больше присматриваюсь – и в душе уж какая-то тревога, которая всегда в ней бывает, когда видишь что-нибудь особенное, не простое, сразу не понятное. Еще несколько минут... и – картина будто пропала. Предомной сама Мадонна. Прекрасно сказал В. А. Жуковский: «Это не картина, а видение». Да, и я чувствовал, что я смотрю не картину, а вижу чудесное небесное видение. Лишь только на диване у противоположной входу стены освободилось место, я опустился на диван и в каком-то полузабытьи пробыл не менее часа. Предомною на облаках будто плавно и величественно двигалось и в то же время неподвижно стояло чудное видение. Немного развевающаяся синяя одежда, будто ветром надутое и сбитое в сторону покрывало – создают впечатление движения, но Сама Богоматерь неподвижна и будто погружена в глубокое и сосредоточенное размышление. А Ее лицо, Ее глаза... Как о них расскажешь? И что о них можно написать чернилами? Серьезные и кроткие глаза смотрят в самую душу, и весь прекрасный духовный образ влечет к себе и отрешает от земли. Лик Рафаэлевой Мадонны – это лик мечты, и мечты неземной, небесной, чистой, бесстрастной. Не напрасно на картине папская тиара стоит где-то в углу, будто она брошена. Эта тиара олицетворяет собою землю, с которой так крепко связано папство. Небесная Мать ни на что не смотрит, ничего не замечает. И когда на меня смотрели дивные глаза чудного лика, мне не хотелось ничего видеть, кроме одного

этого лика. Я не могу понять, почему иным на картине даже больше лика Богоматери нравится фигура Сикста (например, В. В. Розанову – «Итальянские впечатления»), почему другие говорят с восторгом об ангелах. Для меня существовала только сама Мадонна. Мне даже хотелось, чтобы, кроме Ее лика, ничего другого на картине не было. Фигура Сикста мне положительно мешала, может быть потому, что напоминала о папстве, этом противном для меня историческом чудовище в недрах христианства. Папство – символ материализации христианства; в папстве все грубо, гордо, плотяно. А Мадонна – вся небо, вся духовна, вся кротка, благородна и по-небесному ласкова. Сикст изображен у Рафаэля в каком-то блаженном умилении. И поэтому как-то не верится, что это папа. Никого из исторически известных римских пап я не могу представить в блаженном умилении. Я могу представить их в сознании и упоении власти и могущества, но умиление – добродетель и блаженство нашего церковного Востока. Да и я пред Мадонной переживал не умиление, а какое-то тихое самоуглубление или восхищение.

В двух верхних углах картины темно-зеленый занавес. Будто этот занавес открыт и пред тобой предстало дивное видение. Действительно, когда созерцаешь Мадонну, кажется, что приоткрылась завеса в жизнь иную, в жизнь не земную, в область неба и небесных настроений.

Да, Друг мой, впечатление мое от Мадонны было очень сильно. Когда я вышел в соседний зал и увидел целый ряд Мадонн, мне они показались жалкими и бедными, недостойными внимания, и скоро я совсем ушел из галереи. А образ Сикстинской Мадонны живет во мне и теперь и нередко выплывает в сознании. Не думай, что о Мадонне можно судить по копиям или по снимкам. Тому, кто Мадонны не видал, они ничего не скажут. Ведь и я раньше снимков видел немало, но оставался совершенно равнодушен. Теперь же я равнодушным быть не могу. Всем существом я почувствовал, что здесь какое-то чудо, которое может привлекать к себе издалека. Когда я был в другой раз сравнительно недалеко от Дрезде-

на (хотя и в пределах Австро-Венгрии), я очень колебался, не поехать ли опять в Дрезден только затем, чтобы взглянуть на Мадонну и тотчас уехать из города. Уже и расписание поездов посмотрел, да и билет даже был до Дрездена. Но видеть вторично Мадонну мне не было суждено. Однако я не считал бы пустою и глупою эксцентричностью, если бы кто доехал, например, от Москвы до Дрездена, посмотрел там Мадонну и тотчас вернулся бы обратно. Нет, Мадонна этого заслуживает. Я даже запретил бы делать с Мадонны и копии, и снимки. Я понимаю Жуковского, который и не подошел к картине, когда увидел, «что пред нею торчала какая-то фигурка, с пудреною головою, что эта проклятая фигурка еще держала в своей дерзкой руке кисть и беспощадно ругалась над великою душою Рафаэля». Тот же Жуковский не хотел купить себе Миллерова эстампа, потому что «он, можно сказать, оскорбляет святыню воспоминания». Сикстинская Мадонна неповторяема и неподражаема. Это признак ее исключительности. Да ведь таким, именно единственным, явлением ее и признают почти все, за немногими исключениями. Мне приходилось встречать немало описаний – впечатлений от Мадонны. И вот замечательное явление: Мадонна не производила особого впечатления на тех людей, которые мне органически несимпатичны. Герцен ничего не сказал о Мадонне больше того, что Рафаэль писал ее со своей возлюбленной Форнарины. Белинский называл чепухой восторженное письмо Жуковского о Мадонне. «Это, – писал Белинский, – аристократическая женщина, дочь царя... Она глядит на вас не то чтобы с презрением – это к ней не идет, она слишком благовоспитанна, чтобы кого-нибудь оскорбить презрением, даже людей... – нет: она глядит на вас с холодною благосклонностью, в одно и то же время опасаясь замараться от наших взоров и огорчить нас, плебеев, отворотившись от нас». Вот уж воистину, чепуха и притом глупая! Откровеннее писал Грановский: «Рафаэлева Мадонна слишком высока для моего разумения, по крайней мере теперь. Я долго смотрел на нее, смотрел с благоговением, но думаю, что если бы мне ее не указали, то я прошел бы

мимо. И благоговение, кажется, было внушено мне не самою картиною, а тем, что я об ней слышал и читал».

Я привел Тебе, мой Друг, эти не особенно почтительные отзывы о Мадонне только затем, чтобы показать, насколько люди бывают различны, друг на друга не похожи. Думается мне, Мадонна не существует для рационалистов, у кого подавлен, как бы засыпан сухим песком рационалистических понятий живой родник мистики.

А в Мадонне Рафаэля я и усматриваю нечто, как сказали бы философы, иррациональное, сверхразумное, мистическое. В ней есть какая-то тайна. Рафаэль писал Мадонн, кажется, без числа, но многие ли из них известны широким кругам, а не одним только, всегда тесным, кружкам людей, сведущих в искусстве и даже в истории искусства? И в то же время кому не известна одна его Мадонна – Сикстинская! Сколько картин существует на свете по галереям и музеям! Но многие ли из них оживают пред зрителем и как бы превращаются в видение? Есть великое множество картин, живо написанных. Иной художник живо схватит на полотне уличную сценку. В морских видах Айвазовского так и кажутся волны и будто так же прозрачна их бирюза, как на самом морском просторе. Но здесь видения еще нет. Видение начинается там, где приоткрывается завеса таинственного и невидимого. Всякое видение непременно небесно. Мадонна и была для меня видением небесным.

Часто задаются вопросом: что хотел выразить Рафаэль своей Мадонной? Я думаю, что он ничего не хотел выразить, но прямо выразил, может быть, и для себя непонятную и самим не осознанную тайну. Есть предание, что Рафаэлю и самому было именно видение, и ему удалось рассказать всему миру и целым векам о своем видении.

Видение всегда неуловимо в своей сущности. Оно не бывает отчетливо. В видении именно только приоткрывается завеса в область невидимого и сквозь небольшое отверстие лишь смутно чувствуется, что за видимой частью стоит еще целая бесконечность.

Но что же выразил Рафаэль в Сикстинской Мадонне? Что она такое? Многие на это отвечают: это – мать! Но если Она – только мать, то этот образ не относится к Богоматери. Ведь сущность и тайна Богоматери не в том только, что Она – мать. Мне кажется, что Мадонна отражает идею не матери только, но и Богоматери. А чем Богоматерь отличается от матери? На этот вопрос может дать ответ одно православное богословие, а рассудку и неверию здесь остается только замолчать. Здесь тайна великая, тайна единственная, потому особенно и привлекающая. Более того, эта тайна Богоматери, как говорит наше богословие, необходима человечеству, жаждущему спасения.

Когда я вспоминаю Сикстинскую Мадонну, мне приходят на память слова акафиста Пресвятой Богородице: «Радуйся, противная в тожде собравшая: радуйся, девство и рождество сочетавшая». Девство и рождество противны друг другу по нашим понятиям, но в пресвятой Богородице побеждаются нашего греховного человеческого естества уставы: девствует ее рождество. Она – Мать и Дева. В этом сочетании противоположностей, в преодолении этой, скажу по-мудреному, антиномии – тайна Пресвятой Девы, тайна, нам необходимая и нам любезная. Человеку дорого имя «мать», а человечеству нужна «Дева». Вот почему бесконечно нам дорога Мария – Дева и Мать.

Мать... Не знаю другого слова в лексиконе, которое так потрясало бы человека, так затрагивало бы самые глубокие слои нашего существа. У нас теперь лучше всех, кажется, умеет говорить о матери (иногда!) В. В. Розанов: «Ведь что такое “песня Ангела”, которую “слышал и полузабыл, но забыл не вовсе” человек до своего рождения?! Конечно, это только настроения матери, особо передающиеся ребенку! Ребенок, еще из темной могилки своей, видит душу матери с такой особой стороны, какая никому не открыта, да и она сама о себе всего не знает. Все, что мы именуем “врожденными идеями”, довременными предчувствиями, – Бог, загробный мир, последний суд, грех и правда, идеалы терпения и под-

вига – все “врожденное” и есть просто переживания матери, думы и песенки ее, песенки и молитвы, своеобразно отразившиеся на плоде в ее чреве, толкнувшие его, обласкавшие его, согретые». Прекрасные слова! Ты, Друг, замечал, конечно, что с матерью человек как-то особенно связан. Эта связь лежит, несомненно, в мистических глубинах нашей природы. Отец – не мать. У Тебя есть и отец, и мать. С кем ты ближе, роднее? Ведь с матерью? Ты, мой дорогой, знаешь, что я уже почти двадцать лет назад потерял мать. В то время ощущал я свое сиротство, так сказать, практически, в смысле житейском, а теперь порою я болезненно ощущаю свое сиротство мистически. Так хочется видеть и любить родившую меня мать! Так и мать как-то особенно связана с рождением своим. Видел ли Ты, мой Друг, мать, теряющую ребенка? Ведь прямо ощущается потрясённость материнского существа до самых его глубин, видится, как оружие пронзает материнское сердце и как терзается утроба материнская. Что-то в мистических глубинах надрывается...

Пресвятая Богородица – наша общая Мать, потому что она родила «нового Адама» и «новое человечество» от нее произошло. Ведь теперь естество человеческое иное, нежели в Ветхом Завете; теперь в нашем естестве есть «Божественное примешение». К Богу стремилось человечество целые тысячелетия, чтобы с Ним соединиться и тем возродиться. Мария – чистейший плод нашего естества; она – «избранная от всех родов», как бы вершина человечества, достигшая небесного Царя. Через нее род человеческий вступил в родство с Богом. Если в нас живет Христос, – в нас живет и Матерь Его. Но эта Матерь должна была пребыть Девой. Утверждая приснодевство Богородицы, богословие наше говорит только о том, что нам необходимо. Порча естества нашего коснулась самого рождения нашего. «Умножая умножу печали твоя и воздыхания твоя: в болезнях родиши чада, и к мужу твоему обращение твое, и той тобою обладати будет». Это из уст Божиих услышала древняя Ева, родоначальница ветхого человечества. «В беззакониях я зачат, и во грехах родила меня моя

мать». Порча естества в самом его корне – в рождении. Обращение жены к мужу, его обладание женой и болезни рождения – вот признаки природной «растленности»!

Она небес не забывала,  
Но и земное все познала,  
И пыль земли на ней легла,

– можно сказать и о матери.

Воссоздание естества – а в этом воссоздании и состоит спасение – и должно было начаться с преодоления законов естественного рождения. «Бог послал Сына Своего, рождаемого от Жены», рождаемого без обращения к мужу, без обладания мужа, без болезней рождения. Дева родила и Девой пребыла,

...вечная женственность ныне  
В теле нетленном на землю идет.

Воистину и несомненно это – «то, чего ждет и томится природа», потому что в этом начало спасения твари, с надеждой ожидающей откровения сынов Божиих, когда и она освобождена будет от рабства тлению и придет в свободу славы чад Божиих. И мы сами в себе воздыхаем, ожидая усыновления, избавления нашему телу, которому недостает целостности и нерастленности, как и всему естеству нашему недостает целомудрия.

Так для нашего спасения необходимо приснодевство Марии. Божественное достоинство Спасителя необходимо нужно для действительного спасения и обновления твари, а это обновление с того и началось, что Мать пребыла Девой. Божество Христа и приснодевство Марии связаны неразрывно, и без них нет спасения, то есть нет никакого смысла жизни. Западные еретики-протестанты так усиленно нападают на истину приснодевства Марии, несравненно настойчивее, нежели древние антидикомарианиты, нападают с самыми усовершенствованными научными орудиями. У меня целая



полка их хульных на Богородицу книг. Понятно! Ведь лютеранам нужен учитель, вроде их скучных пасторов. Ну, а разве нам важно, кто была мать нашего учителя! Приснодество Богородицы необходимо тому, кто живет идеей обожения. Запад отрекся от этой идеи. Протестанты и наши несчастные сектанты только и поют об «Иисусе», а Марию Приснодеву забыли. Православие – носитель идеала обожения. Подумай, как у нас прославляется Пресвятая Дева! Ведь, пожалуй, не менее половины песнопений в наших богослужебных книгах посвящено Божией Матери. Открой октоихи, минеи – всюду и целые каноны Богородице, и повсюду отдельные «богородичны». Сколько у нас праздников в честь Богоматери! Сколько храмов! Сколько Ее чудотворных икон! А ведь наше богослужение создано в монастырях; не миряне его составляли, но монахи. Монахи-то особенно и чтут Пресвятую Деву и Матерь. Вот гора Афонская, куда не ступает нога женщины, где живут одни монахи! Но эта гора – «земной удел Богоматери». Божия Матерь является преп. Сергию и говорит ему об умножении впоследствии монахов его обители. Значит, это умножение монахов желательно Пречистой Матери! Она Сама – покровительница монашества. Монашество есть самое громогласное исповедание той истины, что люди бедны и грешны, что в мире незапятнанным ничто не осталось, начиная с человека при самом его рождении. Мир так часто не хочет вовсе знать о том, что грех и смерть царят на земле. Текущая жизнь считается подлинно ценной, настоящей жизнью. Монахи – исповедники и проповедники духовной нищеты человека, с признания которой и начинается процесс спасения человека. Сами дети своих матерей, они прибегают к покрову Матери-Девы и Ее именуют столпом девства, «не веруя обманчивому миру».

Мое письмо о Сикстинской Мадонне, дорогой Друг, как-то невольно обратилось в богословское рассуждение о Пресвятой Богородице, об Ее месте и значении в деле нашего спасения и возрождения. Основная и спасительная тайна Божией Матери в том, что Она Мать и Дева. И вот кажется мне,

что Рафаэль в своем вдохновении сумел красками сказать на полотне об этой именно тайне Богородицы, совместить в Ее дивном и привлекательном лице две земных противоположности – девство и материнство. По крайней мере, такое впечатление произвела великая картина на меня, и отрешиться от этого впечатления я не могу.

Из всех Мадонн Рафаэля Сикстинская более похожа на икону. Однако это – не икона. Это картина, на которую лишь упал луч неба. Мне кажется просто невозможным вынести ее на середину православного храма, поставить перед ней подсвечник с лампадами и свечами, пропеть перед ней величание, совершить вокруг нее каждение. Неловко было бы и просто молиться перед Сикстинской Мадонной. В ней все же много человеческого для того, чтобы стать предметом благочестивого поклонения. У католиков она могла стоять в храме, потому что католики чувственны в своих храмах. У них Мадонны, написанные с натурщиц, у них – статуи, иногда одетые чуть ли не в модное платье. Не знаю, Друг мой, как Ты, но я органически не мог бы молиться перед мраморной статуей. Наши иконы – не картины, и наше поклонение поэтому духовно. Наши иконы – символы идей, символы существ. Когда мы взираем благоговейно на темный лик Иверской или Казанской иконы Божией Матери, ведь мы не представляем себе, что такой именно Она и была. Нам даже нет и нужды знать, каков был в исторической действительности Ее вид. Для нас Она – Мать Божия, Мать и Дева, Заступница и Ходатаица. Икона дорога нам не своими собственными достоинствами, но только потому, что «взирающий на оныя подвизаемы бывають воспоминати и любити первообразных» и «поклоняющийся иконе поклоняется существу изображенного на ней». Наши иконы не задерживают нашего внимания на земле и дают полный простор нашему молитвенному возношению на небо.

Но как религиозная картина Сикстинская Мадонна – единственное и неповторяемое произведение художественного гения. Пережитое мною пред Мадонной впечатление,

это как бы тихое и возвышенное видение, остается у меня лучшим воспоминанием о Западе.

Пишу Тебе, Друг, в великий богородичный праздник Введения во храм. Воспоминанием о Мадонне Рафаэля и рассуждениями о Пресвятой Деве кончаю свои письма Тебе, мой чистый и светлый Друг. Прими их как небольшую дань моего сердца, Тебе преданного и Тебе всякую мысль свою и всякое чувство своеверяющего. Я знаю, как Ты, и не будучи монахом, любишь Пресвятую Деву, как молишься Ей, чистой и кроткой, как Она миром, чистотой и радостью озаряет Твою прекрасную душу, полную звуков небес. Она, Мать и Дева, да покрывает Тебя от всякого зла Своим честным омофором!

## СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ И ЦЕРКОВЬ

У Церкви нет скрижалей, на которых были бы начертаны письмена Божественным перстом. Церковь имеет Священное Писание, но Тот, Кто создал Церковь, ничего не писал. Лишь однажды сказано о Христе в Евангелии Иоанна, что Он, низко наклонившись, писал, но и в этот раз Христос писал перстом и писал на земле. Да, может быть, и не писал каких-нибудь слов, а лишь чертил перстом по направлению к земле. И, однако же, Церковь имеет Писание, которое она называет Священным, Божественным.

Христос не писал... Думается, если в достаточной мере поразмыслить над этим фактом, то можно уяснить себе отчасти самую сущность дела Христова. Другие религиозные вожди человечества, основатели различных школ философских, обыкновенно писали и много, и охотно, а Христос ничего не писал. Не значит ли это, что дело Христово, по существу своему, совсем не то, что дело каких-нибудь философов, учителей, передовых представителей умственной жизни человечества? Да и сама Церковь, разве смотрела она на своего

Основателя как на одного из учителей человечества? Разве усматривала она в Его учении существо Его дела? Нет, христианская Церковь с величайшим напряжением своих богословских сил отстаивала ту великую религиозную истину, что Христос есть воплотившийся на земле Единородный Сын Божий, Единосущный Богу Отцу. За эту истину подвизались до крови величайшие отцы Церкви. В борьбе за эту истину были они непреклонны. Здесь они не уступали врагам ни одной пяди, в буквальном смысле ни одной иоты, которой в греческом языке подобосущный (ὁμοιούσιος) отличается от Единосущного (ὁμοούσιος). «Называющие ариан христианами находятся в великом и крайнем заблуждении», – писал св. Афанасий Великий<sup>1</sup>. Так определенно мыслил сей адамант православия о невозможности быть христианином, отрицая воплощение Сына Божия, Единосущного Богу Отцу.

Но неужели воплощение Единородного Сына Божия нужно было лишь для того, чтобы написать и вручить человечеству какую-нибудь книгу? Нужно ли быть непременно Единородным Сыном Божиим для написания книги? И если Церковь так настаивала именно на Божественном достоинстве своего Основателя, она, очевидно, не в писании усматривала сущность Его дела. Воплощение Сына Божия нужно было для *спасения* человечества, а не для написания книги. Никакая книга спасти человечество не могла и не может. Христос не есть *Учитель*, а именно *Спаситель* человечества. Нужно было возродить истлевшее грехом естество человеческое, и начало этому возрождению положено было *самым воплощением* Сына Божия, а не Его Учением, не книгой Нового Завета. Эта истина со всей решительностью высказана была церковными богословами еще во втором веке. Как известно, начиная с половины второго века Маркион и его последователи проводили резкое различие между Ветхим и Новым Заветом. Учили даже, что два Завета от разных богов ведут свое начало. Новый Завет, следовательно, по их мнению, содержит в себе именно *новое учение*, прямо противоположное учению ветхозаветному, а потому его и отменяющее. Но Сам Христос

и апостолы, и Церковь с самого начала признавали ветхозаветное писание в качестве авторитета. Учение Маркиона немедленно встретило себе надлежащий отпор со стороны церковных писателей. В полемике против Маркиона богословы второго века подробно раскрывали, что Новый Завет Ветхого не отменяет; наоборот, весь Новый Завет уже предсказан в Ветхом. «Пророки знали Новый Завет и возвещали его»<sup>2</sup>. «Читайте, – пишет св. Иринея Лионский, – внимательнее данное нам апостолами Евангелие и читайте внимательнее пророков, и вы найдете, что вся деятельность, все учение и все страдание Господа нашего предсказано ими»<sup>3</sup>. Следовательно, в смысле учения Новый Завет ничего нового, по существу, *совершенно нового*, не дает. Кто склонен был смотреть на Христа больше как на Учителя, конечно, несколько смущался такими рассуждениями и теми выводами, которые из них напрашиваются сами собой. Но величайший богослов второго века, св. Иринея Лионский, «умашенный, по словам св. Епифания Кипрского, небесными дарованиями истинной веры и ведения»<sup>4</sup>, рассеивает это смущение. Он именно и обращает внимание на то, что не новое учение составляет цель и сущность Христова пришествия. «Если, – пишет он, – у вас возникнет такая мысль и скажете: что же нового принес Господь пришествием Своим? – то знайте, что Он принес *все новое тем, что принес Себя Самого и тем обновил и оживотворил человека*»<sup>5</sup>. Обновление человечества, следовательно, есть плод самого пришествия, самого воплощения Сына Божия. Эту мысль особенно ярко выразил св. отец в недавно открытом произведении «Доказательство апостольской проповеди» (гл. 99). «Другие не придают никакого значения снисхождению Сына Божия и домостроительству Его воплощения, которое апостолы возвестили и пророки предсказали, что *через это должно осуществиться совершенство нашего человечества*. И такие должны быть причислены к маловерам». Итак, совершенство нашего человечества, по учению св. Иринея, должно осуществиться именно домостроительством воплощения Сына Божия, а не каким-нибудь учением, не написанием

какой-нибудь книги. Своим воплощением и вочеловечением Сын Божий, Второе Лицо Св. Троицы, сделал людей причастниками Божественного естества. Восприняв человечество в единство Своей Ипостаси, Сын Божий, воплотившийся, стал новым Адамом, родоначальником нового человечества. «По образу и по подобию истлевша преступлением, видево Иисус, преклонив небеса сниде и вселися во утробу девственную неизменно, да в ней истлевшаго Адама обновить»<sup>6</sup>. «Сын всевышнего стал сыном человеческим, чтобы человек сделался сыном Божиим», – говорит св. Ириней<sup>7</sup>. В новом человечестве, которое зиждется на основе воплощения Сына Божия, восстанавливается единство естества человеческого, единство, разрушенное грехом. Это новое человечество Сам Христос наименовал *Церковью*. В 16-й главе Евангелия по Матфею мы читаем о том, как ап. Петр от лица всех апостолов исповедал истину воплощения Единородного Сына Божия. И Христос ответил Петру: «На этом камне (очевидно, на воплощении, на том, что Он – Сын Бога живого) Я создам Церковь Мою и врата ада не одолеют ея» (Мф. 16, 16–18). А разлучаясь и прощаясь со Своими учениками, Христос обетовал им иного Утешителя – Духа Святого, который будет наставлять их, будет вести (οδηγεῖ) ко всякой истине и который пребудет с ними вовек (Ин. 14, 16–17; 15, 26; 16, 13). Об этом-то Духе Святом и говорится постоянно в Священном Писании, что Он оживляет Церковь, которая есть тело Христово. В членах Церкви живет Дух Божий (Рим. 8, 9, 11, 23, 26; 2 Тим. 1, 14; 1 Петр. 4, 14), который их водит (Рим. 8, 14). Дух Св. есть единый источник всех духовных даров, которыми наделены члены Церкви (1 Кор. 12, 4–11). Церковь и вся, как целое, и в отдельных своих членах живет, мыслит и преуспевает, в совершенстве руководимая Духом Святым. Отдельный человек лишь по связи с Церковью получает все необходимые для своего нравственного пересозидания силы.

Вот как и Священное Писание, и разум Церкви заставляют нас представлять себе смысл и сущность дела Христова. Дело Христово – создание Церкви, нового человечества.

Понимаемое так дело Христово действительно становится исключительным; оно безмерно возвышается над всяким делом человеческим. Так часто теперь в языческой литературе, в буддизме и в Талмуде, в Вавилоне и в Египте находят параллели к учению Христа. Но кто смотрит на Христа как на воплотившегося Сына Божия, для того всевозможные речи об исторических «влияниях» на христианство не имеют ни малейшего смысла. Сущность Христова дела не в учении, а потому явная бессмыслица и даже кощунство ставить Христа в разряд *учителей*-мудрецов вместе с Буддой, Конфуцием, Сократом и др. Христос сделал человечество причастным естества Божественного, влил в человеческое естество новые благодатные силы, создал Церковь, ниспослал Духа Святого. Всего этого ни один мудрец-человек сделать не мог, какие бы высокие истины он ни проповедовал, какие бы умные и великие книги он ни писал. «Наш неизменный Колумб всех открытых Америк» (как метко назвал Льва Толстого В. С. Соловьев) в предисловии к женеvскому изданию «Краткого изложения Евангелия» писал: «Я смотрю на христианство, как на учение, дающее смысл жизни... а потому для меня совершенно все равно: Бог или не Бог был Иисус Христос» (стр. 9–11). Но Церковь понимала, что посмотреть так на христианство значит – свести его к полному ничто. Мало указать человеку смысл жизни. Нужно дать ему силы для жизни. Нужно пересоздание самого человека. Человечество спасается только воплощением Сына Божия и Его созданием – Церковью.

Указанное в общих чертах церковное понимание дела Христова и должно служить единственным исходным пунктом для всяких наших рассуждений о Священном Писании.

Христос не писал... Он и приходил на землю вовсе не за тем, чтобы писать. Сущность дела Его не учение, не написанные книги, например, полного курса христианской догматики. Нет, Его дело – не книжное.

Но если это так, то что же тогда такое Священное Писание?

Христос создал Церковь. Церковь существовала и тогда, когда ни одной книги Священного Писания Нового Завета еще не было. Ведь книги Нового Завета написаны апостолами уже после, в течение более нежели полустолетия от начала исторического бытия Церкви. В написанных ими книгах апостолы оставили памятники своего устного благовествования. Писали они для Церкви уже существующей и книги свои Церкви вручили для вечного назидания. Очевидно, книги Священного Писания не составляют сущности христианства, потому что самое христианство не есть учение, а есть именно *новая жизнь*, создаваемая в человечестве Духом Святым на основе воплощения Сына Божия. А потому не будет дерзостью сказать, что не Священным Писанием как книгой спасается человек, а благодатию Духа Святого, живущего в Церкви. Церковь ведет людей к совершенству. У Церкви есть и иные пути, и иные средства для этого, кроме книг Священного Писания. Св. Ириней Лионский пишет: «Многие племена варваров, верующих во Христа, имеют спасение свое, без хартии или чернил написанное в сердцах своих Духом, и тщательно сохраняют древнее предание. Принявшие эту веру без письмени суть варвары относительно нашего языка, но в отношении учения, нрава и образа жизни они по вере своей весьма мудры и угождают Богу, живя во всякой правде, чистоте и мудрости»<sup>8</sup>.

Чтобы сделаться последователем какой-нибудь определенной философской школы, нужно усвоить философские труды родоначальника этой школы. А достаточно ли знать Новый Завет, чтобы сделаться христианином? Достаточно ли этого знания для спасения? Конечно, нет. Можно знать наизусть весь Новый Завет, можно в совершенстве знать всю новозаветную науку и, однако, быть очень и очень далеким от спасения. Для спасения необходимо *приложиться* к Церкви, как и в книге деяний апостольских сказано, что спасающиеся прилагались к Церкви (Деян. 2, 47; 5, 13–14). Это было тогда, когда Писания не было, но была Церковь и были спасающиеся. Почему же необходимо было прилагаться к Церкви? Да



потому, что для спасения нужны особые благодатные силы, а силы эти можно иметь лишь тому, кто причастен к жизни церковной, к жизни единого и неразделимого тела Христова. Благодатная сила Духа Святого действует в Церкви много-различно: в таинствах и священнодействиях Церкви, в общей молитве и общей любви, в церковных служениях; как богодухновенное Слово Божие действует она и чрез книги Священного Писания. Здесь мы подходим к определению Священного Писания. Книги Священного Писания – одно из средств, чрез которые в Церкви действует на людей благодатная сила Божия. Дух Божий оживляет только тело Церкви, а потому и Священное Писание может иметь смысл и значение только в Церкви. «Должно прибегать к Церкви и воспитываться в ее недрах и питаться Господними Писаниями. Ибо Церковь насаждена как рай в этом мире. Посему “от всякого дерева райского можешь вкушать”, – говорит Дух Божий, Т. е. вкушайте от всякого Писания Господня»<sup>9</sup>.

Итак, Священное Писание – одно из проявлений общей благодатной жизни Церкви. Оно – имущество церковное, драгоценное и бесценное, но имущество именно церковное. Священное Писание нельзя отрывать от общей жизни церковной. Только Церковь дает смысл существованию Писания. Священное Писание не есть самостоятельная величина; его нельзя считать данным для Церкви законом, который она может исполнять и от которого она может отступать. Священное Писание явилось в недрах Церкви и ради Церкви. Церковь владеет Писанием и употребляет его на пользу своих членов.

Наши православные храмы, думается, наглядно проповедуют о значении Писания в Церкви. Евангелие у нас лежит на престоле вместе с прочими священными принадлежностями богослужения, вместе с «запасными дарами», с «преждеосвященными агнцами». «Апостол» же хранится вместе с другими богослужебными книгами. А в древней Церкви и Евангелие обычно хранилось в скевофилакирионе, приблизительно в нашей ризнице, откуда выносилось только для все-народного чтения за богослужением. Если бы христианство

было чем-то вроде философской школы, то в наших собраниях церковных мы, конечно, занимались бы только изучением и истолкованием Нового Завета; но у нас этого нет. Христианство не школа, и чтение Священного Писания представляет у нас лишь одну из стихий общественного богослужения. В полноводной реке благодатной жизни церковной Священное Писание – лишь одна струя.

Подобные рассуждения могут показаться как бы принижающими Священное Писание. Но кто более Златоуста говорил о пользе и о величии Св. Писания? Не он ли называл чтение Писания собеседованием с Богом? Не для него ли Божественные Писания были духовным лугом и раем сладости<sup>10</sup>? Но весьма замечательные рассуждения находим мы у св. Иоанна Златоуста в начале толкования на святого Матфея евангелиста.

«По-настоящему, нам не следовало бы иметь и нужды в помощи Писаний, а надлежало бы вести жизнь столь чистую, чтобы вместо книг служила благодать Духа и, чтобы как те исписаны чернилами, так и наши сердца были исписаны Духом. Но так как мы отвергли такую благодать, то воспользуемся уже хотя бы вторым путем. А что первый путь был лучше, это Бог показал и словом и делом. В самом деле, с Ноем, Авраамом и его потомками, равно как с Иовом и Моисеем, Бог беседовал не чрез письмена, а непосредственно, потому что находил их ум чистым. Когда же весь еврейский народ пал в самую глубину нечестия, тогда уже явились письмена, скрижали и наставления чрез них. И так было не только со святыми в Ветхом Завете, но, как известно, и в Новом. Так и апостолам Бог не дал чего-либо писанного, а обещал вместо писаний даровать благодать Духа. «Той, – сказал он им, – воспомянет вам вся» (Ин. 14, 26). И, чтобы ты знал, что такой путь (общения Бога со святыми) был гораздо лучше, послушай, что Он говорит через пророка: “Завещаю вам завет нов, дая законы Моя в мысли их, и на сердцах напишу я, и будут вси научени Богом” (Иер. 31, 31–34; Ин. 6, 45). И Павел, указывая на это превосходство, говорил, что он получил закон (написанный) не на “скрижалех каменных”, а

“на скрижалех сердца плотяных” (2 Кор. 3, 3). Но так как с течением времени одни уклонились от истинного учения, другие от чистоты жизни и нравственности, то явилась опять нужда в наставлении письменном. Размыслите, какое будет безрассудство, если мы, которые должны были жить в такой чистоте, чтобы не иметь и нужды в Писании, а вместо книг предоставлять сердца духу, если мы, утратив такое достоинство и возымев нужду в Писании, не воспользуемся, как должно, и этим вторым врачевством. Если достойно укоризны уже и то, что мы нуждаемся в Писании и не привлекаем к себе благодати Духа, то какова, подумай, будет наша вина, если мы не захотим воспользоваться и этим пособием, а будем презирать Писание, как излишнее и ненужное, и таким образом навлекать на себя еще большее наказание?»<sup>11</sup>.

Св. Иоанн Златоуст защищает здесь необходимость учения Священного Писания, но мимоходом он говорит, что нам по-настоящему не следовало бы иметь и нужды в Священном Писании, что при чистой жизни вместо книг душе служит благодать Св. Духа. Этот путь духовного просвещения выше. С патриархами, с апостолами Бог говорил без помощи Писания. Нужда в Священном Писании явилась уже тогда, когда одни уклонились от истинного учения, а другие – от чистоты жизни. Писание – это уже второе врачевство. Достойно даже укоризны то, что мы нуждаемся в Писании. Ясно прежде всего, что св. Иоанн Златоуст не отождествляет Священного Писания с христианством. Писание он называет пособием, врачевством. Очевидно, религиозная жизнь может существовать и помимо Св. Писания, и без Св. Писания, которое является лишь одним из пособий этой жизни. Жизнь спасающейся души питается Божественным Духом, конечно, в Церкви. Это уже воля Божественного Духа, что для научения людей Он допустил посредство Писаний, книг, особенно тогда, когда душа перестала быть способной для восприятия непосредственных действий Духа.

Весьма замечательно, что приведенные рассуждения св. Иоанна Златоуста почти буквально повторяет преп. Иси-

дор Пелусиот в письме к диакону Исидору. Преп. Исидор в рассуждениях Златоуста видел море превосходящее обилие мыслей. От рассуждений Златоуста сам Исидор был в положительном восторге, хотя и признает, что на первый взгляд эти рассуждения могут показаться чем-то невероятным и даже соблазнительным. «Не поверишь, может быть, – пишет преп. Исидор, – услышав, но хорошо выразумев, знаю, не только удивишься, но даже станешь рукоплескать. Что же это такое, что сначала покажется невероятным, а после того сделается не только удивительным, но и достойным рукоплескания? Скажу кратко, не многими слогами выразив и море превосходящее обилие мыслей». Далее преп. Исидор и повторяет рассуждения Иоанна Златоуста<sup>12</sup>.

Наконец, великий подвижник и великий авторитет в вопросах духовной жизни и спасения авва Исаак Сириянин, бывший епископом христоролюбивого града Ниневии, свидетельствует, что для человека, достигшего совершенства, на высших ступенях созерцательной подвижнической жизни Священное Писание уже не имеет того значения, которое оно имеет для людей, высокого совершенства еще не достигших. «Пока человек не примет Утешителя, потребны ему Божественные Писания для того, чтобы памятование доброго напечатлелось в мысли его, и непрестанным чтением обновлялось в нем стремление к добру, и охраняло душу его от тонкости греховных путей: потому что не приобрел еще он силы Духа, которая удаляет заблуждение, похищающее душеполезные памятования и приближающее его к холодности чрез рассеяние ума. Но когда сила Духа низойдет в действующую в человеке душевную силу, тогда вместо закона Писаний укореняются в сердце заповеди Духа и тогда тайно учится у Духа и не имеет нужды в пособии вещества чувственного. Ибо, пока сердце учится от вещества, непосредственно за учением следует заблуждение и забвение, а когда учение преподается Духом, тогда памятование сохраняется невредимым»<sup>13</sup>. Здесь можно отметить общую со Златоустом мысль о том, что Писание есть пособие для духовной жизни. Чтение Писания об-

новляет в душе стремление к добру. Но жизнь души не обнимается Писанием всецело. Эта жизнь благодатна, а благодать душе подает, конечно, не книга Священного Писания, а Дух Святой, ниспосланный, Церкви.

Приведенные рассуждения великих отцов Церкви на первый взгляд могут показаться соблазнительными, но если вдуматься в них и поставить их в общую систему православного церковного мирозерцания, то нельзя не согласиться, что в них море превосходящее обилие мысли. В них можно видеть церковную оценку Писаний. Так могли сказать только люди, всецело жившие в Церкви и вполне усвоившие себе религиозный идеал Церкви, который состоит не в новом школьном учении, а в новой жизни спасенного человечества, создаемой Духом Святым на основе воплощения Сына Божия.

Но несомненно, что в приведенных святоотеческих мнениях дается непривычная для нас оценка Писания. Эта оценка Писания понятна лишь для того, кто живет сознательно чисто религиозным идеалом. Религиозный идеал Церкви, идеал обожения, которым полно наше богослужение, в современном сознании является уделом весьма немногих.

Может быть, самое печальное в наше время есть именно подделка Христа и Церкви. На христианство смотрят не как на новую жизнь спасенного человечества, объединенного в Церкви, а только как на сумму некоторых теоретических и моральных положений. Слишком много и часто стали теперь говорить о христианском учении и забывать стали про церковную жизнь. Вместе с тем забывать стали и про то, что главное в деле Христовом – это Его воплощение. На Христа стали смотреть больше как на учителя-мудреца, а истина Его Богосыновства в современном религиозном сознании отошла на задний план. Учителю ведь можно и не быть Сыном Божиим, Единородным и Единосущным Богу Отцу. Христианами теперь готовы назвать уже не только ариан, но даже и тех, кто Христа, как древние жиды, почитает обыкновенным сыном назаретского плотника, в лучшем случае гениальным религиозным учителем, вроде Будды, Конфуция и подобных.

У нас и Лев Толстой попал в христиане, да еще не простые, а «истинные христиане». Современному религиозному сознанию нужно и понятно только Христово учение, но не нужен Христос-Богочеловек и новая жизнь, принесенная Им на землю и сохраняющаяся в едином благодатном организме Церкви. Христос с престола одесную Бога Отца в современном религиозном сознании низведен на кафедру проповедника.

Но если пред нами учитель, то каждое его слово, каждый литературный памятник, в котором так или иначе отразилось его учение, должен получать особенное значение. Нечто подобное случилось и со Священным Писанием. Само по себе и независимо от Церкви оно получило особенное значение тогда, когда померк светлый идеал Церкви. Священное Писание стало предметом особенного внимания и разностороннего изучения со времени немецкой Реформации, т. е. именно тогда, когда на место Церкви поставлена была отдельная личность и широко открыта была дверь для рационализма, мертвящего всякую подлинно церковную жизнь. Ведь в принципе убившее всякую церковную жизнь протестантство выступало и выступает не иначе как под знаменем Священного Писания, объявляя боговдохновенной каждую его букву. С речами об особенном уважении к Писанию выступает протестантство даже и теперь, хотя уже и для пасторов не считается обязательной вера в Божество Христа, как показали в последние годы случай с пастором Ято – этим немецким Толстым в одежде пастора – и факты сочувствия пасторов новейшим мифологистам во главе с Артуром Дреусом, которые утверждают, что Христос как историческая личность вовсе и не существовал. Потеряв живого Христа и подлинно церковную жизнь, протестанты начали поклоняться книге Нового Завета, как какому-то фетишу. Войдите вы в протестантскую кирху крайних протестантских толков. Вы увидите ряды скамеек, обращенных к кафедре, кафедру и на ней Библию. Одним словом, если вынести из любого класса или аудитории икону, то и получится протестантская кирха. Евангелие для протестантов – как бы сочинение Христа-

учителя, которое нужно изучать, чтобы быть христианином. Всю полноводную реку благодатной церковной жизни протестантство пытается подменить одной струей, взятой отдельно и обособленно. Из Библии протестанты, взбунтовавшиеся против папы-человека, создали «бумажного папу», и была последняя лесть горше первой.

По-видимому, Священное Писание выше ценится теми, кто потерял Церковь, но это только по-видимому.

На Священное Писание должно смотреть как на одно из явлений благодатной церковной жизни. Но кто вне Церкви, для того благодатной жизни нет вообще. Все рассуждения протестантов и сектантов о боговдохновенности Священного Писания – одно пустословие, которое неясно и всегда весьма сомнительно для самих рассуждающих. Живая духовная сила не может быть магически прикреплена к мертвым безжизненным вещам. Есть страстные любители, например, древних икон, которые в религиозном отношении нигилисты. Разве иконы их коллекций остаются теми же, какими были они, древние и чтимые, благоговейно поклоняемыми и лобызаемыми, в древних благолепных храмах? Дух дышит, где хочет. Он оживляет единое тело Христово. Какая же боговдохновенность вне Церкви, без Духа Божия? Если же благодатная сторона Священного Писания вне Церкви необходимо уничтожается, то что же остается? Остается Библия, книги, литературное произведение, литературный памятник. В Церкви Священное Писание не составляет всего, но вне Церкви во все нет Священного Писания, Слова Божия; остаются лишь книги Священного Писания. Внецерковные люди очень часто говорят о своем уважении к Священному Писанию и укоряют Церковь в пренебрежении Писанием. Но эти речи – лишь один самообман и печальное недоразумение. Правильно мыслить о Писании мы можем лишь выходя из идеи Церкви, а правильно употреблять Писание себе на пользу мы можем только *живя в Церкви*. Без Церкви, без церковной жизни в ничто разрешается самое христианство<sup>14</sup>, и чтением литературных памятников умершей жизни заменить нельзя.

Определяя сущность Священного Писания, мы можем теперь формулировать следующий тезис:

*Священное Писание – одна из сторон общей благодатной церковной жизни, и вне Церкви Священного Писания, в истинном смысле этого слова, нет.*

Устанавливая этот взгляд на Священное Писание, следует оговориться относительно господствующего даже в нашем школьном богословии воззрения, по которому Священное Писание – прежде всего источник вероучения церковного. Нужно признаться, что вопрос об источниках вероучения находится почти в безнадежном положении в нашей резонирующей догматике. Обыкновенно говорят о двух источниках вероучения: о Священном Писании и Священном Предании. Оба эти источника необходимы, хотя нередко склонны преимущество отдавать Священному Писанию. В полемике с сектантами и протестантами напрягают все силы к тому, чтобы доказать, что одного Священного Писания недостаточно, что *кроме* Писания нужно еще и Священное Предание. Но если Священное Писание – источник вероучения, то как же почерпать из этого источника заключенное в нем вероучение? «Ведь достаточно вспомнить арианство и Первый Вселенский собор, чтобы понять, что и всякая ересь основывается на Писании. Очевидно, возникает вопрос: как понимать Писание, чтобы почерпать из него *истинное* вероучение? Нужно понимать его согласно с Преданием», – отвечают нам. Прекрасно! А какое Предание следует принимать? «Не противоречащее Писанию». Что же получается? Писание нужно толковать по Преданию, а Предание нужно проверять Писанием. Получается логический круг, *idem per idem\**, или, в несколько вольном переводе на русский язык, – сказка про белого бычка.

Источник церковного вероучения один – Дух Святой, живущий в Церкви, о котором обетовано Христом, что Он будет вести (οδηγήσει – Ин. 16, 13) Церковь ко всякой истине. И не потому Церковь имеет истинное вероучение, что она берет его из Священного Писания и Священного Предания,

\* Подобное через подобное (*лат.*).



а только потому, что она есть именно Церковь Бога живого, столп и утверждение истины, – как руководимая Духом Святым. Говорить нужно только о Церкви. Вместе с Церковью стоит или падает и Священное Писание, и Священное Предание. Весьма хорошо писал А. С. Хомяков в своем «Опыте катехизического изложения учения о Церкви»: «Дух Божий, живущий в Церкви, правящий ею и умудряющий ее, является в ней многообразно: в Писании, в Предании и в деле, ибо Церковь, творящая дела Божии, есть та же Церковь, которая хранит Предание и писала Писание. Не лица и не множество лиц в Церкви хранят предание и пишут, но Дух Божий, живущий в совокупности церковной. Потому ни в Писании искать основы Преданию, ни в Предании доказательств Писанию, ни в деле оправдания для Писания и Предания – нельзя и не должно. Вне Церкви живущему непостижимо ни Писание, ни Предание, ни дело. Внутри же Церкви пребывающему и приобщенному к Духу Церкви единство их явно по живущей в ней благодати» (§ 5). По этому же предмету можно читать прекрасные и глубокие рассуждения в «Послании патриархов восточно-кафолической Церкви о православной вере». «Веруем, что свидетельство кафолической Церкви не меньшую имеет силу, как и Божественное Писание. Поелику Виновник того и другого есть один и тот же Святой Дух: *то все равно, от Писания ли научиться, или от Вселенской Церкви.* Человеку, который говорит сам от себя, можно погрешать, обманывать и обманываться; но Вселенская Церковь, так как она не говорила и не говорит от себя, но от Духа Святаго (которого она непрестанно имеет и будет иметь своим учителем до века), никак не может погрешать, ни обманывать, ни обманываться; но, подобно Божественному Писанию, непогрешительна и имеет всегдашнюю важность... Живя и поучаясь в Церкви, в которой преемственно продолжается устная апостольская проповедь, человек может изучать догматы христианской веры от Вселенской Церкви, и это потому что *сама Церковь не из Писания выводит свои догматы, а имеет оные в готовности*; если же она, рассуждая о каком-нибудь

догмате, приводит определенные места Библии, то это *не для вывода своих догматов*, а только подтверждения оных, и *кто основывает свою веру на одном Писании, тот не достигает полной веры и не знает ее свойств*».

В полном согласии с этими авторитетными рассуждениями мы можем *все свести к вере в Церковь*. Верует человек в Церковь – для него получает надлежащее значение Священное Писание.

Но кто не достиг полной веры, кто не знает ее свойств, кто не понимает, что христианства *нельзя* иначе представлять, как в виде Церкви, тот грубо и кощунственно отвергает саму веру в Церковь. Так поступал Лев Толстой, который в предисловии к «Краткому изложению Евангелия» писал: «Заявление о том, что выражение такого-то догмата есть выражение Божественное, Св. Духа, есть высшая степень гордости и глупости: высшей гордости потому, что ничего нельзя сказать горделивее, как то, что сказанные мною слова сказал через меня сам Бог, и высшей глупости потому, что ничего нельзя сказать глупее, как то, чтобы на утверждение человека о том, что его устами говорит сам Бог, сказать: нет, не твоими устами, а моими устами говорит Бог, и говорит совершенно противоположное тому, что говорит твой Бог. А между тем только это самое говорят все соборы, все символы веры, все церкви, и из этого вытекает и вытекало все зло, которое во имя веры совершалось и совершается в мире»<sup>15</sup>. Эти грубые слова интеллигентского «истинного христианина» и «великого учителя» в той или другой форме готовы повторять весьма многие. Вера в Церковь – подвиг, и подвиг не легкий, а для наших современников порою непосильный. Жить в Церкви – значит вообще любить, жить любовью, а жить любовью – значит бороться с греховным себялюбием, которым люди так сильно болеют. В частности, вера в Церковь есть подвиг и ума, потому что она требует от него покорности. Покорять же разум свой Церкви особенно тяжело потому, что эта покорность непременно отразится и на всей жизни. В отношении к Церкви подвиг ума связан и с подвигом воли. Представим на

минуту, что люди всецело покорились Церкви. Сколько идолов, сколько богов и божков нужно им будет свергнуть? Уже не Днепр, а целое море нужно будет, чтобы потопить этих истуканов. Но даже и один подвиг ума не легко дается тому, чей разум кичит. Пресвященный Феофан Затворник рассуждает: «Замечательно, что премудрость зовет к себе безумных: “иже есть безумен, да уклонится ко мне”. Стало быть, умникам нет входа в дом премудрости или в Св. Церковь. Умность всякую надо отложить у самого входа в этот дом. С другой стороны, если всякая мудрость и ведение только в доме Премудрости, то вне сего дома, вне Св. Церкви, только безумие, неведение и слепота. Дивное Божие учреждение! Входя в Церковь, оставь свой ум – и станешь истинно умным, оставь свою самостоятельность – и станешь истинным деятелем; отвергнись и себя самого – и станешь настоящим владыкой над собою. Ах, когда бы мир уразумел премудрость эту! Но это сокрыто от него. Не разумея премудрости Божией, он вопиет на нее, и безумных разумников продолжает держать в ослеплении своем». Таких «безумных разумников» теперь очень много, потому что человечество стало уж слишком «умно» и еще больше умничает. Всечеловеческий разум кичит все больше и больше. А всякая гордость и кичение с Церковью несовместимы. Еще древнецерковная мысль отметила связь гордости с отступлением и противлением Церкви. «Ереси происходили и происходят часто оттого, – пишет св. Киприан Карфагенский, – что строптивый ум не имеет в себе мира»<sup>16</sup>. «Гордые и непокорные люди отступают от Церкви или встают против Церкви»<sup>17</sup>.

Вот это-то антицерковное и антихристианское настроение и лежит в основе отделения Священного Писания от Церкви. Церковь отрицается – Священное Писание признается. Церковь поносят – Священное Писание превозносят. Наш тезис, что Священное Писание может быть только в Церкви и не может быть вне Церкви, этот тезис заслуживает того, чтобы на нем остановиться подробнее, чтобы истина возвысилась над заблуждением и недоразумением. Из идеи Церкви

мы выходили при рассуждении о самой сущности Писания; эта же идея определяет нам и наше отношение к Священному Писанию. Только твердо держась за идею Церкви, можем мы отражать ложные речи разделяющих неразделимое, отделяющих Священное Писание от Церкви.

Теперь все чаще и чаще приходится сталкиваться с подобными рассуждениями: «В Священном Писании мы читаем вот то-то. Церковь учит иначе. *Значит*, Церковь заблуждается». Так до тошноты однообразно поют всевозможные сектанты. Вторят им некоторые и из именующих себя христианами, те именно, которые усвоили себе непонятное высокомиренное отношение к Церкви, себя поставляя несравненно выше нее. Стоя на охарактеризованной выше точке зрения на источники вероучения, ответить собственно, не легко. Взять хотя бы вопрос об иконопочитании. Сектант укажет на запрещение изображений в Ветхом Завете, на слова Христа о духовном поклонении. Для него иконы – противоречие. Сказать, что иконопочитание основано на предании? Но ведь предание нужно принимать лишь тогда, когда оно не противоречит Писанию. Ссылки, например, на херувимов завесы ветхозаветного храма малоубедительны. Спор поэтому идет без конца и без пользы, потому что миссионеры переходят сами на точку зрения сектанта, а эта точка зрения по самому существу ведет лишь к словопрению, но не к истине. Выходя из идеи Церкви, мы не имеем и нужды спорить на основании Писания; для нас достаточно нашей веры в Церковь. Бесплодность споров «от Писания» давно признана еще Тертуллианом, который говорил, что от этих споров можно лишь повредить желудку и мозгам, потерять голос и дойти до бешенства от богохульства еретиков<sup>18</sup>. Он же настойчиво утверждает, что не следует апеллировать к Писанию; там победа или ненадежна, или совсем невозможна<sup>19</sup>. Церковный человек может смело повторить эти слова, потому что для него «все равно от Писания ли поучаться или от Вселенской Церкви».

Все рассуждения о противоречии Церкви Священному Писанию совершенно ложны и безбожны в самом корне. Дух

Святой чрез св. апостолов написал для Церкви Священное Писание, но ведь тот же Дух Святой, по неложному обетованию Спасителя, и саму Церковь наставляет на всякую истину. Дух Святой един и неделим, вечен и неизменен, Он – Дух истины. Как же могло случиться, что в Священном Писании Он говорит одно, а в учении и жизни церковной – другое? Разве напрасно как собор апостольский, описанный в 15-й главе книги деяний апостольских, так и все последующие соборы начинали свои определения словами: «изволися Св. Духу и нам?» Допускать возможность противоречия между Церковью и Священным Писанием, это значит – говорить о самопротиворечии Св. Духа, это поистине значит возводить хулу на Духа Святого. Только диавол может внушить богохульную мысль о противоречии Духа Святого Самому Себе, и нельзя не согласиться с сильным и резким, но мудрым и справедливым изречением преп. Викентия Лиринского: «Когда увидим, что некоторые приводят изречения пророческие и апостольские в опровержение вселенской веры (равно говорят о противоречии между Церковью и Священным Писанием), мы не должны сомневаться в том, что устами их говорит диавол»<sup>20</sup>. Вспоминается и стих из послания к евреям: «Колико мните горشيا сподобится муки, иже... Духа благодати укоривый» (Евр. 10, 29).

Если же Церковь и Священное Писание в противоречии быть не могут по самому своему существу, то отсюда следует с необходимостью вывод: «если учение Церкви кажется нам противоречащим Священному Писанию, то это признак лишь того, что мы плохо поняли или учение церковное, или Священное Писание, или то и другое вместе, а потому наше дело только постараться понять то и другое получше и понять само согласие Священного Писания и учения Церкви, а не отрицать и не порицать учения церковного во имя своего горделивого недомыслия. Так и поступали святые отцы Церкви на Вселенских соборах. Еретики, например ариане на Первом Вселенском соборе, приводили множество мест Священного Писания, противоречащих, по их мнению, истине единосущ-

щия, но отцы лишь показывали, как все эти места должно понимать, чтобы они истине церковной не противоречили. Точно так же Шестой Вселенский собор немало занимался истолкованием евангельского повествования о «Гефсиманском борении». Вполне понятно, что для церковного человека никакое место Священного Писания не должно противоречить церковному учению, и церковное учение, таким образом, является мерилom истинного разума Писания.

Необходимость именно церковного отношения к Писанию откроется с особенной ясностью, если мы до конца подумаем ту величайшую ложь, которую начертал на своем знамени протестантизм, а за ним всевозможное сектантство и вообще человеческое легкомыслие и неразрывно связанное с ним вольномыслие. Протестантизм в принципе отверг необходимость церковных норм для истолкования Писания. Говорю в принципе, потому что на самом деле эти нормы все же были выдуманы в виде новоизмышленных сектантских символов. Если нормы церковные отвергнуты, то человек остается с Писанием, так сказать, наедине, и при истолковании Писания каждому нужно руководиться своим так называемым здравым смыслом, надев предварительно на свою голову тиару непогрешимого папы. Надежное ли дело – руководиться при толковании Священного Писания своим здравым смыслом? Но кто не встречался с фактами, когда здравый смысл разных людей одни и те же явления оценивает по-разному? При толковании Евангелия на здравый смысл часто ссылается Толстой. Но ведь нужно иметь наивность и упорство этого редкостного гордеца, чтобы признать чуть ли не психически ненормальными всех тех, кто не может принять и не принимает его толкований, основанных на здравом смысле. Но я думаю, и это, пожалуй, несомненно, что в таком деле, как понимание и толкование Священного Писания, наш разум, предоставленный самому себе, совершенно не может быть здравым. Ведь кто наблюдает за своей нравственной жизнью и имеет смелость сказать самому себе горькую правду, тот, несомненно, замечал, как порою гнется наш разум под напором

страсти и как он порою робко, порою дерзко и нахально оправдывает нашу слабую волю. Обычно мы более или менее легко соглашаемся друг с другом в тех вопросах, которые не затрагивают нашей жизни, не касаются направления нашей воли. Вот почему в вопросах математических установлено столько общепризнанных и бесспорных истин. В самом деле, почему бы мне не признать, что сумма углов треугольника равна всегда двум прямым, что сумма квадратов, построенных на катетах, всегда равна квадрату, построенному на гипотенузе, как утверждает теорема Пифагора? Почему не признать мне этих математических истин? Ведь признание их меня ровно ни к чему не обязывает. То же самое можно сказать и о других так называемых научных истинах. «Из-за чего здесь спорить, из-за чего ломать копыя? Не все ли мне, в сущности, равно, скажут ли мне ученые специалисты, что, например, материя построена из менделеевских атомов или электронов и ионов; что свет есть волнообразное колебание эфира или объясняется незримыми и загадочными электрическими токами; что солнце несется не к созвездию Геркулеса, а, положим, к созвездию Рака, Скорпиона или Лиры?.. Раз ученые люди нашли, что это так, пусть будет так. А когда они скажут, что это не так, и все другие повторят за ними, что это не так. И ничего от этого не изменится. Это – дело специалистов, их домашнее дело»<sup>21</sup>. Но весьма глубокомысленно и остроумно говорил гениальный Лейбниц: «Если бы геометрия вооружалась против наших страстей и наших насущных интересов столько же, как мораль, мы бы не менее ее оспаривали и нарушали, несмотря на все доказательства Евклида и Архимеда, которые третировали бы как выдумки и считали бы полными паралогизмов, а Иосиф Скалигер, Гоббес и другие, писавшие против Евклида и Архимеда, не находили бы себе так мало последователей, как теперь»<sup>22</sup>. А Писание Священное как раз и направлено против страстей человеческих. Здесь все говорит о жизни и о Том, кто Сам о Себе сказал: «Я есмь жизнь». Вот почему разум, если он предоставлен самому себе, при толковании слова жизни не может остаться чистым или здравым.

Но что же из всего этого следует для нас поучительного по нашему вопросу? А именно то, что если толкование Священного Писания предоставим каждому отдельному человеку, то окажется столько же пониманий слова Божия, сколько людей и сколько у всех их вместе будет капризов, Т. е. совсем не окажется Священного Писания с определенным смыслом. В жертву произволу будет принесена и наука. Наука ведь бесильна при ответах на вопросы жизни; она не может по этим вопросам установить какое-нибудь единомыслие. Если бы единомыслие зависело от науки, – давно бы пора этому единомыслию установиться, но мы видим, что сомнений и разномыслий, благодаря науке, становится нисколько не меньше – наоборот, даже больше.

Прекрасной иллюстрацией того, как человек своим умом толкует Священное Писание, может служить та сцена из «Фауста», где Фауст толкует первый стих Евангелия Иоанна.

Возьму я подлинник раскрою,  
С правдивым чувством, я взалкал  
Святой оригинал  
Перевести мне речию родною.  
(Он открывает том и готовится).  
Написано: “В начале было Слово”.  
Вот я и стал! Как продолжать мне снова?  
Могу ли слову я воздать такую честь?  
Иначе нужно перевести!  
Коль верно озарен исход тяжелых дум,  
То здесь написано: “В начале был лишь ум”.  
На первой строчке надо тщиться,  
Чтобы перу не заблудиться.  
Ум та ли власть, что все подвинув сотворила?  
Поставлю я: “Была в начале сила”.  
Но в миг, как собралась писать рука моя,  
Предчувствую, что все не кончу этим я.  
Вдруг вижу свет! Мне дух глаза открыл!  
И я пишу: “В начале подвиг был”.



В каких-нибудь три минуты сменилось целых четыре толкования одного и того же слова! Но ведь эта сцена из «Фауста» разве не была разыграна и на русской почве, в Ясной Поляне, где поклонник здравого (только своего!) смысла решил по справке с греческим лексиконом остановиться на таком переводе того же евангельского текста: «Началом всего стало разумение жизни»?

Как иногда могут быть причудливы толкования евангельского текста, можно видеть на следующем примере. Известный В. В. Розанов так однажды истолковал Мф. 16, 18: «“Ты – Петр, и на сем *камне* (пустыня) созижду Церковь Мою” – есть как бы предуготовление, что вся Церковь, почти вся, будет построена на характере пустынного, пустынножительного бытия»<sup>23</sup>. Но в другом месте<sup>24</sup> некто из единомышленников Розанова («Рцы») тот же стих толкует иначе. Почему Церковь основана на Петре? Потому, что он был женат, имел детей, страстно любил жену и детей, не разлучался с ними в своих благовестнических путешествиях. Следовательно, в основе Церкви положено начало семейное.

Не ясно ли, что сколько людей и сколько у них настроений, столько и смыслов окажется в Священном Писании. На эту тему мы имеем авторитетные и превосходные рассуждения преп. Викентия Леринского. «Священное Писание, по самой его возвышенности, не все понимают в одном и том же смысле, но один толкует его изречения так, другой иначе; так что почти сколько голов, столько же, по-видимому, можно извлечь из него и смыслов»<sup>25</sup>. «Неужели и еретики пользуются свидетельствами Священного Писания? Пользуются, действительно, и притом – необыкновенно много. Они, заметь, рыщут по всем книгам Божественного закона – по книгам Моисея, по книгам Царств, по псалмам, по Апостолам, по Евангелиям, по пророкам. При своих ли или при чужих, частно или публично, в устных ли беседах или в сочинениях, в домашних ли собраниях или в общественных сходках, они никогда почти не говорят о своем ничего такого, чего не старались бы оттенить вместе с тем и словами

Писания. Возьми сочинения Павла Самосатского, Прискиллиана, Евномия, Иовиниана и прочих заразителей – и ты увидишь в них несметное множество свидетельств; не найдешь ни одной почти страницы, которая не была бы подкрашена и расцвечена изречениями Нового или Ветхого Завета. Они знают, что зловонные извержения их едва ли кому могут скоро понравиться, если оставить их испаряться в том виде, как они есть, и потому орошают их как бы ароматом глаголов небесных, чтобы тот, кто легко презрел бы заблуждение человеческое, нелегко отвернулся от вещаний Божественных. Они поступают подобно тем, которые, желая смягчить для ребенка остроту какого-нибудь питья, сначала обыкновенно мажут ему губы медом, чтобы неопытное дитя, предощутив сладость, не испугалось горечи. Потому-то и возглашал Спаситель: “Внемлите себе от лживых пророк, иже приходят к вам во одежде овчьей, внутрь же суть волцы хищницы” (Мф. 7, 15). Кто эти волки-хищники, как не еретики, которые со своими лютыми зверскими вымыслами постоянно нападают на овчие дворы Церкви и терзают стадо Христово, где только могут, а чтобы незаметнее подкрасться к простодушным овцам, прячут свой волчий вид, не покидая волчьей лютости, и, как руном, окутываются изречениями Божественного Писания, чтобы, чувствуя мягкость шерсти, никто не побоялся их острых зубов? Всякий раз, как только лжепророки или лжеапостолы или лжеучители приводят изречения Священного Писания с целью превратным истолкованием их подтвердить свои заблуждения, они, несомненно, подражают лукавым ухищрениям руководителя своего, к которым тот, конечно, никогда не прибегал бы, если бы не знал по опыту, что когда надобно подвести оболыщение неподобным заблуждением, то нет более легкого пути к обману, как ссылка на авторитет слова Божия.

Но откуда видно, скажет кто-нибудь, что диавол имеет обыкновение пользоваться свидетельствами Священного Писания? Читай Евангелия. Там пишется: “Тогда поять Его, Т. е. Господа Спасителя, диавол, и постави Его на криле церков-

ном, и глагола Ему: Аще Сын еси Божий, верзися низу; писано бо есть, яко ангелом своим заповесть о тебе сохрани ты во всех путех твоих – на руках возмут тя, да не когда преткнеши о камень ногу твою” (Мф. 4, 5–6). Чего же не сделал бедненьким людям тот, кто на Самого Господа величество напал свидетельствами из Писаний? Как тогда глава говорил Главе, так и ныне члены говорят членам – члены Т. е. диавола членам Христовым, вероломные верным, нечестивые благочестивым, еретики, наконец, православным. Что же именно говорят? Аще, говорят, Сын еси Божий, верзися низу, – то есть если хочешь быть сыном Божиим и наследовать царство небесное, то верзися низу, то есть бросься с вершин Церкви, которая также есть храм Божий, – оставь ее учение и предание. И если кто спросит какого-нибудь еретика, внушающего ему это: чем докажешь, на каком основании учишь, что я должен оставить древнюю и всеобщую веру Вселенской Церкви? он немедленно ответит: писано бо есть, – и тотчас представит тебе тысячу примеров, тысячу доказательств из Закона, из псалмов, из апостолов, из пророков, чтобы, истолковав их на новый и худой лад, низвергнуть несчастную душу из вселенского ковчега в омут ереси.

Что же, скажет кто-нибудь, делать людям православным, сынам матери Церкви, когда божественными глаголами, изречениями, обетованиями пользуются и диавол, и ученики его, из которых одни – лжеапостолы, другие – лжепророки и лжеучители, а все вообще – еретики? Они непременно должны наблюдать, чтобы Священное Писание истолковывалось согласно с преданиями всей Церкви и по указаниям вселенского догматического учения»<sup>26</sup>.

Оставьте человека с Писанием одного – и Писание потеряет всякий определенный смысл и значение. Останется собственно только один человек, который капризы и причуды своего ума будет прикрывать авторитетом Слова Божия. Без Церкви и вне Церкви, хотя бы человек и имел в руках книгу Священного Писания, для него неизбежно состояние безнадежного блуждания. «Отчуждившись от истины, – пишет

св. Ириной об еретиках, – они естественно увлекаются всяким заблуждением, волнуемые им, по временам думая различно об одних и тех же предметах и никогда не имея твердого знания, желая быть более софистами слов, чем учениками истины. Они всегда имеют предлог искать (истину), но никогда не могут найти ее»<sup>27</sup>.

Становится вполне понятным грозное слово Поликарпа Смирнского – ученика апостола любви, – который в своем послании к филиппийцам первенцем сатаны называет того, кто будет толковать слова Господни по собственным похотям (гл. 7).

Мало того. Предоставленный в отношении Священного Писания самому себе рассудок может идти и дальше в деле насилия над Писанием, оправдывая мудрые слова Климента Александрийского: «Люди, предавшиеся страстям, насилуют и Писание сообразно со своими пожеланиями»<sup>28</sup>. А новозаветные книги Священного Писания для всевозможного насилия над ними дают самый широкий простор, – потому именно, что Христос ничего Сам не писал. Основатели каких-нибудь философских школ оставили после себя часто многотомные собрания своих сочинений, где они более или менее полно и определенно высказались, сами изложили свое учение. Кто хочет усвоить их учение, может обратиться к этим сочинениям. Можно в них не все понять или понять несколько своеобразно, но все же безграничного произвола быть не может, потому что изучающий связан подлинными словами изучаемого автора, философа. Совсем не то Христос и его учение. Сам Христос ничего не писал. Писали о Нем другие, писали спустя немало лет после окончания Его земной жизни, писали даже те, кто не был непосредственным очевидцем Его дел и слушателем Его учения. С точки зрения автономного разума, не только вполне уместен, но даже законен и совершенно неизбежен вопрос: да правильно ли писатели новозаветных книг передали Христово учение? Да верно ли рассказали они об Его жизни и чудесах? Пусть даже все новозаветные книги и совершенно подлинны, но разве это значит непременно,

что все в них написанное вполне соответствует действительности? Подлинность книги всегда нужно отличать от ее достоверности. Подлинность еще далеко не есть постоянное и надежное ручательство достоверности. Безусловно подлинное сообщение даже очевидца может нередко оказаться совершенно ложным. Очевидец мог дурно наблюдать событие или плохо его понять. Мог он перепутать, если писал по памяти спустя десятилетия после события. Кроме того, часто ли человек бывает совершенно беспристрастным рассказчиком, лишь фотографирующим события? Разве редко поддается он искушению прибавить кое-что и от себя, свою мечту описать осуществившеюся? Да наконец, автор может иметь особую цель не все передавать непременно так, как было. Все эти и подобные предположения, конечно, вполне понятны и естественны. Но ведь если так, то разве не ясно, что для разума человеческого открывается совершенно безграничная возможность находить в новозаветных книгах все, что угодно? Можно не находить того, что там есть, и можно между строк читать то, чего не написано ни в одной из существующих строк. Что в Евангелии действительно принадлежит Христу и что лишь выдано за Христово апостолами? Какое именно событие соответствовало в действительности тому или другому евангельскому рассказу? Предполагать можно что угодно, и «христианство» можно создавать в полном согласии не только со своими вкусами и желаниями, но даже и со своими прихотями. Но что будет с Христовой истиной при таком отношении к Священному Писанию?!

Ведь, к сожалению, наши рассуждения не одно лишь предположение, а вывод из многочисленных и поучительных исторических фактов. Еще во втором веке были люди, о которых св. Ириней Лионский говорит, что они хвалились, называя себя исправителями апостолов<sup>29</sup> и считая себя мудрее не только епископов, но даже и апостолов<sup>30</sup>. Это – гностики валентиниане. Тертуллиан говорит о них, что изречения Священного Писания были для них тем же, чем одежды овчие для хищных волков<sup>31</sup>. Известно, что за сумбурные системы

учения были у гностиков с их зонами и сизигиями, но с этими системами, по выражению св. Иринея, они будто в ложном сонном мечтании вторгались в Писания<sup>32</sup>, где и находили подтверждение всем своим учениям, так что без подтверждения из Писания ничему не учили<sup>33</sup> и сами говорили, что все нужно проверять учением Спасителя<sup>34</sup>. Как же могло случиться, что системы гностические оказались заключающимися в Новом Завете? А именно так, что по учению гностиков Христово учение изложено апостолами в Евангелии неясно и неопределенно. В Евангелии не все следует понимать так, как написано. Среди валентиниан была весьма распространена так называемая теория аккомодации. А по этой теории и Христос во внешнем выражении Своего учения приспособлялся к пониманию Своих учеников и вообще слушателей; так же и апостолы в своих посланиях. Христос учил Своих учеников, во-первых, типологически и мистически, во-вторых, в притчах и загадочно, и в-третьих, ясно и прямо<sup>35</sup>, притом поодиночке тех, которые могли понимать<sup>36</sup>. Отсюда, конечно, следовал вывод, что Писание не следует понимать буквально, все Писание как бы притча или загадка. В словах Христа «ищите и найдете» гностики видели прямую заповедь искать в Писании скрытого таинственного смысла. Отсюда безграничный аллегоризм в толковании, и в результате в Писании находятся все положения гностических систем. Так, например, в притче о винограднике (Мф. 20, 1–16) гностики находили учение о тридцати зонах. Хозяин выходил для найма работников в первый, третий, шестой, девятый и одиннадцатый часы. Если сложить эти числа, получится тридцать. Это – указание на тридцать онов. Можно согласиться с Тертуллианом, что подобное толкование вредило истине не меньше порчи текста<sup>37</sup>. Поклонник самостоятельного отношения к Священному Писанию, Т. е. вне церковного, может, пожалуй, возразить: «Вольно же было гностикам делать разные нелепые предположения и пускаться в аллегии. Теперь этим никто не станет заниматься». На самом деле не все обстоит так просто. Ведь гностики пользовались общенаучным экзегетическим

методом своего времени, которым пользовались и церковные писатели<sup>38</sup>. Общность метода толкования, однако, приводила к существенно различным результатам. Виноват не метод, а виновато отделение Священного Писания от Церкви, которое всегда открывает доступ человеческому произволу и позволяет, по выражению «Послания патриархов», «играть младенчески такими предметами, кои не подлежат шуткам». От этого противоестественного разделения для истины никогда ничего, кроме вреда, получить не может.

Не менее поучительный исторический факт можно отметить и в более близкое к нам время. Гораздо дальше гностиков второго века пошли гностики начала века девятнадцатого. Те, древние гностики искали в Новом Завете оправдания своих религиозно-философских систем; гностики начала девятнадцатого века поставили целью дать «естественную историю великого пророка из Назарета». Они рассуждали так: Христос и апостолы говорили языком простых галилейских поселян; в Евангелии видны все черты наивного мировоззрения поселанина. Простой человек всюду видит чудо, всюду готов усматривать присутствие каких-то сверхъестественных сил. В Евангелии часто говорится о чудесах, о бесноватых и Т. п. Значит ли это, что все действительно так и было? Нет, это значит только то, что действия Христа чудесными казались для окружавших Его простолюдинов, не будучи таковыми на самом деле. Евангелия, чтобы правильно их понять, нужно сначала переложить на язык образованных людей того времени, а потом этот язык перевести на наш современный язык, язык ученых. Кроме того, многое в Евангелии объясняется только тем, что очевидцы плохо наблюдали события, смотрели на них через призму своего наивного мировоззрения.

Такие именно взгляды в начале XIX века развивал Эйхгорн, который давал и образцы толкований по своему методу. По рецептам Эйхгорна полное толкование Нового Завета дал Павлюс, который своими удивительными толкованиями не оставил в Евангелии ни одного чуда, так что действительно получилась естественная история великого пророка,

в которой уж совершенно не узнать Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия. Опять мы видим, что без авторитета Церкви Священное Писание теряет всякий определенный смысл, потому что тотчас явятся самообольщенные «исправители апостолов», которые будут «исправлять» каждый по-своему, и все будут друг другу противоречить. Подобных «исправителей» знает каждая эпоха. Просто удивительно, как это до сих пор люди не сообразят, что «исправление апостолов» есть дело *принципиально* нелепое, бесчисленное количество раз себя компрометировавшее в истории. В протестантском богословии противопоставление Христа и апостолов – самая обыкновенная вещь. Апостолам не доверяют; их желают «поправить», а вследствие этого и Христос представляется лишь каким-то искомым иксом. Его учение – уравнием со многими неизвестными, которое каждый решает, как ему заблагорассудится.

Если отвергать Церковь, если помимо Церкви подходить к Священному Писанию, то факт, что Христос не писал, ведет непременно к уничтожению Священного Писания. Этот путь от отрицания Церкви до уничтожения Писания проходили и проходят очень многие, но, может быть, никто так откровенно до цинизма не описал этого пути, как это сделал Лев Толстой в предисловии к «Краткому изложению Евангелия» (жневское издание).

«Читатель должен помнить, что Иисус никогда сам не писал никакой книги, как Платон, Филон или Марк Аврелий, даже никогда, как Сократ, не передавал свое учение грамотным и образованным людям, а говорил тем безграмотным людям, которых он встречал в жизни, и что только после Его смерти хватились люди, что то, что он говорил, было очень важно и что не худо бы записать кое-что из того, что Он говорил и делал, и почти через сто лет (???) начали записывать то, что слышали о Нем. Читатель должен помнить, что таких записок было очень много, что многие пропали, многие были очень плохи и что христиане пользовались всеми ими и по-немногу отбирали то, что им казалось лучше и толковее, что,



выбирая эти наилучшие Евангелия, церкви, по пословице “не выберешь дубинки без кривинки”, должны были захватить в том, что они вырезали из всей огромной литературы о Христе, и много кривинки; что много есть мест в канонических Евангелиях столько же плохих, как и в отвергнутых апокрифических»<sup>39</sup>. «После 1800-летнего существования этих книг они лежат пред нами в том же грубом, нескладном, исполненном бессмыслиц, противоречий, виде, в каком они были»<sup>40</sup>. Отсюда у Толстого прямой вывод: «Читатель должен помнить, что не только не предосудительно откидывать из Евангелий ненужные места, освещать одни другими, но, напротив того, предосудительно и безбожно не делать этого, а считать известное число стихов и букв священными»<sup>41</sup>.

Не очевидно ли, что, лишь только Толстой задумался над тем фактом, что Христос ничего не писал, он с некоторой необходимостью пришел к оправданию полного извращения даже евангельского текста. В самом деле, если допустить, что следует откидывать из Евангелия ненужные места, то разве не открывается тем самым полный простор для всякого произвола? Что нужно и что не нужно? Кто это будет определять? Очевидно, каждый по собственному вкусу. Ведь у самого же Толстого ненужными оказались и евангельские блаженства, где ублажаются кроткие, милостивые, чистые сердцем, – потому что они-де «не в своем месте и вставлены случайно»<sup>42</sup>. Вкусы у людей весьма различны, и если личным вкусом будет определяться, что оставить в Евангелии и что откинуть, то, очевидно, евангелий будет ровно столько же, сколько отдельных людей подойдут к Евангелию помимо Церкви. Вместо определенного Христова учения, очевидно, получится хаос и сумбур отдельных мнений.

Еретик второго века Маркион доверял только апостолу Павлу, утверждая, что лишь он точно и правильно понял Христово учение и сохранил его в чистоте, а прочие апостолы – *pseudoapostoli et judaici evangelizatores*<sup>43</sup>, т. е. лжеапостолы, потому что в Христово учение внесли элементы иудейства. А у нашего Толстого ап. Павел попал в «осно-

ватели христианского Талмуда», потому что он, «не поняв хорошенько учения Христа», внес в христианство учение о предании, и этот-то принцип предания был главной причиной извращения христианского учения и непонимания его<sup>44</sup>. Кого слушать – неизвестно. Ясно, кажется, только одно, что, оставшись с Писанием наедине, человек скоро поставит себя выше апостолов, начнет их «поправлять» и создаст такое Христово учение, какого только пожелает его собственное воображение. Нет Церкви – не будет и Писания. Останутся книги Писания, слова и буквы, но смысл в них каждый будет вкладывать свой. Если же слова и буквы будут мешать, можно и их несколько «поправить». И все это потому что Христос Сам ничего не писал и Его учение мы имеем лишь в чужой передаче, которую разум всегда может заподозрить в точности и достоверности.

Раздумывая над тем фактом, что Христос ничего не писал, я бываю нередко готов признать здесь некоторую особую провиденциальность. Благодаря этому именно факту, нецерковное отношение к Священному Писанию может быть доведено последовательно до абсурда. Это уже фактически сделано рационализмом, который, стоя на почве протестантизма, показал, что ничто не мешает совершенно исказить Евангелие и заменить его своим собственным изобретением.

Мало того. Предоставленный самому себе рассудок не остановится пред уничтожением и самих книг Священного Писания. В самом деле, на чем покоится признание тех или других книг Священным Писанием и подлинно апостольским произведением? Ответ на эти вопросы может быть только один: наше признание тех или других книг Священным Писанием и подлинно апостольским произведением покоится *исключительно на вере в Церковь* и на доверии церковному авторитету. Книги Священного Писания написаны апостолами и преданы на хранение Церкви. Апостолы, особенно ап. Павел, давали даже особые доказательства подлинности своих посланий, снабжая их своими собственноручными подписями. Хранительницей подлинных посланий и вообще

произведений апостольских была Церковь. Она одна могла судить об апостольском достоинстве своего достояния. Церковь, наконец, и выразила в своих определениях свое учение о составе Священного Писания. Потому и обязательно для нас признание Новым Заветом именно известных 27-ми книг, что эти книги в качестве Нового Завета признаны Церковью. Блаж. Августин говорил: «Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoverat auctoritas»<sup>45</sup>. Т. е. «Я не веровал бы Евангелию, если бы не побуждал меня к тому авторитет католической Церкви». В этих словах Августина выражена великая истина. Если нет Церкви, то нет и Священного Писания. Протестанты и сектанты, по-видимому, признают и почитают Священное Писание, но это признание разве не висит у них в воздухе? Пусть-ка протестанты или сектанты до конца искренно продумают вопрос: да почему эти именно книги признаем мы Священным Писанием? Сослаться на свое личное мнение – это значит отказаться от разумного ответа. На науку сослаться тоже нельзя. Вопрос о происхождении и подлинности книг Священного Писания много обсуждается в науке. Научная литература растет уже целые столетия. Написаны груды книг. Но ведь положительных результатов нет. Нет таких результатов, которые обязывали бы всех с ними согласиться. Как может протестант сослаться на свою «беспристрастную» науку, если в ней идет безнадежный спор даже о подлинности Евангелий, особенно Евангелия Иоанна! Пусть решит протестант вопрос о подлинности пастырских посланий ап. Павла! Но ведь на этот вопрос ему представители протестантской науки ответят все по-разному. Ученые консервативного направления признают их за подлинные произведения ап. Павла. Другие скажут, что лишь в основе их лежат подлинные послания Павла; в настоящем же своем виде они ему принадлежать не могут; в них есть позднейшие добавления. Третьи объявляют пастырские послания целиком позднейшей подделкой, да еще тенденциозной; они-де написаны для оправдания вновь создавшегося иерархического строя и около середины второго века, а имя ап. Павла

лишь ложно надписано. Кого слушать? Почему того ученого, а не иного? Многие ли способны взвесить самостоятельно тяжесть противоречивой аргументации? Да и многие ли вообще способны входить в тонкости научного исследования? Нет общего авторитета и неизвестно, кого слушать. Слушать же всех вместе невозможно, потому что один – в лес, другой – по дрова, один рвется в облака, другой пятится назад, а третий тянет в воду. Сомнение в подлинности книг Св. Писания возникло вместе с самим протестантизмом. Ведь уж Лютер отвергал Послание Иакова, называя его почему-то соломенным посланием. А последователи Лютера пошли несравненно дальше. Необходимо поэтому признать, что *понятие обязательного канона Священного Писания есть понятие исключительно церковное, совершенно немыслимое вне Церкви*. Это полное непонимание дела, если сектанты хотят говорить о канонических и неканонических книгах Священного Писания. Протестанты немало занимаются историей новозаветного канона, но ведь эта история совершенно убийственна для понятия канонического вне Церкви. Она показывает, что канон не всегда и не во всех церквях был один и тот же. Прошло несколько веков, прежде чем канон был закреплен соборными определениями. Для нас здесь нет ничего соблазнительного, потому что мы веруем в Церковь и определения Церкви для нас одинаково священны, принадлежат ли они второму, четвертому, двадцатому векам. Не то для протестантов и прочих отвергающих истину Церкви. Для них история новозаветного канона колеблет самое понятие канонического. Этого не скрывают более последовательные протестанты. Адольф Юлихер, например, заключает свой очерк истории новозаветного канона весьма характерной фразой: «Беспорный факт постепенного и человеческого происхождения новозаветного канона служит тому, чтобы освободить нас от опасности, что этот канон может из опоры сделаться гнетущим игом»<sup>46</sup>.

Можно сказать что на протестантской бирже акций ценность Священного Писания весьма неустойчивая, никогда, впрочем, не поднимающаяся до своей номинальной

стоимости. Этой ценности всегда грозит совершенно внезапное понижение. Вдруг какой ученый на время докажет неподлинность какой-нибудь новозаветной книги. Ведь когда господствовала тюбингенская школа Баура, от всего Нового Завета оставалось лишь 4–5 посланий ап. Павла. В настоящее время виднейшие ученые склоняются к признанию подлинности большинства книг новозаветных. Но вдруг откроют где-нибудь в Египте какой-либо папирус, который иначе осветит эпоху, и вот ценность Священного Писания у протестантов стремительно полетит вниз. Принцип внецерковного отношения к Священному Писанию уничтожает ценность самого Писания. Все отступники от Церкви, протестанты, сектанты всех родов, совершенно напрасно говорят о своем почтении к Писанию. Эти их речи – одно недоразумение, и даже порою лицемерие. Разве это не характерно, что вся отрицательная, а часто и богохульная критика Писания идет от протестантов, в учении которых Писанием заменена Церковь, для которых Писание – всё? Выше я сказал, что для протестанта Писание – фетиш, истукан, бездушный идол. Думается мне, идолопоклонник все же чувствует, что идола он сам сделал. О наших диких инородцах рассказывают, что после удачной охоты они всячески убогачивают своих идолов, мажут им губы салом убитого зверя, кладут в рот лучшие куски мяса. Но неудачна была охота – того же идола начинают сечь. Так обращаются со Священным Писанием все, кто подходит к нему в отрешенности от Церкви. Пока Писание им не противоречит, их не обличает, – они его превозносят. В противном же случае они начинают своего идола безжалостно сечь, разрывают Писание на части, одни считают подложными, другие – ненужными.

Св. Иринея Лионский Писание называет райским деревом, насажденным в Церкви, но для того, кто из рая изгнан, это дерево может быть только деревом познания добра и зла, и после этого познания он может убедиться лишь в той печальной истине, что он наг. Давно, давно пора всем противникам Церкви убедиться в этой своей позорной наготе и про-

силь у Церкви прощения, как блудный сын просил прощения у своего отца! Ведь нелепое отделение Писания от Церкви дало уже свой смертоносный плод. Ведь находятся из протестантов люди, которые утверждают, учат и проповедают, что Христа никогда не было и на свете, что вся евангельская история – один миф. Без Церкви нет ни Писания, ни Христа, потому что Церковь – тело Христово.

Таким образом, и с отрицательной стороны утверждается истина неразрывной связи между Церковью и Священным Писанием. Внецерковное отношение к Писанию неизбежно приводит к абсурду и к потере самого Священного Писания.

Без Церкви, во-первых, нет никакой опоры при толковании Священного Писания и не Писание учит человека, а наоборот, человек навязывает Писанию содержание, какое угодно.

Без Церкви, во-вторых, будет потерян всякий определенный путь ко Христу и Его учению, потому что Христос Сам ничего не писал, апостолов же можно заподозрить в том, что учение Христово передано ими неточно.

Без Церкви, в-третьих, не имеет никакого значения канон Священных книг и все протестанты и сектанты на вопрос: почему каноничны эти именно книги? – могут остаться только безответными или принуждены будут прибегать к постыдным «словесам лукавствия».

Общее заключение всех наших предыдущих рассуждений таково.

Священное Писание есть неприкосновенная и неотчуждаемая собственность Церкви, как одно из проявлений ее благодатной жизни. Вне Церкви Священного Писания и нет, и быть не может. Не может быть вне Церкви Слова Божия живого и действенного, потому что нет вне Церкви благодати Св. Духа. Не может быть без Церкви Священного Писания и как определенного письменного памятника, потому что не останется никакого надежного руководства для правильного понимания Писания и ничто не может ручаться за его подлинность и каноническое достоинство. Отметим еще, что, утверждая тезис: вне Церкви нет Священного Писания, – мы

повторяем истину, которую церковные писатели проповедовали еще во втором веке. Св. Ириней Лионский говорил, что только в Церкви неподдельное соблюдение Писания, без прибавления и убавления, и чтение Писания без искажения<sup>47</sup>.

По мнению Тертуллиана, рассуждать должно о том, кому принадлежат Писания<sup>48</sup>. Кому они не принадлежат, того к ним и допускать не следует<sup>49</sup>. Писания принадлежат Церкви; еретики же не христиане и не имеют никакого права на христианские Писания<sup>50</sup>. Еретиков Церковь может спросить: кто вы такие? Вы не мои, что же у меня делаете? Это мое владение. Я владею издавна. Я имею основание от самих авторов, которым принадлежит Писание. Я наследница апостолов. Вас, конечно, навсегда они лишили наследства и отвергли, как чужих, как врагов<sup>51</sup>.

Истина, которую мы старались обосновать, не новая, но ее следует повторять и в двадцатом веке, потому что теперь эта истина, хотя и оправдана многократно историей, нередко забывается.

## ХРИСТИАНСТВО ИЛИ ЦЕРКОВЬ

Когда люди чего-нибудь не знают или не понимают, они обыкновенно предпочитают молчать. И это, конечно, вполне благоразумно. Представим себе человека, ничего не знающего, например, по химии, который, однако, постоянно вмешивается в дело химиков, поправляет их с великим трудом добытые научные формулы, одну ставит на место другой, одной заменяет другую. О таком человеке каждый скажет, что он поступает в высшей степени неблагоразумно, – что, конечно, и совершенно справедливо, – и его остается только искренне пожалеть.

Но есть одна область вопросов, где каждый считает себя полным хозяином и даже как бы законодателем; это – об-

ласть вопросов христианской веры и Церкви. В этой области с великим напряжением богословской мысли и с духовным подъемом веры и благочестия установлены также своего рода ясные и определенные формулы, которые остается только принимать на веру. Но, несмотря на это, весьма многие люди в область вопросов веры и Церкви если когда вступают, то не иначе как в качестве очень смелых и решительных реформаторов, которые все хотят переделать по своему личному желанию. В случае, если не хватает знаний или разумения, то вовсе не предпочитают молчать – о, нет! – в таком случае начинают не только говорить, а прямо-таки кричать. Таким-то криком по вопросам веры и Церкви наполнены бывають обыкновенно столбцы газет, обыденные речи тех господ, которые о вере и Церкви вспоминают вообще очень редко, а уж если вспоминают, то предпочитают говорить исключительно авторитетным и обличительным тоном. В этой, так сказать, атмосфере рождается великое множество различных уродливых мнений, которые тем не менее делаются ходячими только потому, что никто не дает себе труда подумать над ними и проверить их. А при господстве подобных мнений очень легко случается, что бессознательно их усваивают даже люди, в душе преданные вере и Церкви.

Одно из весьма распространенных и «принятых» мнений мы назвали бы *отделением христианства от Церкви*, и в вопросе о действительном отношении Церкви и христианства мы и хотели бы разобраться при помощи Слова Божия и писаний святоотеческих.

## 1

Жизнь Христа Спасителя представляет для читающего Св. Евангелие весьма много великих моментов, которые наполняют душу именно каким-то особым чувством великого. Но, может быть, то именно была величайшая минута в жизни всего человечества, когда Господь Иисус Христос во мраке южной ночи под нависшими сводами зеленеющих деревьев,



сквозь которые как бы само небо смотрело на грешную землю мерцающими яркими звездами, в Своей первосвященнической молитве возгласил: «Отче Святыи! Соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты дал Мне, чтобы они были едино, как и Мы. Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их, да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 11; 20, 23). На эти слова Христа следует обратить особенное внимание. В них ясно определена сущность всего христианства: христианство не есть какое-либо отвлеченное учение, которое принимается умом и содержится каждым порознь. Нет, христианство есть жизнь, в которой отдельные личности настолько объединяются между собою, что их единение можно уподобить единству Лиц Св. Троицы. Ведь Христос не молился о том только, чтобы сохранилось Его учение, чтобы оно распространилось по всей вселенной. Он молился об единстве всех верующих в Него. Христос молился Своему Небесному Отцу об устройении или, лучше сказать, о воссоздании на земле природного единства всего человечества. Человечество создано единым (Деян. 17, 26). «У людей, – пишет св. Василий Великий, – не было бы ни разделения, ни раздоров, ни войны, если бы грех не рассек естества»... И «это главное в Спасителевом домостроении во плоти – привести человеческое естество в единение с самим собою и со Спасителем и, истребив лукавое сечение, восстановить первобытное единство подобно тому, как наилучший врач целительными врачествами вновь связывает тело, расторгнутое на многие части»<sup>1</sup>. Вот такое-то единение человеческих личностей – не апостолов только, но и всех верующих во Христа по слову их – и образует Церковь. Среди земных предметов не нашлось ни одного, с которым можно было бы сравнить новое общество спасенных людей. На земле нет единства, с которым можно было бы сравнить единство церковное. Такое единство нашлось только на небе. На небе несравненная любовь Отца, Сына и Духа Святого соединяет три Лица во едино Существо, так что уже не три Лица, но Единый Бог,

живущий триединой жизнью. К такой же любви, которая многих могла бы слить воедино, призваны и люди, о чем и Христос молился Отцу Небесному: «Пусть любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет» (Ин. 17, 26).

В приведенных словах Христа истина Церкви поставлена в самую тесную связь с тайной Пресвятой Троицы. Люди, вступившие в Церковь и возлюбившие ее, подобны трем Лицам Пресвятой Троицы, которых Их любовь соединяет во едино существо. Церковь есть как бы единосущие многих лиц, создаваемое нравственным началом любви. Эту именно мысль в приведенных словах первосвященнической молитвы Христа Спасителя усматривают весьма многие из знаменитейших отцов и учителей Церкви – св. Киприан Карфагенский, св. Василий Великий, св. Григорий Нисский, Амвросий Медиоланский, Иларий Пиктавийский, Кирилл Александрийский, блаж. Августин и преп. Иоанн Кассиан. Позволим себе привести краткие суждения немногих из этого великого и славного сонма отцов. Так еще св. Киприан Карфагенский писал к Магну: «Господь, внушая нам, что единство происходит от Божественной власти, утверждает и говорит: “Аз и Отец едино есма” (Ин. 10, 30). И, направляя Свою Церковь к такому единству, прибавляет: “И будет едино стадо и един пастырь” (Ин. 10, 16)»<sup>2</sup>. А в своем сочинении «о молитве Господней» он же говорит: «Не довольствуйся тем, что искупил нас Своею кровию, Он (Господь) еще и просил за нас! А прося, смотрите, какое Он имел желание: да и мы пребываем в том самом единстве, в каком Отец и Сын едино суть»<sup>3</sup>. А вот что пишет св. Кирилл Александрийский. «В пример и образ нераздельной любви, согласия и единства, мыслимого в единомушии, Христос, взяв существенное единство, какое Отец имеет с Ним, а Он со Своей стороны с Отцом, – желает объединиться некоторым образом и нам друг с другом, очевидно так же, как Святая и Единосущная Троица, так что одним мыслится все тело Церкви, восходящей во Христе чрез соитие и соединение двух народов в состав нового совершенного. Образ Божественного единства и существенное

тожество Святой Троицы, как и совершеннейшее взаимопроникновение, должно находить отражение в единении единомыслия и единогодушия верующих». Св. Кирилл показывает и «природное единство, коим мы друг с другом и все с Богом связываемся, быть может, не без единства телесного»<sup>4</sup>.

Все земное дело Христа поэтому должно рассматривать не как одно только учение. Христос приходил на землю вовсе не для того только, чтобы сообщить людям несколько новых теоретических положений; нет, Он приходил, чтобы создать совершенно новую жизнь человечества, Т. е. Церковь. Христос Сам говорил, что Он создаст Церковь (Мф. 16, 17). Это новое общество человеческое, по мысли Самого Создателя его, существенно отличается от всех естественных соединений людей в разные общества. Христос Сам нередко Свою Церковь называл Царством Божиим и говорил, что это Царство не от мира (Ин. 14, 27; 15, 19; 17, 14, 16; 18, 36), Т. е. характер его не от мира, не мирской, оно не подобно царствам политическим.

Идея Церкви, как новой совершенной общественности в отличие от общественности, например, государственной, весьма глубоко и прекрасно выражена в кондаке на день Сошествия Св. Духа, когда Церковь именно вспоминает и празднует свое начало. «Егда снизшед языки слия, разделяше языки Вышний; егда же огненные языки раздаяше, в соединение вся призва, и согласно славим всеятого Духа».

Здесь основание Церкви ставится в параллель со столпотворением Вавилонским и «смешением языков». Именно тогда Бог, снизшед, языки слия и разделяше языки Вышний.

Библейский рассказ о «столпотворении Вавилонском» имеет весьма глубокий смысл. Как раз пред этим рассказом Библия сообщает о первых успехах грешного человечества в области культуры и гражданского общежития; перед столпотворением именно начали люди создавать каменные города. И вот смешил Господь языки живущих на земле, так что они перестали понимать друг друга и рассеялись по всей земле (Быт. 11, 4, 7–8). В этом «столпотворении Вавилон-

ском» дан как бы некоторый общий тип гражданской или государственной общественности, основанной на внешнеюридической норме.

Наш русский философ В. С. Соловьев так определял право. «Право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра или порядка, не допускающего известных проявлений зла»<sup>5</sup>. Но если принять даже и это определение права, оно, очевидно, все же никогда не совпадет с христианской нравственностью. Право касается внешности и проходит мимо существа. Общество, созданное на правовых началах, никогда не может слить людей воедино. Единение разрушается себялюбием, эгоизмом, а право не уничтожает эгоизма; напротив, только утверждает его, охраняя его от покушений со стороны эгоизма других людей. Цель государства, основанного на праве, в том, чтобы создать по возможности такой порядок, при котором эгоизм каждого его члена находил бы себе удовлетворение, не нарушая в то же время интересов другого. Путь к созданию такого порядка может быть один – некоторое ограничение эгоизма отдельных членов. В этом неразрешимое противоречие права: оно утверждает эгоизм, но оно же и ограничивает его. А потому общество, основанное на юридических началах, всегда носит в себе самом семена своего разложения, ибо оно охраняет эгоизм, начало, разъедающее всякое единение. Судьба башни Вавилонской – судьба юридического общества; в этом обществе часто должно происходить «смешение языков», когда люди перестают понимать друг друга, хотя бы и говорили на одном языке. Правовой порядок нередко сменяется ужасным беспорядком.

Такому-то правовому, чисто земному обществу и противопоставляется общество христианское – Церковь. «Егда огненные языки раздаяше, в соединение вся призва». Христос создает Церковь не путем охранения человеческого эгоизма, а путем полного его уничтожения. В основу церковного единения положены не охраняющие личный эгоизм правовые начала, а любовь – начало, противоположное эгоизму. В своей прощальной беседе Христос говорил ученикам: «Заповедь

новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга; по тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 14, 34–35). Вот это-то новое начало церковного единения и создает не механическое объединение внутренне разделенных личностей, а единение органическое. Сам Христос уподоблял церковное единство органическому единству дерева и его ветвей (Ин. 15, 1–2). Но особенно подробно об органическом единстве Церкви говорит ап. Павел. Сравнение Церкви с деревом есть и у ап. Павла (Рим. 11, 17–24), но наиболее часто ап. Павел называет Церковь «телом» – *σωμα*<sup>6</sup>. Уже само название Церкви «телом» указывает на ее единство, ибо два тела органически между собою связаны быть не могут, – а также и на особый характер объединения входящих в состав Церкви членов. Образ «тела» в приложении к Церкви прекрасно раскрывает сам же ап. Павел. Многие, Т. е. все входящие в Церковь, составляют одно тело во Христе, а порознь один для другого члены (Рим. 12, 5; 1 Кор. 12, 30). Тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело. Тело не из одного члена, но из многих. Если нога скажет: «Я не принадлежу к телу, потому что я не рука», – то неужели она потому не принадлежит к телу? И если ухо скажет: «Я не принадлежу к телу, потому что я не глаз», – то неужели оно потому не принадлежит к телу? Бог расположил члены, каждый в теле, как Ему было угодно (1 Кор. 12, 12; 14–16; 18). Как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело (Рим. 12, 4). Не может глаз сказать руке: «Ты мне не надобна»; или также голова ногам: «Вы мне не нужны». Бог соразмерил тело, внушив о менее совершенном большее попечение, дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге. Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены (1 Кор. 12, 21; 24–26; 28. Сравн. Рим. 12, 6–9).

Но как возможно осуществление такого единения людей в церковной общественности? Ведь естественное состояние

человека более соответствует именно созданию только правового общества, ибо грех и есть самоутверждение или себялюбие, которое охраняется гражданским правом. Действительно, для человека, пока он будет охранять свое греховное состояние, совершенное единение будет пустой мечтой, которой не суждено осуществиться в действительности. Но здесь все именно и разрешается идеей Церкви. Христос дал заповедь: «любите друг друга», но одной этой заповеди совершенно недостаточно. Эта заповедь, как и всякое теоретическое положение, ничего создать не может, если нет сил для ее осуществления. И если бы христианство ограничивалось только теоретическим учением о любви, оно было бы бесполезно, потому что в наличной человеческой природе, искаженной грехом, нет сил для осуществления этого учения. Разум признает, что заповедь о любви хороша, но человек постоянно будет встречать в самом себе иной закон, противоположный закону ума и пленяющий его закону греховному (Рим. 7, 22–23). Но в том-то сила и значение дела Христова, что оно не ограничивается теоретическими положениями. Человечеству даны новые силы, а потому для него и возможным становится новое церковное единение. Дано новое начало, новый источник жизни – Дух Святой. Сам Христос говорил, что, кто не родится водою и Духом, не может войти в Царствие Божие (Ин. 3, 3), – нужно быть рожденным от Духа (Ин. 3, 6, 8). И когда ап. Павел говорит об единении людей в Церкви, он всегда говорит о Духе Святом, как об источнике этого единения.

Церковь для Апостола не только «едино тело», но и «един Дух»<sup>7</sup>; и здесь разумеется не единомыслие или единство религиозных убеждений, как хотят толковать некоторые западные ученые, но единый Дух Божий, проникающий все тело Церкви, как и свидетельствуют святые отцы и учителя Церкви. «Что такое единение Духа?» – спрашивает св. Иоанн Златоуст и отвечает: «Как в теле дух все объемлет и сообщает какое-то единство разнообразию, происходящему от различия членов телесных, так и здесь. Но Дух дан еще и для того, чтобы объединять людей, неодинаково-

вых между собою по происхождению и по образу мыслей»<sup>8</sup>. «Этими словами (един дух) он хотел побудить к взаимному согласию, как бы так говоря: так как вы получили одного Духа и пили от одного источника, то между вами не должно быть раздоров»<sup>9</sup>. Блаж. Феодорит: «Все вы сподобились единой благодати; единый источник разливает различные потоки. Единый прияли Дух, одно составляете тело»<sup>10</sup>. Блаж. Иероним: «Одно тело в смысле тела Христова, которое есть Церковь; и один Дух Святой, – один именно раздаятель и освянитель всех»<sup>11</sup>. Блаж. Феофилакт Болгарский: «Как в теле дух есть начало все связывающее и объединяющее, хотя члены различны, так и в верующих есть Дух Святой, который объединяет всех, хотя мы разнимся друг от друга и родом, и нравами, и занятиями»<sup>12</sup>.

По мысли Апостола, вся жизнь церковная есть проявление именно Св. Духа Божия; всякое проявление любви, всякая добродетель есть действие дарования Духа. Все производится один и тот же Дух. Люди, по выражению ап. Петра, лишь строители многообразной благодати (1 Петр. 4, 10). Дух Божий, проникающий Собою все Тело Церкви, подающий всем членам этого тела различные дарования, и делает возможной для человечества новую жизнь. Он-то и соединяет всех в одно тело, и соединяет именно тем, что вливает в сердца любовь, которая в естественном состоянии человека не может быть принципом его жизни и его отношений к другим людям.

Любовь от Бога – это изречение ап. Иоанна (1 Ин. 4, 7) можно назвать как бы общей темой целого ряда апостольских рассуждений. Любовь называется *Божией*<sup>13</sup>. Любовь *Христова* объемлет членов Церкви (1 Кор. 5, 14). *Господь* направляет сердца всех в любовь Божию (2 Сол. 3, 5). Любовь – плод Духа (Гал. 6, 22). Любовь Божия излита в сердца наши Духом Святым, данным нам (Рим. 5, 5). Бог спас нас обновлением Духа Святого, которого излил на нас обильно чрез Иисуса Христа, Спасителя нашего (Тит. 3, 5).

Таким образом, в Церкви живущий Дух Святой дает каждому члену Церкви силы быть новой тварью, в жизни

своей руководиться любовью. Учение ап. Павла о Церкви неразрывно связано с его учением о любви, как начале христианской жизни. Эта связь мало замечается современными учеными толковниками, но ее указывают святые отцы Церкви. Так, блаж. Феодорит об апостольском сравнении Церкви с телом говорит: «Уподобление сие прилично учению о любви»<sup>14</sup>. И св. Иоанн Златоуст, толкуя слова «едино тело», говорит: «Павел требует от нас такой любви, которая бы связывала нас между собою, делая неразлучными друг от друга, и такого совершенного единения, как бы мы были членами одного тела, потому что только такая любовь производит великое добро»<sup>15</sup>. Читая послания ап. Павла, можно заметить, что о Церкви и о любви он говорит обыкновенно рядом, и это, конечно, потому, что в самой системе Апостола обе эти идеи неразрывно связаны между собою. Вся христианская мораль у Апостола зиждется на догматическом учении о Церкви. Так, в последних главах послания к римлянам Апостол подробно говорит о христианской нравственности. Эта речь начинается с 9-го стиха 12-й гл., а в пяти предыдущих (4–8) стихах Апостол кратко изложил учение о Церкви как о теле. В первом послании к коринфянам за учением о Церкви, изложенным в 12-й главе, непосредственно следует «новозаветная песнь любви» (12, 31; 13, 13). Нечто подобное можно заметить и в посланиях к ефесянам и колоссянам.

Что же следует из всего сказанного? Учение Христа есть учение не только о воссоздании отдельной нравственной личности, но и о воссоздании совершенной общности, Т. е. о Церкви. В Церкви живущий Дух Божий дает силы для осуществления христианского учения в жизни, а так как учение это есть учение о любви, то осуществление его опять-таки создает общность, ибо любовь – начало связующее, а не разъединяющее. *Вне Церкви и без Церкви невозможна христианская жизнь. Без Церкви остается одно христианское учение, Т. е. пустой звук. Христианская жизнь есть жизнь церковная. Только в жизни Церкви может жить и развиваться отдельная личность.* В телесном орга-



низме отдельные члены никогда не растут и не развиваются отдельно друг от друга, а всегда только в связи со всем организмом. То же и в Церкви. Возрастание Церкви есть в то же время и возрастание ее отдельных членов.

В новозаветных писаниях цель бытия Церкви и указывается в нравственном совершенствовании человеческой личности. Духовные дарования и все вообще служения существуют в Церкви, по мысли ап. Павла, для совершення святых, Т. е. для нравственного возрождения христиан (Ефес. 4, 12), доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова (Ефес. 4, 13). А затем Апостол изображает и тот процесс, которым возрожденное человечество достигает в меру полного возраста Христова. Но, к сожалению, слова, где говорится об этом процессе, едва ли не самые темные во всем славянском тексте Нового Завета. Именно: «из него же все тело, составляемо и счиневаемо приличие всяцем осязанием подаяния, по действию в мере единый коеяждо части, возвращение тела творит в создание самого себе любовью» (Ефес. 4, 16). Несколько понятнее в русском переводе: «Из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимноскрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви». Однако предпочтение нужно отдать тексту славянскому, потому что русский не передает всей мысли подлинника, которая сохраняется в славянском, но скрыта туманными выражениями. Не входя в подробный разбор греческого текста<sup>16</sup>, мы скажем только, какую мысль хочет выразить Апостол<sup>17</sup>. Все тело Церкви постоянно более и более гармонически объединяется посредством восприятия благодатных даров Св. Духа, действующих в каждом особым образом, и так тело Церкви достигает совершенства во всех своих членах. Все возрастание церковного организма обуславливается причастием отдельных членов закону любви, потому что только при любви и при союзе с Церковью возможно само восприятие даров Духа. Так понимают при-

веденные слова св. Апостола св. Иоанн Златоуст<sup>18</sup>, блаж. Феодорит<sup>19</sup>, Иоанн Дамаскин<sup>20</sup> и блаж. Феофилакт<sup>21</sup>. Их мысли объединяет Преосвященный Феофан-Затворник, слова которого мы и приведем. «Вера христианская сочетавает верных со Христом и таким образом из всех составляет единое тело стройное. Христос творит сие тело, каждому сообщая Себя и Духа благодати ему подавая действительно, осязательно, так что сей Дух благодати, сходя на каждого, делает его тем, чем ему следует быть в теле Церкви Христовой. Тело Христово, стройно сочетаваясь таким подаянием Духа, растет затем в себе, по той мере, в какой каждый член отвечает своему назначению или действует во благо Церкви всею полнотою полученного дара благодати»<sup>22</sup>.

Из приведенного учения ап. Павла и его истолкований святыми отцами видно, что, по новозаветному учению, совершенствование личности обусловлено ее принадлежностью к Церкви, как живому возрастающему при благодатном воздействии Св. Духа организму. Если будет порвана связь с телом Церкви, то личность, обособившись и замкнувшись в своем эгоизме, лишена будет благодатного воздействия Св. Духа, живущего в Церкви. «В самом деле, если бы случилось руке отделиться от тела, дух, истекающий из головного мозга, ища продолжения и не находя его там, не срывается с тела и не переходит на отнятую руку, но если не найдет ее там, то и не общается ей. То же бывает и здесь, если мы не связаны между собою любовью»<sup>23</sup>. «Все, что только отделилось от жизненного начала, не может, с потерей спасительной сущности, жить и дышать особою жизнью»<sup>24</sup>. «Отдели солнечный луч от его начала – единство не допустит существовать отдельному свету; отломи ветвь от дерева – отломленная потеряет способность расти; разобщи ручей с его источником – разобщенный иссякнет. Равным образом Церковь, озаренная светом Господним, по всему миру распространяет лучи свои; но свет, разливающийся повсюду, один, и единство тела остается неразделенным. По всей земле распространяет она ветви свои, обремененные плодами; обильные потоки ее текут на далекое

пространство; при всем том глава остается одна, одно начало, одна мать, богатая преспеянием плодотворения»<sup>25</sup>. В этих одушевленных и нежно-поэтических словах ясно выражена мысль, что отдельная личность, даже отдельная христианская община, постольку жива, поскольку она живет Христовой жизнью, поскольку она соединена со всей Вселенской Церковью. Обособиться, замкнуться в себе – это для личности или даже для поместной церкви то же, что для луча отделиться от солнца, для ручья – от источника, для ветви – от ствола. Жизнь духовная может быть только при органической связи со Вселенской Церковью; порвется эта связь – иссякнет и жизнь христианская.

Надеемся, достаточно показано, что идея Церкви и в новозаветном учении имеет весьма существенное значение. Христианство имеет в виду не интересы рассудка; оно учит только о спасении человека. Поэтому в христианстве нет чисто теоретических положений. Истины догматические имеют нравственное значение, и христианская мораль основана на догматах. Но именно идея Церкви и есть тот пункт, в котором вероучение переходит в нравоучение, христианская догматика переходит в этику. Идея Церкви дает жизнь и осуществление христианскому учению. *Без Церкви нет христианства*; остается только христианское учение, которое не может «обновити падшего Адама».

Если теперь от раскрытия новозаветной идеи Церкви обратимся к фактам первоначальной истории христианства, то увидим, что именно эта идея была основной идеей христианского мировоззрения и она именно создавала действительность. Христиане сознали себя прежде всего Церковью, и общество христианское предпочтительно пред всеми другими названиями именовало себя Церковью. Слово «Церковь» (ε κκλησια) же в Новом Завете встречается 110 раз. Слова же «христианство», как и многих других слов на «ство», Новый Завет не знает. После сошествия Духа Святого на учеников и апостолов Христовых получила бытие Церковь, как видимое общество с духовными взаимными отношениями состав-

ляющих его членов. Ведь сначала не было никакой системы догматики. Вера Христова заключена была в немногих самых общих положениях. Нечему было учиться в христианстве. Мало требовалось согласия в каких-либо теоретических положениях. Что же значило в то время быть христианином? В наше время на этот вопрос можно услышать много разных ответов, примерно таких: быть христианином – значит признавать учение Христово, стараться исполнять Его заповеди. Это, конечно, еще наилучший ответ. Но первохристианство отвечало на этот вопрос совершенно иначе. Уже с самых первых страниц своей истории христианство является пред нами в виде единомысленной и единомушной общины. Вне связи с этой общиной не было христиан. Уверовать во Христа, сделаться христианином – это значило присоединиться к Церкви, как это неоднократно и выражено в книге Деяний апостольских, где читаем: «Господь ежедневно прилагал спасаемых к Церкви» (2, 47; 5, 13–14). Всякий новый верующий был как бы веткой, прививавшейся к дереву церковной жизни.

А вот и наиболее характерный пример, как бы иллюстрация такого именно присоединения к Церкви. Гонитель Савл, дышавший прещением и убийством на учеников Господних, на пути в Дамаск чудесным образом делается Христовым последователем. Здесь пред нами особое откровение Бога человеку. Однако в Дамаске Господь посылает Савлу Ананию, который и крестил его, после чего Савл несколько дней был в Дамаске с учениками. Затем Савл, прибывши в Иерусалим, старается присоединиться к ученикам, и после того, как Варнава сообщает о нем апостолам, он *пребывает* с ними. Таким образом, даже и будущий великий Апостол, которого еще в видении Анании Господь называет избранным сосудом (Деян. 9, 15), непосредственно за своим обращением присоединяется к Церкви, как к видимому обществу. Здесь особенно наглядно показано, что Господь не хочет знать рабов Своих вне Церкви<sup>26</sup>.

Понятно, почему св. ап. Павел так настойчиво в своих посланиях говорит о Церкви: он не создает учения о Церкви,

а еще при самом своем обращении он встретился с Церковью как с фактом. Даже и до обращения своего Савл знал именно Церковь, а не что-либо иное. Он сам вспоминает впоследствии: «Вы слышали о моем прежнем образе жизни в Иудействе, что я жестоко гнал Церковь Божию и опустошал ее» (Гал. 1, 13). Савл гнал не последователей какого-либо учения, но именно Церковь, как величину, определенную даже и для «внешних».

Первохристианская община и была, по свидетельству Деяписателя, почти полным осуществлением идеи Церкви. У множества верующих, читаем в книге Деяний апостольских, было одно сердце и одна душа (4, 32). И весьма замечательно, что в IV веке, при раскрытии догмата о Св. Троице, некоторые святые отцы в качестве аналогии указывали именно на первохристианскую общину, где множество было единством.

А насколько первохристианская община была резко определена, об этом прекрасно говорит один стих книги Деяний, которого как-то не замечают. «Из посторонних никто не смел пристать к ним» (5, 13).

Таким образом, с одной стороны, обращение в христианство мыслится как присоединение к Церкви, а с другой – «из посторонних никто не смел пристать к ним». Разве не ясно, что в самое первое время, когда живы были непосредственные ученики Господа, христианство было именно видимым обществом – Церковью, потому что оно не было еще теорией, а было самую жизнью? Да, в первые века Церковь противопоставляла себя школе. Школа, *σχολή διδασκαλείου*, – это было на языке древних христиан почти бранным словом. Школой назывались еретические общины, отделившиеся от Церкви, как это можно видеть из сочинений св. Ириней Лионского и Ипполита Римского. Этим названием не подчеркивали ли того своего воззрения, что вне Церкви нет христианской жизни, а остается место только рациональному школьному, схоластическому мудрованию.

Можно теперь привести даже свидетельство и «от внешних». Известно, как исказили идею Церкви протестанты,

проповедуя какое-то учение о «невидимой» Церкви. Учение это настолько туманно и неопределенно, что даже один лютеранский богослов в официальном докладе на Шпейерском сейме в 1875 году заявил: «Наше протестантское учение о Церкви до сих пор отличается такою неясностью и непоследовательностью, что может быть названо Ахиллесовой пятой протестантизма»<sup>27</sup>. Однако иногда протестанты пытаются связать свое учение о Церкви первохристианству, и некоторые из протестантских ученых решительно заявляют, что основание видимой Церкви противоречит евангельскому христианству и было его искажением. Такова, например, точка зрения Рудольфа Зомы<sup>28</sup>. Но в последнее время и в протестантской науке раздаются не столь решительные голоса о Церкви первых веков: чуждая Церкви наука приходит понемногу к признанию той истины, что Церковь и христианство в первое же время были понятиями тождественными и совершенно друг от друга неотделимыми.

Наконец, думается, мы сделали бы большое опущение если бы не привели хоть некоторых суждений древнецерковных писателей по интересующему нас вопросу. Остановимся на взглядах только двух писателей, много трудившихся над уяснением догмата о Церкви, – св. Киприана Карфагенского и блаж. Августина.

По суждению св. Киприана, быть христианином – значит принадлежать к видимой Церкви и подчиняться поставленной в ней от Бога иерархии. Церковь есть осуществление любви Христовой, и всякое отделение от Церкви есть именно нарушение любви, в чем и грешат равно и еретики, и раскольники. Это и есть основная мысль его трактата «О единстве Церкви»; та же мысль постоянно повторяется и в письмах св. отца. «Христос даровал нам мир; Он повелел нам быть согласными и единомышленными; заповедал ненарушимо и твердо хранить союз привязанности и любви. Не будет принадлежать Христу тот, кто вероломным несогласием нарушил любовь Христову: не имеющий любви и Бога не имеет. Не могут пребывать с Богом не восхотевшие быть единомышленными в Церкви Божией»<sup>29</sup>.

У еретиков и раскольников нет любви, Т. е. основной христианской добродетели, а потому они христиане только по имени. «Еретик или раскольник не сохраняет ни единства Церкви, ни братской любви<sup>30</sup>, действует против любви Христовой»<sup>31</sup>. «Маркиан, соединившись с Новацианом, сделался противником милосердия и любви»<sup>32</sup>. Об еретиках известно, что они отступили от любви и единства кафолической Церкви<sup>33</sup>. «Какое соблюдает единство, какую любовь хранит или о какой любви помышляет тот, кто, предавшись порывам раздора, рассекает Церковь, разрушает веру, возмущает мир, искореняет любовь, оскверняет таинство?»<sup>34</sup>

Св. Киприан высказывает даже такую решительную мысль: вне Церкви не может быть и учения христианского, не только христианской жизни. Только в Церкви есть чистая вера<sup>35</sup>. Церковь Киприан и называет «истиной»<sup>36</sup>. Единство веры нельзя отделять от единства Церкви<sup>37</sup>. Истина одна, как одна и Церковь<sup>38</sup>. Тому, кто не придерживается единства Церкви, нельзя думать, что он сохраняет веру<sup>39</sup>. Всякое отделение от Церкви непременно связано бывает и с искажением веры. «Враг изобрел ереси и расколы, чтобы ниспровергнуть веру, извратить истину, расторгнуть единство. Служители его возвещают вероломство под предлогом веры, антихриста под именем Христа и, прикрывая ложь правдоподобием, тонкою хитростью уничтожают истину»<sup>40</sup>. «Как диавол не есть Христос, хотя и обманывает Его именем, так и христианином не может почитаться тот, кто не пребывает в истине Его Евангелия и веры»<sup>41</sup>. «Еретик рассекает Церковь, разрушает веру<sup>42</sup>; он вооружается против Церкви, изменник в отношении веры, в отношении благочестия святотатец, непокорный раб, сын незаконный, брат неприязненный»<sup>43</sup>. «Если рассмотреть веру тех, которые веруют вне Церкви, то окажется, что у всех еретиков совсем иная вера; даже, собственно говоря, у них одно изуверство, богохульство и прение, враждующее против святости и истины»<sup>44</sup>. Быть вне Церкви и оставаться христианином, по убеждению св. Киприана, невозможно. Вне Церкви – вне стана Христова<sup>45</sup>.

Отступившие от Церкви и действующие против Церкви – антихристы и язычники<sup>46</sup>. Вот, например, что пишет св. Киприан Антониану о Новациане. «Ты желал, возлюбленнейший брат, чтобы я написал тебе и касательно Новациана, какую ересь он ввел. Знай же, что прежде всего мы не должны любопытствовать, чему он учит, когда он учит вне Церкви. *Кто бы и какой бы он ни был, он не христианин, как скоро он не в Церкви Христа*»<sup>47</sup>. «Как может быть со Христом тот, кто не пребывает с невестою Христовой, не находится в Церкви Его?»<sup>48</sup>. Наконец, в трактате «О единстве Церкви» читаем мы знаменитые слова: «*Тот не может уже иметь отцом Бога, кто не имеет матерью Церковь*»<sup>49</sup>. Св. Киприан совершенно отказывает всем стоящим вне Церкви в названии «христиан», как бы повторяя решительное восклицание своего учителя Тертуллиана: *haeretici christiani esse non possunt!* (еретики не могут быть христианами!).

Понятно поэтому требование св. Киприана при приеме в Церковь перекрещивать даже новациан, хотя они были только раскольниками. Для Киприана крещение раскольников при приеме в Церковь не было перекрещиванием, но было именно крещением. «Мы утверждаем, – писал св. Киприан Квинту, – что приходящих оттуда мы у себя не перекрещиваем, но крестим (*non rebaptizari apud nos, sed baptizari*); ибо они ничего не получают там, где нет ничего»<sup>50</sup>. Крещение вне Церкви только «пустое и нечистое погружение» (*sordida et profana tinctio*)<sup>51</sup>. «Там не омываются люди, а только более оскверняются; не очищаются грехи, а только усугубляются. Такое рождение производит чад не Богу, но диаволу»<sup>52</sup>.

Мысль Киприана о недействительности всякого крещения вне Церкви и необходимости снова крестить всех обращающихся к Церкви была подтверждена поместным собором карфагенской Церкви в 256 году, на котором председательствовал сам Киприан. В своем заключительном слове, как бы подводя итог всем соборным рассуждениям, св. Киприан говорит: «Еретиков должно крестить единственным крещением



Церкви, чтобы они могли из противников сделаться друзьями и из антихристов – христианами»<sup>53</sup>.

Изложенные воззрения св. Киприана, которые, очевидно, разделял и весь Карфагенский собор, наглядно и весьма определенно свидетельствуют о том, как решительно сливали в третьем веке Церковь с христианством и наоборот.

Воззрения св. Киприана не были восприняты Церковью в их полном объеме. В частности, было отвергнуто его учение о необходимости крестить даже и раскольников при их обращении в Церковь. В связи с этим и воззрения блаж. Августина несколько отличны, хотя, в сущности, взгляд на отношение Церкви к христианству остается все тем же.

Блаж. Августин признает, что учение христианское, понимаемое теоретически, может быть сохранено и вне Церкви. Истина остается истиной, хотя бы ее высказывал и злой человек. Ведь и демоны исповедовали Христа так же, как и ап. Петр<sup>54</sup>. Золото несомненно хорошо, и золотом оно остается у разбойников, хотя и служит у них дурным целям<sup>55</sup>. Христос сказал однажды ученикам: «кто не против вас, тот за вас» (Лк. 9, 49–50). Из этого можно видеть, что стоящий вне Церкви в некоторых предметах не против Церкви и имеет нечто из церковного богатства<sup>56</sup>. Афиняне чтили неведомого Бога (Деян. 17, 23), а ап. Иаков свидетельствует, что и бесы веруют (Иак. 2, 19), а они, конечно, вне Церкви<sup>57</sup>. В своих сочинениях против донатистов блаж. Августин подробно доказывает и обосновывает действительность раскольнического крещения.

Но если и вне Церкви можно сохранить истинное учение, если даже таинства, совершаемые в отделении от Церкви, действительны, то нужна ли непременно Церковь? Не возможно ли спасение и вне Церкви? Не отделяет ли блаж. Августин христианство от Церкви? На все эти вопросы в системе блаж. Августина дается отрицательный ответ. Христианскую жизнь, приводящую ко спасению, блаж. Августин приписывает только Церкви, а вне Церкви этой жизни быть не может.

Все то, что отделившиеся от Церкви сохраняют из церковного богатства, все это не приносит им ровно никакой пользы, а только один вред<sup>58</sup>. Почему же так? – «А потому, – отвечает блаж. Августин, – что все отделившиеся от Церкви не имеют любви. Христос указал признак, по которому можно узнать Его учеников. Этот признак – не учение христианское, не таинства даже, а только любовь. Потому, – говорил Он ученикам Своим, – узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою (Ин. 14, 35). Таинства не спасут, если у принимающего их нет любви». Апостол говорит: «Если я знаю все тайны (*sacramenta*) и не имею любви, я – ничто» (1 Кор. 13, 1–3)<sup>59</sup>. Пророчествовал Каиафа, но был осужден<sup>60</sup>. Самое отделение от Церкви есть величайший грех, который и показывает, что у раскольников нет любви (*Ibidem*). Возрожденный в крещении, но не соединившийся с Церковью не имеет от крещения никакой пользы, потому что он любви не имеет; спасительным начинает быть для него крещение только тогда, когда он соединится с Церковью<sup>61</sup>. Благодать крещения не может очистить от грехов того, кто не принадлежит к Церкви; ее действие как бы парализуется упорством раскольнического сердца во зле (т.е. в расколе)<sup>62</sup>. Так как крестящийся вне Церкви тотчас после крещения обнаруживает свою греховность, отсутствие у него любви, вступая во мрак своей схизмы, то и грехи немедленно на него возвращаются. А что прощенные грехи возвращаются, если нет братской любви, это наглядно показал Господь, когда говорил о рабе, которому господин простил десять тысяч талантов. Когда же этот раб не сжалился над своим товарищем, который был должен ему сто динариев, то господин приказал отдать ему все, что он был ему должен. Как тот раб на время получил прощение долга, так и крестящийся вне Церкви тоже на время освобождается от своих грехов, но так как и после крещения он остается вне Церкви, то ему снова вменяются все грехи, совершенные и раньше крещения. Простятся же ему грехи только тогда, когда он любовно соединится с Церковью<sup>63</sup>. Не потому схизматики лишены надежды на спасенье,

что их крещение недействительно, а только потому, что они вне Церкви и во вражде к ней<sup>64</sup>. Благодать Св. Духа получить и сохранить может только тот, кто соединен в любви с Церковью<sup>65</sup>. Кто отделился от Церкви, у того нет любви. Нет любви Божией у того, кто не любит единства Церкви<sup>66</sup>, – напрасно он говорит, будто имеет Христову любовь<sup>67</sup>, любовь может быть сохранена только при единстве с Церковью<sup>68</sup>, потому что Дух Святой оживляет только тело Церкви<sup>69</sup>. Никакой законной и достаточной причины отделяться от Церкви быть не может<sup>70</sup>, кто отделился от Церкви, тот не имеет Духа Святого<sup>71</sup>, как и отсеченный от тела член не имеет духа жизни, хотя и сохраняет некоторое время свою прежнюю форму<sup>72</sup>. Поэтому все отделившиеся от Церкви, пока противятся ей, добрыми быть не могут; хотя бы их поведение и казалось похвальным, – самое отделение от Церкви делает их злыми<sup>73</sup>.

Таким образом, по учению блаж. Августина, Церковь – понятие более узкое, нежели христианство, понимаемое в смысле одних только теоретических положений. Оставаясь вне Церкви, можно быть в согласии с этими теоретическими положениями; для единения же с Церковью необходимо, кроме того, согласие воли (*consensio voluntatum*)<sup>74</sup>. Но очевидно, что без этого последнего лишь теоретическое согласие с христианским учением совершенно бесполезно и вне Церкви нет спасения.

Взгляды св. Киприана и блаж. Августина, по-видимому, несколько различны, но к выводу они оба приходят совершенно одному: *extra ecclesiam nulla salus* – вне Церкви нет спасения! Спасает людей их любовь, которая есть благодать Нового Завета<sup>75</sup>. Вне же Церкви сохранить любви нельзя<sup>76</sup>, потому что там нельзя получить и Духа Святого<sup>77</sup>.

Итак, что же мы нашли у представителей церковной мысли III–V веков? Нашли мы совершенно то же, к чему пришли и раньше, рассматривая новозаветное учение о Церкви и факты начальной истории христианства. Христианство и Церковь не совпадают друг с другом только тогда, когда под христианством мы будем понимать сумму каких-то тео-

ретических положений, ни к чему никого не обязывающих. Но такое понимание христианства можно назвать только бесовским. Христианами тогда следует признать и бесов, которые тоже веруют и от этого только трепещут. Знать систему христианской догматики, соглашаться с догматами – неужели значит это быть истинным христианином? Раб, знающий волю господина своего и не исполняющий ее, биен будет много и, конечно, справедливо.

«Христианство не в молчаливом убеждении, но в величии дела», – как говорит св. Игнатий Богоносец<sup>78</sup>.

Нет, Христос не есть только великий учитель; Он – *Спаситель мира*, давший человечеству новые силы, обновивший человечество. Не учение только имеем мы от Христа Спасителя нашего, а жизнь. Если же понять христианство как новую жизнь не по стихиям мира, которому известны только принципы эгоизма и себялюбия, а по Христу с Его учением и образцом самоотречения и любви, то *христианство необходимо совершенно совпадет с Церковью. Быть христианином – значит принадлежать к Церкви, ибо христианство есть именно Церковь, и вне Церкви христианской жизни и нет, и быть не может.*

Наконец, достаточно только внимательно посмотреть на Символ веры, чтобы понять, насколько важна идея Церкви. Ведь в Символ веры все почти члены внесены уже после того, как появились различные еретики, искажавшие ту или другую истину. Посему весь Символ веры можно назвать как бы полемическим. История его и показывает, как в борьбе с теми или другими ересями пополнялось его содержание. Совсем не то с девятым членом о Церкви. С самого начала этот член находился в Символе веры, куда внесен даже независимо от появления каких бы то ни было лжеучений. Ведь тогда не было еще протестантов, мечтающих о каком-то бесцерковном христианстве. Ясно, что идея Церкви уже с самого начала лежала во главе христианских верований, и *ту истину, что христианство есть именно Церковь, мы можем считать данной от Самого Господа Иисуса Христа.*

Поднявшись на эту высоту церковного самосознания, весьма полезно посмотреть на современную нам жизнь, на распространенные в ней веяния и мнения и дать им *церковную* оценку.

2

«Верую во едину святую, соборную и апостольскую Церковь». Так исповедует каждый православный христианин свою веру в великую истину Церкви. Но едва ли можно указать какой иной член Символа веры, который столь мало воспринимался бы сердцем человека, устами читающего Символ веры, как именно девятый, где и выражена истина Церкви. Отчасти это и понятно. Ведь именно в девятом члене Символа веры человек исповедует свою связь с видимым обществом последователей Христовых, и тем самым уже в этих кратких словах исповедания он соглашается со всеми истинами, преподаваемыми Церковью, которая признается хранительницей Христова учения, а с практической стороны однажды навсегда дается согласие на подчинение всем тем законам, которыми Церковь достигает цели своего существования и по которым она, как общество, живущее на земле, управляется. Поэтому, думается, мы не погрешим, если выскажем ту мысль, что истина Церкви по преимуществу пред всеми другими касается самой жизни каждого христианина, определяет не только его верования, но и саму жизнь. Признать Церковь это значит – не мечтать только о Христе, а жить по-христиански, идти путем любви и самоотречения. А потому-то и противна истина Церкви тем началам жизни, которые долгим путем и незаметно вкрались в сознание и мирозерцание даже и русского церковного общества, преимущественно, конечно, так называемого общества интеллигентного. С печальных для Церкви времен Петра Первого верхи русского общества оторвались от церковной народной жизни и стали жить скорее общей жизнью со всеми другими европейскими народностями, только не с русской. Подчи-

няясь западному влиянию во всех областях жизни, русское общество не могло избежать влияния и на строй своего религиозного мирозерцания со стороны западных исповеданий. А эти исповедания недаром верный сын Православной Церкви и святой Родины А. С. Хомяков называл «ересями против догмата о существовании Церкви, против ее веры в самое себя», и отрицание Церкви не напрасно он считал самой характерной чертой и католицизма, и протестантизма.

Истина Церкви много была искажена на Западе после отпадения Рима от Церкви, и Царство Божие стало походить там на царство земное. Латинство с его юридическими счетами добрых дел, с его наемническим отношением к Богу, с его подделкой спасения помрачило в сознании своих членов христианскую идею Церкви.

Латинство породило вполне законное, хотя и весьма непокорное чадо в лице протестантизма. Протестантизм создан на почве гуманизма, но самый гуманизм не был явлением религиозным; напротив, все его руководящие идеи – чисто земные, человеческие: он создал уважение к человеку в его естественном состоянии. И протестантизм, перенесший начала гуманизма в религиозную область, не был протестом подлинного древнецерковного христианского сознания против тех форм и норм, которые были созданы средневековым папизмом, как это нередко склонны представлять протестантские богословы. Нет, протестантизм был протестом в той же самой плоскости; он не восстановил древнего христианства, а одно искажение христианства заменил другим, и была новая ложь горше первой. Протестантизм сказал последнее слово папизма, сделал из него логический вывод. Истина и спасение даны любви, Т. е. Церкви, – таково церковное сознание. Латинство, отпав от Церкви, изменило этому сознанию и провозгласило: истина дана отдельной личности папы – пусть одного папы, но все же отдельной личности, – и папа же заведует спасением всех. Протестантизм только возразил: почему же истина дана одному только папе? – и добавил: истина и спасение открыты всякой отдельной лично-

сти независимо от Церкви. Каждый отдельный человек был произведен в непогрешимые папы. Протестантизм надел папскую тиару на каждого немецкого профессора и со своим бесчисленным количеством пап совершенно уничтожил идею Церкви, подменил веру рассудком отдельной личности и спасение в Церкви подменил мечтательной уверенностью в спасении чрез Христа без Церкви, в эгоистической обособленности. На практике, конечно, и протестанты с самого начала отступили от своего главного принципа и окольными путями, контрабандой, так сказать, ввели некоторые элементы догмата от Церкви, признав кое-какие авторитеты, хотя бы в области только вероучения. Будучи церковным анархизмом, чистый протестантизм, как и всякий анархизм, оказался совершенно невозможным и тем самым засвидетельствовал пред нами ту непреложную истину, что душа человеческая по природе церковна.

Однако принципиальная сторона протестантизма пришла весьма по сердцу человеческому себялюбию и своеволию всех родов. Себялюбие и своеволие получили в протестантизме как бы некоторое освящение и благословение, что сказалось и ныне обнаруживается в бесконечном делении и дроблении прежде всего самого протестантизма. Именно протестантизм открыто провозгласил эту величайшую ложь: можно быть христианином, отрицая Церковь. Связывая же, однако, своих членов некоторыми обязательными авторитетами и церковными правилами, протестантизм тем самым запутывается в безвыходном противоречии: сам же освободил личность от Церкви и сам же ставит некоторые границы этой свободе. Отсюда постоянный бунт протестантов против тех немногих и жалких остатков церковности, которые все еще сохраняются официальными представителями их исповедания.

Понятно, конечно, что именно протестантизм наиболее соответствует утвердившемуся на Западе общему, почти совсем языческому мирозерцанию. Там, где пышно расцветает культ индивидуализма, находя пророков в модной

философии и певцов в художественной литературе, там, конечно, не может иметь места Христов идеал Церкви, прежде всего отрицающий в людях себялюбие и своеволие и требующий от них любви.

В современной нам религиозной жизни русского общества есть непосредственное влияние протестантизма. Все наше русское рационалистическое сектанство имеет все свои идейные корни в протестантизме, от которого иногда непосредственно и происходит. Ведь откуда к нам едут всякие сектантские миссионеры, как не из стран протестантских? А потому почти все пункты разногласия сектантов с Церковью Православной сводятся именно к отрицанию Церкви во имя мнимого «евангельского христианства».

Но и независимо от протестантизма весьма многие приходят теперь к отрицанию Церкви, усваивая вообще западноевропейское мирозерцание, развившееся вне Церкви и духу Церкви совершенно чуждое и даже враждебное.

Больше и больше проникает и к нам тот же западноевропейский горделивый индивидуализм. Наша литература, которая раньше была проповедницей любви и нравственного возрождения, особенно в бессмертных произведениях великого Достоевского, в последние годы в лице, например, Горького, Андреева и им подобных преклонила колена пред западноевропейским Ваалом гордого индивидуализма. Когда и в православном обществе любовь вытесняется гордостью и самолюбием, которое получает почтенное название «благородного», – хотя святые отцы Церкви говорят о самолюбии и гордости только бесовских, – когда самоотречение сменяется самоутверждением и смиренное послушание – гордым своеволием, тогда, конечно, окутывается густым туманом светлая истина Церкви, неразрывно связанная с началами прямо противоположными.

В течение долгих лет отвыкали русские люди мыслить по-церковному, постепенно даже потеряли мысль о Церкви как о новой Христовой жизни. Было некогда доброе время, когда И. Т. Посошков завещал сыну своему: «Аз тебе, сыне



мой, твердо завещаваю и заклинаю, да всеми своими силами держишься святыя восточныя Церкви, яко рождшыя тя матере... и всех противников святыя Церкви отревай от себя и никакого с ними сообщения дружеского не имей, понеже они враги суть Божию»<sup>79</sup>. По мысли Посошкова, противник Церкви – непременно враг Божий. Такую ясность мысли весьма многие теперь уже потеряли, и мало-помалу создалась в наши дни *самая ужасная подделка веры Христовой*. Именно на эту веру посмотрели со стороны чисто теоретической, как на сумму истин, над которыми можно производить различные рациональные операции. Христианство же, в смысле церковной жизни возрожденного Христом Спасителем человечества, совсем почти позабыто. Христос Сам сказал, что Он создает Церковь, но разве теперь говорят о Церкви? Нет, теперь предпочитают говорить о христианстве, причем христианство рассматривают как какое-нибудь философское или моральное учение. Христианство – это звучит, как новокантианство или ницшеанство! Эта подделка Церкви христианством, как тонкий яд, проникает в сознание даже и церковного общества. Она – тонкий яд, потому что скрыт он под цветистой оболочкой громких речей о недостатках «исторического христианства» (т.е. Церкви?), об его будто бы несоответствии какому-то «чистому», «евангельскому» христианству. Евангелие и Христос противопоставляются Церкви, которая к чему-то называется «исторической», как будто есть или была когда-нибудь другая «неисторическая» Церковь! Воистину здесь сатана принял образ ангела света. Он показывает вид, будто заботится о благе истины Христовой, будто правду Христову очистить хочет от неправды человеческой. Невольно вспоминается при этом мудрое изречение преп. Викентия Лиринского: «Когда увидим, что некоторые приводят апостольские или пророческие изречения в опровержение вселенской веры, мы не должны сомневаться в том, что устами их говорит диавол», «а чтобы незаметнее подкрасться к простодушным овцам, прячут они свой волчий вид, не покидая волчьей лютости, и, как руном, окутываются

изречениями божественного Писания, чтобы, чувствуя мягкость шерсти, никто не побоялся их острых зубов»<sup>80</sup>.

На самом деле противопоставление Евангелия Церкви и замена Церкви неопределенным понятием христианства имеют много самых плачевных результатов: жизнь христианская иссякает, оказывается только одно лишнее учение в бесконечном ряде учений древних и новых, притом учение весьма неопределенное, ибо без Церкви открывается возможность несчетного множества его пониманий самых произвольных и даже друг другу противоречащих. В этом отношении христианство стоит несравненно ниже многих философских школ. В самом деле, основатели философских школ оставили после себя целые тома своих сочинений, оставили более или менее ясно изложенные системы, более или менее полно высказались, так что нет безграничного простора для различных произвольных истолкований их учения. Господь Иисус Христос Своей системы не оставил. Он ничего не писал. Однажды только сказано о Нем в Евангелии Иоанна, что Он писал перстом, да и на этот раз он писал на земле или просто только чертил по направлению к земле (Ин. 8, 6). Поэтому нет ничего легче, как по своему вкусу перетолковывать учение Христово и сочинять «христианство», выдавая под этим названием мечты своего сердца и образы своей досужей фантазии. Священные книги Нового Завета писаны некнижными апостолами. Но во все века бывали, как их называет св. Ириней Лионский, «исправители апостолов»<sup>81</sup>, которые считали себя выше апостолов, этих «галилейских рыбаков». Ну, к лицу ли высокообразованному европейцу XX века принимать на веру все, сказанное какими-то «рыбаками»? А потому многие освобождают себя даже и от авторитета апостолов и желают истолковать Христово учение, руководясь только своими личными симпатиями. Ведь Лев Толстой прямо заявлял, что ап. Павел не понял хорошенько учения Христова<sup>82</sup>; себя-то, стало быть, Толстой считал выше ап. Павла. И много можно дивиться тому, как далеко заходят люди в своем «истолковании» христианства. Чего только ни захотят они, тотчас все

это и находят в Евангелии. Оказывается, что всякую свою праздную мечту и даже злонамеренную мысль можно прикрыть евангельским авторитетом.

Нет, вера Христова становится только тогда ясна и определена для человека, когда он нелицемерно верует в Церковь; только тогда бисер этой веры бывает чист, только тогда не смешивается он с кучей грязного мусора всевозможных своевольных мнений и суждений. Об этом ведь говорил еще ап. Павел, когда Церковь Бога живого называл столпом и утверждением истины (1 Тим. 3, 15).

Таким образом, в отделении от Церкви даже и учение христианское оказывается чем-то весьма неопределенным, неуловимым, по желанию постоянно изменяющимся.

Но подделка Церкви христианством ведет за собою еще одну ужасную подделку – *подделку Христа Богочеловека человеком Иисусом из Назарета*. Как вера в Церковь неразрывно связана с признанием Божества Христа Спасителя, так и отрицание Церкви непременно ведет за собою отрицание воплощения Сына Божия, отрицание Божества Иисуса Христа. Ведь для того, чтобы дать какое-нибудь учение, для этого нет нужды непременно быть Богочеловеком. Богочеловечество Христа необходимо только тому, кто видит в Нем Спасителя, влившего в естество человеческое новые силы и основавшего Церковь. В самом деле, разве уже из слов Самого Иисуса Христа не видна эта нерасторжимая связь между истиной Церкви и истиной Его Богосыновства? Симон Петр сказал: «Ты – Христос, Сын Бога живаго». Тогда Иисус сказал ему: «И я говорю тебе: ты Петр, и на сем камне (т.е. на истине Боговоплощения, которое исповедал Петр) Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ея» (Мф. 16, 16–18). Древняя Церковь с особенным напряжением всех своих сил и отстаивала эту истину единосущия воплотившегося Сына Божия с Богом Отцем, потому что она жаждала действительного обновления человеческого естества, воссоздания «новой твари», т. е. Церкви. Непокколебимая вера в то, что Сын Божий, второе лицо Св. Троицы, сошел на землю, сделался челове-

ком, открыв людям тайны Царства Божия, основал Свою Церковь на земле, пострадал за грехи рода человеческого и, победив смерть, воскрес из мертвых, открыв людям путь к богоуподоблению и обожествлению не только по душе, но и по телу, – эта именно вера лежала в качестве внутреннего мотива в основе всех догматических движений IV века<sup>83</sup>. Почему так напряженна была борьба с арианством? Почему ариане встретили такой решительный отпор, что св. Афанасий Великий, этот столп Церкви Христовой, отказывал им в названии «христиан»? Современному малорелигиозному человеку догматические споры IV века кажутся непонятными и как бы не имеющими смысла. Но «это была борьба двух до крайности противоположных воззрений на Христа – мистически-религиозного, в котором Он являлся источником жизни, спасения, бессмертия и обожения, и рационалистического, где Христос представлялся лишь обожествленным Учителем и нормальным примером для Своих последователей. Вопрос шел, в сущности, о том, останется ли в будущем христианство религией со всей совокупностью его светлых верований и мистических упований или оно разрешится в простую философию с религиозным оттенком, каких немало было в то время. Поэтому-то и вопросы о Божестве Сына Божия, затрагивавшие самую интимную сторону верующей души, обсуждались на площадях и рынках»<sup>84</sup>. Можно сказать, что и тогда Церковь отстаивала единосущие с Богом Отцом своего Основателя; ариане же, люди рационалистического склада, отрицали единосущие воплотившегося Сына Божия, смотря на Него как на основателя школы, которому уж не так-то обязательно нужно быть совершенным Богом. Желание быть «новой тварью», «обновленным естеством», иначе сказать – Церковью Бога живаго, – и требует признать полное Божество Христа. «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом». «Сын Божий сделался сыном человеческим, чтобы сыны человеческие содержались сынами Божьими». Вот как определяют смысл Боговоплощения св. Ириней Лионский и Афанасий Великий<sup>85</sup>. Такими же идеями полно бо-

гослужение нашей Православной Церкви. Вот примеры из одной только службы на Рождество Христово. «Днесь Бог на землю прииде, и человек на небеса взыде»<sup>86</sup>, «По образу и по подобию истлевша преступлением, видев Иисус, приклонив небеса сниде, и вселися во утробу девственную неизменно, да в ней истлевшаго Адама обновить»<sup>87</sup>, «Да ликовствует убо вся тварь и да играет, обновити бо ю прииде Христос и спасти души наши»<sup>88</sup>, «Истлевша преступлением, по Божию образу бывшего, всего тления суща, лучшия отпадша божественныя жизни, паки обновляет мудрый Содетель»<sup>89</sup>, «Желание получивше, и Божия пришествия христокраснии людие сподобльшесе, ныне утешаются пакибытием»<sup>90</sup>. Православная Церковь – носительница идеи действительного спасения человека, его полного возрождения, обновления, воссоздания и обожения, чего своими силами человеку не достигнуть, сколько бы он ни мудрствовал. Церковь для того, чтобы быть именно Церковью, обществом обновленного человечества, требует воплощения Сына Божия, а потому для церковных людей, восприявших всю высоту религиозного идеала Св. Церкви, Иисус Христос всегда был и есть Сын Божий, единосущный Богу Отцу. «Другие, – пишет св. Иринея, – не придают никакого значения снисхождению Сына Божия и домостроительству Его воплощения, которое апостолы возвестили и пророки предсказали, что чрез это должно осуществиться совершенство нашего человечества. И такие должны быть причислены к маловерам»<sup>91</sup>. Во время св. Иринея некоторые лжеучители утверждали, будто все дело Христово состояло лишь в том, что Он дал Новый Закон вместо Ветхого, который Он отменил. Св. Иринея, напротив, утверждает, что не новый закон, не новое учение было целью Христова пришествия, а именно воссоздание падшего естества человеческого. «Если у вас, – пишет он, – возникнет такая мысль: что же нового принес Господь пришествием Своим? – то знайте, что Он принес все новое тем, что Он принес Себя Самого и тем обновил и оживотворил человека»<sup>92</sup>. Если же кто отрицает Церковь с ее религиозным

идеалом, то и Христос для него становится только в разряд учителей-мудрецов, рядом с Буддой, Конфуцием, Сократом, Лаоцзы и др. Притом Христос оказывается учителем далеко не самостоятельным. Услужливая наука указывает множество разных источников, вплоть до вавилонских мифов, откуда будто бы позаимствовано учение Христово. Христос уподобляется плохому ученому, который составляет свое сочинение, не всегда удачно компилируя из разных чужих книг. Враги христианства со злорадством указывают на эти результаты научных исследований и объявляют, что, в сущности, Иисус Назарянин даже и учения-то нового не дал; Он только повторил, что было сказано еще до Него и что знали бы и без Него. Но для того, кто верует в Церковь, все эти речи о разных «явлениях» на христианство не имеют ни малейшего смысла, потому что сущность дела Христова, как сказано, вовсе не в учении, а в спасении. Бог послал Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь чрез Него (1 Ин. 4, 9. Ср. 5, 13). Пусть в учениях земных мудрецов встречаются прозрения истины, близкие к христианству, *но Христос обновил человеческое естество, создал Церковь, ниспослал Духа Святого и тем положил начало новой жизни*, чего никакой мудрец из рода человеческого сделать не мог. Именно для создания Церкви необходимо было сошествие на землю Сына Божия и Его крестная смерть. А потому все, отделяющие христианство от Церкви, рано или поздно приходят к богохульству отрицания Христа-Богочеловека, и приходят именно потому, что Богочеловечество Христа становится для них ненужным.

А разве мало развелось у нас людей, мечтающих именно о каком-то бесцерковном христианстве? У этих людей как бы постоянно анархический строй мышления; они или неспособны, а чаще – просто ленятся продумать до конца свои мысли. Но, не говоря уже о самых очевидных противоречиях этого бесцерковного quasi-христианства, всегда можно видеть, что в нем подлинной благодатной христианской жизни, благодатного воодушевления, энтузиазма со-

вершено не бывает. Когда люди берут Евангелие, забывая, что его им дала Церковь, оно для них – будто Коран, сброшенный Аллахом с небес. Когда же они ухитряются как-то просмотреть в нем учение о Церкви, тогда от всего христианства остается одно учение, столь же бессильное пересоздать жизнь и человека, как и всякая философская система. Наши прародители Адам и Ева хотели без Бога сделаться «как боги», полагаясь на магическую силу красивого плода. Так и многие наши современники мечтают спастись без Церкви и без Богочеловека, хотя и с Евангелием. На *книгу Евангелия* они надеются точно так же, как Адам и Ева надеялись на райское яблоко. Но книга оказывается не в силах дать им новую жизнь. Люди, отрицающие Церковь, постоянно говорят об евангельских принципах, об евангельском учении, но христианство как жизнь им совершенно чуждо. В бесцерковной форме христианство является одним только звуком, изредка сентиментальным, но всегда карикатурным и безжизненным. Именно вот эти-то люди, отрицая Церковь, сделали христианство, по выражению В. С. Соловьева, «смертельно скучным». «Когда разрушено здание Церкви и на голом, плохо выровненном месте держится назидательная проповедь, – то это выходит грустно и даже ужасно». Это сказал Давид Штраус.

В последнее время у нас наиболее последовательным проповедником бесцерковного христианства был Лев Толстой. Этой своей проповедью Толстой смутил весьма многих, но именно на примере толстовства можно прекрасно наблюдать полную несостоятельность христианства без Церкви.

Исходным пунктом в лжеучении Толстого можно назвать именно его резкое отделение христианства от Церкви. Толстой решительно осудил Церковь, преклонившись в то же время пред христианством. Но христианство тотчас стало для него *только учением*, а Христос – *только учителем*. Когда пред нами какое-нибудь учение, то нам не так-то уж важно, чье оно, кто учитель. И для Толстого живая личность Христа потеряла всякое значение. Взявши учение Христа, о

Нем-то Самом оказалось возможным забыть, и Толстой отверг Христа-Богочеловека, назвав Его «распятым иудеем», «мертвым иудеем». Уже тем самым было усечено и Евангелие в его начале, где повествуется о сверхъестественном рождении Сына Божия от Девы Марии, и в его конце, где сообщается о воскресении Сына Божия из мертвых и Его вознесении на небеса. Но Толстой не ограничился только этим «обсечением» Евангелия с начала и с конца, а переделал и всю его середину по своему вкусу, заставив таким образом своего Иисуса говорить только то, что прикажет ему из своего кабинета яснополянский учитель. Мало того. Христос Сам обещал Своим ученикам послать им «иногу Утешителя». Этого «Утешителя», Божественного Параклита, Церковь Христова почитает источником новой благодатной жизни церковной, и ап. Павел, как мы видели, постоянно говорит о живущем в Церкви Духе Святом. Несмотря на все это, Толстой отверг Духа Святого, Православную Церковь в насмешку называл не Христовой, а «святодуховской», а затем унизился и до кощунства над Св. Таинствами, в которых член Церкви и получает благодатную помощь Св. Духа для новой жизни. Крещение, это таинство возрождения, для Толстого – «купанье младенцев». Святейшая Евхаристия, без которой, по учению Самого Христа, нельзя иметь в себе жизни (Ин. 6, 53), по кощунственной терминологии Толстого, «похлебка», которую «глотают с ложечки». Можно благодарить Толстого за то, что он был смел и последователен. Ограничив все дело Христа только Его учением и отвергнув Церковь, Толстой с логической необходимостью пришел ко всем своим выводам, разрушающим и самое христианство. А нам Толстой наглядно показал, к чему ведут нелепое отделение христианства от Церкви и отрицание Церкви во имя этого мнимого христианства. Если отделить христианство от Церкви, то нет никакой нужды в Божестве Спасителя, не нужен и Дух Святой. А без Духа Святого и без Божества Спасителя, без воплощения Сына Божия учение Иисуса Назарянина становится столь же мало действительным для жизни,



как и всякое другое, ибо нельзя разделять сократовского оптимизма, по которому знание есть добродетель. Несостоятельность же бесцерковного понимания христианства Толстым и ясна уже из того, что толстовство не создало никакой жизни. Христианская жизнь возможна только в единении с живым Богочеловеком Христом и в благодатном единении людей в Церкви. В толстовстве нет ни того, ни другого, и вот вместо энтузиазма церковных мучеников и подвижников, вместо союза любви, связывавшего апостолов и верующих до того, что у них было «одно сердце и одна душа», – вместо всего этого от толстовства мы имеем только карикатурные и совершенно безжизненные «толстовские колонии». Не имеющий Сына Божия не имеет жизни (1 Ин. 5, 12). Толстой, как говорил В. С. Соловьев, объединил вокруг себя лишь несколько десятков неумных людей, которые к тому же всегда готовы разбрестись в разные стороны. «Великий учитель», оказывается, никого и ничему не научил, и «зеленая палочка» никого не спасла, потому что для спасения не «палочка» нужна, а крест Христов.

Таким образом, на примере толстовства мы видим, что бесцерковное христианство ведет к ужасному искажению и даже разрушению самого христианства и опровергается его полной безжизненностью.

Этой же безжизненностью посрамляется и протестантское лжеучение. Чего достигли протестанты, помрачив своими мудрованиями идею Церкви? Достигли только разъединения, и разъединения самого безнадежного. Протестантство постоянно дробится на секты. Протестантской церковной жизни нет, а есть кое-какая «еле живая» жизнь отдельных сект и общин. Общецерковную жизнь, о которой молился Господь Иисус Христос в первосвященнической молитве, протестантство убило. В самом деле, крайние ортодоксалы протестантства гораздо ближе стоят к православным христианам, нежели к протестантам крайних рационалистических толков, не имеющих с христианством ничего общего, кроме произвольно и без всяких оснований присвоенного себе названия,

благо за это к суду не привлекают. Какое же единение возможно между ними? Какая общая жизнь может быть у них?

Говорим все это мы не от себя. В минуты прозрения то же самое, даже более резко, говорят и сами протестанты. «Страна, – пишет один, – которая была колыбелью Реформации, становится могилой реформатской веры. Протестантская вера при смерти. Все новейшие труды о Германии, равно как и все личные наблюдения, согласны в этом»<sup>93</sup>. «Не замечается ли в нашем богословии настоящего времени тот факт, что представители его потеряли все положительное?» – спрашивает другой<sup>94</sup>! Еще печальнее слова третьего. «Жизненная сила протестантства истощается в путанице догматических школ, богословских раздоров, церковных распрей... Реформация забывается или презирается; слово Божие, за которое умирали отцы, подвергается сомнениям, протестантизм разрознен, слаб, бессилён»<sup>95</sup>. А православный исследователь лютеранства оканчивает свой труд таким безотрадным выводом: «Предоставленные сами себе, своим субъективным разуму и вере, лютеране смело пошли по ложному пути. Автономная и автодидактная личность извратила христианство, извратила самое символическое вероучение, поставив лютеранскую церковь на край гибели. Все более и более отвергаются в лютеранстве авторитеты первых реформаторов, все более и более уничтожается общность верований и все ближе подходит лютеранство к своей духовной смерти»<sup>96</sup>. В настоящее время протестанты уже открыто сознаются, что в Германии не более трети пасторов признает Божество Христа. Что это, как не духовная смерть, ибо не имеющий Сына Божия, по слову Апостола, не имеет жизни (1 Ин. 5, 12).

Когда-то в Москве шумели со «Всемирным христианским студенческим союзом». В центр русских православных святых понаехали различные миссионеры этого союза, разные «мистеры Мотты» да «мисс Раус», которые обратились с английской проповедью к русскому студенчеству. Пришлось и нам слышать доклад об этом заморском союзе. Говорилось о том, что союз внеконфессиональный; в нем предоставлена

свобода всякому христианскому вероисповеданию. Вероисповедания объединяются в союзе, по выражению докладчика, «на федеративных началах». Следовательно, предполагается возможность христианства независимо от Церкви. Но именно потому-то союз этот и есть нечто мертворожденное. Может ли быть, есть ли в этом «союзе» какая христианская жизнь? Если и есть, то самая жалкая. Представьте себе «конгресс» христианских студенческих организаций, на который явились «делегаты федеративно объединившихся конфессиональных фракций», конгресс с его «резолуциями», «пожеланиями» и подобным. Если и происходит какое единение, то как оно бесконечно ниже подлинной церковной православной жизни! Только для того, кто блуждает на стране далече не только от святого православия, но и от всякой веры, только для того еле живая жизнь в единении на каких-то «федеративных началах» может казаться новым откровением, отрадой для пустой души. Какое же благо в сравнении с этими проблесками жизни представляет собою полнота православной соборной жизни! Когда слушал я доклады «Всемирного христианского студенческого союза», печалью и горестью наполнялось сердце мое. Столько жаждущих Бога, жаждущих жизни искренних людей «гладом гибнут», «питаются от рожец» какого-то заморского студенческого союза! Неужели не знают они, как можно избыточествовать хлебы в дому Небесного Отца, в Церкви Православной? Нужно только забыть всякие «федеративные начала», свободно отдаться в полное послушание Православной Церкви и прилепиться к полноте церковной жизни, к жизни тела Христова. Прекрасно понимал идею Церкви незабвенный А. С. Хомяков, который говорил, что для Церкви Христовой совершенно невозможна уния, а возможно только единство<sup>97</sup>.

Бывали случаи, что легкомысленные люди задумывали кабинетным путем создать всемирную религию, рассылали миллионы воззваний с приглашением объединиться в этой «общей религии», проект которой и прилагался к воззваниям. Но проект этот составлялся в самых общих выражениях: под

ним с одинаковым удобством мог подписаться католик и протестант, магометанин и еврей. И конечно, если бы все люди согласились с этим проектом, то это несколько не объединило бы их между собою: общие отвлеченные положения никого ни к чему не обязывали бы, люди остались бы те же, спасения никакого никто не получил бы. Совершенно безумна мысль соединить людей на почве какого-либо учения; для этого потребна особая сверхъестественная сила, которой и обладает единая святая, соборная Церковь Христова.

Весьма нетрудно в отношении всех этих и подобных им явлений современной нам жизни ответить на вопрос: на какой почве могли они появиться и какой их смысл? Почва для них та именно, что подлинный православный христианский идеал Церкви для многих наших современников оказался слишком высоким. Теперь люди настолько закоснели в своем себялюбии, что православный идеал Церкви кажется им каким-то насилием над личностью, непонятым и ненужным деспотизмом. Православный идеал Церкви требует от каждого весьма много самоотверженного смирения, вообще любви, а потому для бедного любовью сердца наших современников, для которых всего дороже их греховное себялюбие, этот идеал и представляется бременем неудобноносимым. Как же быть? О, человечество прекрасно знает, как поступать в таких случаях! Когда какой-нибудь идеал покажется не по плечу, слишком тяжелым, его заменяют чем-нибудь более сходным, принижают сам идеал, исказив его сущность, но оставив иногда его прежнее название. Ведь как многие теперь уже махнули рукой на идеал любви! Говорят, что на основе любви строить общественную жизнь, это – совершенно несбыточная мечта, от которой лучше отказаться заранее, чтобы не было хуже потом. Мало того. Увлечение идеалом церковной, даже вообще религиозной жизни прямо-таки называют вредным; оно будто бы тормозит необходимый прогресс общественной жизни. Ведь совсем недавно, когда вышел сборник «Вехи», разве из лагеря «общественников» самых прогрессивнейших не неслось отчаянного вопля: «реакция! реакция!». Оставив

любовь, как непригодную в жизни общественной, только для «частных» потребностей человека, все свое внимание обратили исключительно на право, которым и думают исцелить все человеческие недуги. Наряду с этим добродетель вообще подменяется порядком и внешним приличием. Золото дорого, и для замены его изобрели позолоту, а для замены недостающей добродетели выдумали приличия.

Совершенно так же поступают и с идеалом Церкви, который требует полного единения душ и сердец. Церковь подменяют христианством, величиной совершенно, как мы уже говорили, неопределенной. Совесть иногда остается спокойной; все-таки «христианство» – название приличное! А подставить под это название без Церкви можно все, что только понравится. Таким образом и с Христом не совсем уж поврешь, да и себя-то особенно не обеспокоишь. Одним словом, и волки сыты, и овцы целы!

И беда нашего времени в том, что никто не желает чистосердечно признаться в своей духовной нищете, в ожесточении сердца своего до того, что тяжел и даже непонятен стал Христов идеал Церкви. Нет, подменив золото медью, самому-то золоту не хотят приписывать никакой ценности. Теперь с ожесточением набрасываются на Церковь и отрицают саму идею Церкви, лицемерно прикрываясь громкими и шаблонно красивыми скучными фразами о «свободе личности», об «индивидуальном преломлении» христианства, о религии свободы и духа. Христов идеал единого церковного общества («да вси едино будут», «якоже Мы едино есма») оказывается приниженным и обезображенным, а потому он и теряет свое жизненное значение. Бесцерковное христианство, какое-то «евангельское» христианство, разные всемирные христианские студенческие союзы – все это не что иное, как принижение и искажение Христовой идеи Церкви, убивающие всякую подлинно христианскую благодатную церковную жизнь.

Но разве только одни эти явления, о которых мы говорили выше, свидетельствуют о недостатке в наши дни понимания неразрывной связи христианства с Церковью? С этим

непониманием мы встречаемся положительно на каждом шагу. Ведь теперь люди, мало думающие о Боге вообще, не интересующиеся почти вопросами религиозными, люди, которые пытаются устроиться в жизни без всякой живой веры, считают, однако, долгом как бы приличия хоть на словах с почтением отозваться о христианстве, причем почтение это звучит, конечно, явной фальшью и лицемерием. До полного и открытого презрения к христианству у нас дело еще не дошло. Этого предела достигли только немногие «насилованные от дьявола» (Деян. 10, 38), наиболее «передовые» (если, конечно, считать по направлению к аду) отщепенцы. Рядовые же «обыватели», повторяем, о христианстве говорят обыкновенно с некоторым почтением. «Христианство, о! Это, конечно, высокое и великое учение. Кто же против этого спорит?» Так примерно отзываются о христианстве. Но в то же самое время как бы считается признаком хорошего тона быть в какой-то часто бессознательной оппозиции всему церковному. В душе многих наших современников как-то вместе уживаются почтение к христианству и пренебрежение к Церкви. Христианами, по крайней мере, не стесняются называть себя почти все, но о Церкви и слышать не хотят и стыдятся чем-либо обнаружить свою церковность. Люди, по метрикам значащиеся «вероисповедания православного», с каким-то непонятным злорадством указывают на действительные, а чаще на вымышленные недостатки церковной жизни, не скорбят об этих недостатках, по заповеди Апостола: «страдает ли один член, страдают с ним все члены» (1 Кор. 12, 26), но именно злорадствуют. В нашей так называемой «прогрессивной» печати есть множество лиц, которые добывают себе средства к существованию исключительно почти клеветой на церковные учреждения, на представителей церковной иерархии. Клевета на все церковное стала теперь для некоторых просто выгодным ремеслом. Но этой-то заведомой лжи все спешат верить без всякого сомнения. У недобрых людей бывает так, что когда слышат они что-нибудь дурное о своих врагах, то очень спешат всему этому дурному верить, боясь, как бы это дурное

не оказалось неправдой. Вот именно то же самое постоянно приходится наблюдать и в отношении многих к Церкви. Здесь мы опять-таки видим, как широко распространено теперь отделение христианства от Церкви: считают себя христианами, а о Церкви слышать не хотят.

Тем более в среде, далекой от веры вообще, имеется налицо невообразимая путаница понятий. Когда люди, далекие от Церкви, начинают судить о ней, то ясно видно бывает, что они совершенно не понимают существа христианства и Церкви, а потому достоинства Церкви для них представляются ее недостатками. Сколько, например, вспышек какой-то слепой вражды к Церкви вызвала смерть Толстого! Ну разве повинна Церковь в том, что Толстой отступил от нее, сделавшись ее явным и опасным врагом? Ведь он сам порвал с Церковью как видимым обществом, отрицал необходимость Церкви вообще, считал ее даже вредным учреждением. Держать таких членов – не значило ли это для Церкви отрицать самое себя? Но если так, то что же значат все эти выпады против Церкви и в печати, и в собраниях, и в устных беседах? Положительно, мысль отказывается понимать все это. Нет никакой возможности найти хоть ничтожную долю разумности в речах и поступках, о которых приходилось читать и слышать. Ведь за каждой политической партией признается неотъемлемое право отлучать от себя членов, изменивших партийным взглядам и начавших действовать во вред этой партии. Только Церковь Православная почему-то не может отлучать того, кто сам далеко ушел от нее и стал ее врагом! Ну, кто стал бы укорять и поносить всячески каких-нибудь социал-демократов или кадетов за то, что они перестали бы иметь общение со своим бывшим членом, когда он перешел бы в стан монархистов, и за то, что они публично объявили бы об этом разрыве, сообщая своим членам о происшедшем отпадении! Да, мы наблюдали слепой и бессмысленный взрыв сатанинской злобы против Св. Церкви. Но печальнее всего то, что Церковь поносили многие во имя христианства. Приходилось тысячу раз слышать и читать: «Вот, отлучили Толстого, а уж

он ли не был истинный христианин?» Забывая все кощунства Толстого и его отрицание Христа-Богочеловека, такие речи повторяли, по-видимому, люди искренние, а не одни только профессиональные газетные лжецы. Опять-таки заявляет о себе твердо засевшая в современных умах мысль о возможности какого-то «истинного христианства» без Церкви, и даже Церкви резко враждебного.

Но разве возможно было бы что-нибудь подобное, если бы ясна была идея Церкви, если бы не была она подменена другими совершенно непонятными и неопределенными величинами? Можно ли себе представить, чтобы в век апостольский христианская Церковь подвергалась каким-либо укоризнам со стороны язычников за то, что она отлучает от себя негодных членов, например, еретиков? А ведь в первые века отлучение от Церкви было самой обычной мерой церковной дисциплины, и все считали эту меру вполне законной и весьма полезной. Почему же так? А потому именно, что тогда Церковь выступала яркой и определенной величиной, именно Церковью, а не христианством каким-то. Тогда не оставалось места для нелепой мысли о том, будто христианство – одно, а Церковь – другое, будто возможно христианство и помимо Церкви. Тогда вражда против Церкви была враждой и против христианства. Вражда же против Церкви во имя якобы какого-то христианства, это – исключительно продукт наших печальных дней. Когда христианство являлось в очах мира именно Церковью, тогда и самый этот «мир» ясно понимал и невольно признавал, что Церковь и христианство – одно и то же.

Но вот такой-то резкой определенности и как бы отъединенности Церкви от всего того, что не есть Церковь, теперь и недостает. В Церкви у нас теперь держат положительно всех, даже тех, кто сам просит его отлучить, как это было после отлучения Льва Толстого. Церковной дисциплины, можно сказать, нет никакой: все для интеллигентных мирян стало необязательным – и посещение богослужения, и исповедь, и причащение. А потому Церковь, как видимое



общество, и не имеет теперь ясных и определенных границ, которые отделяли бы ее от «внешних».

Иногда кажется, будто вся Церковь наша в рассеянии, как бы в каком разброде. Не узнаешь, кто наш, кто от супостат наших. Царствует в умах какая-то анархия. Слишком много появилось «учителей». Идет «распря в телеси» (1 Кор. 12, 25) церковном. В древней Церкви учил епископ с горняго места; теперь тот, кто сам о себе говорит, что он лишь «в притворе», даже только «около церковных стен», считает, однако же, себя вправе учить всю Церковь вместе с иерархией. О церковных делах узнают и мнение о них составляют по явно враждебным Церкви «публичным листам» (как называл газеты митрополит Филарет), где по церковным вопросам пишут или расстриженные попы и всякого рода церковные ренегаты, или вообще озлобленные и наглые ругатели (2 Петр. 3, 3), люди, никакого отношения к Церкви не имеющие и ничего, кроме вражды, к ней не чувствующие, например, евреи.

В таком общем смятении многие уже с беспокойством спрашивают: где же Церковь?

Оттого-то и много так в наше время различных весьма причудливых «исканий». В век апостольский спасающиеся прилагались к Церкви, и из посторонних никто не смел к ним пристать (Деян. 5, 13). Тогда не было возможности для вопроса: где же Церковь? Это была ясная и определенная величина, резко отделенная от всего нецерковного. Теперь между Церковью и «миром» стоит еще какая-то промежуточная среда. Теперь нет ясного разделения: Церковь и не-Церковь. Есть еще какое-то неопределенное христианство, и даже не христианство, а общая отвлеченная религия. Свет Церкви затемнили вот эти неясные понятия христианства и религии, и его плохо видят все ищущие, почему «искание» так часто теперь и переходит в «блуждание». А отсюда в наши дни такое изобилие «всегда учащихся и никогда не могущих дойти до познания истины» (2 Тим. 3, 7). Открылся, если позволительно так выразиться, какой-то спорт «богоискательства»; само «богоискательство» сделалось целью. Ведь о многих наших «бо-

гоискателях» позволительно думать, что они в случае, если бы их искания увенчались успехом, почувствовали бы себя в высшей степени несчастными и тотчас начали бы с прежним усердием заниматься «богоборчеством». Ведь на «богоискательстве» многие в наше время прямо-таки составляли себе «имя». И вспоминается суровый приговор Преосвященного епископа Михаила (Грибановского) над всякими вообще исканиями. «Потому и ищут, что остались без принципов; и пока ищут лучшие, худшие пользуются сутолокой и мошенничают без всякого зазрения совести. Да и какая совесть, когда никто не знает, что истина, что добро, что зло!»<sup>98</sup>

Промежуточные понятия религии и христианства только отдаляют многих людей от истины, потому что для искренно ищущего Бога они являются своего рода мытарствами. На путь этих исканий-мытарств вступают многие, но далеко не все с успехом проходят его. Значительная часть так и «ходит по мытарствам», не находя себе блаженного покоя. Наконец в этой сфере, так сказать, полусвета-полуистины, в этой сфере недоговоренного и неопределенного, в этом мире неясного и нерешенного мельчает сама душа, становится дряблой, плохо восприимчивой к благодатному воодушевлению. Такая душа будет пытаться «искать» уже и тогда, когда найдет. Создается печальный тип «религиозных праздношатаев», как назвал его Ф. М. Достоевский.

Отмеченное положение вещей на всех церковных людей в наше время налагает особую ответственность. Церковные люди много повинны в том, что для всех «ищущих» они не ясно указывают и плохо своим примером освещают конечный пункт исканий. А этот пункт и есть не отвлеченное понятие христианства, а именно Церковь Бога живаго. Можно по примеру многих людей, до конца прошедших томительный путь исканий, судить о том, что полное успокоение наступает только тогда, когда человек уверует в Церковь, когда он всем своим существом воспримет идею Церкви так, что для него немислимым будет отделение христианства от Церкви. Тогда начинается действительное *ощущение церковной жизни*

ни. Человек чувствует, что он ветвь великого, присно цветущего и присно юнеющего дерева Церкви. Он сознает себя не последователем какой-нибудь школы, а именно членом тела Христова, с которым он имеет общую жизнь и от которого он получает эту жизнь. Поэтому только тот, кто уверовал в Церковь, кто идеей Церкви руководится в оценке явлений жизни и в направлении своей личной жизни, кто, наконец, *почувствовал в себе жизнь церковную*, тот, и только тот на правильном пути. Многое, что раньше казалось неопределенным и соблазнительным, станет несомненным и ясным. Особенно дорого, что во времена общего шатания, колебания из стороны в сторону, справа налево и слева направо, каждый церковный человек чувствует, как он стоит на непоколебимой вековой скале, как твердо у него под ногами.

В Церкви живет Дух Божий. Это не сухое и пустое догматическое положение, сохраняемое только по уважению к старине. Нет, это именно истина, *опытно познаваемая* каждым, кто проникся церковным сознанием и церковной жизнью. Многолетняя жизнь Церкви даже не может быть предметом сухого научного изучения, она доступна изучению только опытному. О жизни благодати, ясно ощущаемой, человеческий язык всегда может высказываться только туманно и темно. Иларион Пиктавийский высказал великую и совершенно верную мысль: «Это свойство Церкви, что тогда она становится понятной, когда ее усвоишь»<sup>99</sup>. Вот именно о жизни церковной знает только тот, кто ее имеет; для него она не требует доказательств, а для не имеющего ее она и недоказуема.

Поэтому для члена Церкви должно быть задачей всей его жизни – постоянно более и более объединяться с жизнью Церкви, а в то же время и для других немолчно проповедовать именно о Церкви, не подменяя ее христианством, не подменяя жизни сухим и отвлеченным учением.

Слишком часто говорят теперь о недостатке жизни в Церкви, об «оживлении» Церкви. Все эти речи мы затрудняемся понимать и весьма склонны признать их совершенно бессмысленными. Жизнь в Церкви иссякнуть никогда не мо-

жет, ибо до скончания века в ней пребывает Дух Святой (Ин. 14, 16). И жизнь в Церкви есть. Только бесцерковные люди не замечают этой жизни. Жизнь Духа Божия не понятна человеку душевному, она кажется ему даже юродством, ибо доступна она человеку только духовному. Нам, людям душевного склада мышления, редко дается ощущение церковной жизни. А между тем и теперь люди, сердцем простые и жизнью благочестивые, постоянно живут этим ощущением благодатной церковной жизни. Эту церковную атмосферу, это дыхание церковное особенно ощущаешь в монастырях.

Когда говорят о недостатке жизни в Церкви, то обычно упоминают о недостатках церковного управления, о тысячах консисторских бумаг и т. д. Но для понимающего подлинно церковную жизнь ясно как Божий день, что все эти консистории с их указами почти совсем не затрагивают глубины церковной жизни. Полноводная река благодатной жизни течет непрерывно и напоет всякого, кто хочет утолить свою духовную жажду. Эту реку «бумагой» не запрудить...

Нет, не о недостатке жизни в Церкви, по нашему мнению, нужно говорить, а только о недостатке в нас церковной сознательности. Многие живут церковной жизнью, совсем даже этого ясно не сознавая. А если мы даже и сознательно живем церковной жизнью, мы мало проповедуем о благе этой жизни. С посторонними мы ведем спор обычно только о христианских истинах, забывая про церковную жизнь. Учение, теория, догмат в наших глазах стоят выше жизни церковной. Мы тоже иногда способны бываем подменить Церковь христианством, жизнь – отвлеченной теорией.

Наша беда, что мы сами-то мало ценим свою Церковь и великое благо жизни церковной. Мы не исповедуем своей веры в Церковь смело, ясно и определенно. Веруя в Церковь, мы постоянно как бы извиняемся за то, что мы в нее еще веруем. Мы читаем девятый член Символа веры без особенной радости и даже с виноватым видом. Церковного человека теперь часто встречают восклицанием тургеневского стихотворения в прозе: «Вы еще верите? Да Вы совсем отсталый человек!»

И многие ли имеют столько мужества, чтобы смело исповедать: *«да, я верую во единую святую, соборную и апостольскую Церковь, принадлежу ко святой Православной Церкви, и потому я самый передовой человек, ибо в Церкви только возможна та новая жизнь, ради которой Сын Божий приходил на грешную землю, только в Церкви можно приходить в меру полного возраста Христова, – следовательно: только в Церкви возможен подлинный прогресс!»*

Не чаще ли на вопрос: ты не из учеников ли Христовых? – готовы мы ротиться и клястися, яко не знаю человека?

*Насущной потребностью настоящего времени поэтому можно считать открытое исповедание той непреложной истины, что Христос создал именно Церковь и что совершенно нелепо отделять христианство от Церкви и говорить о каком-то христианстве помимо Святой Христовой Церкви Православной.* Эта истина, думаем, многим осветит конечный пункт их томительных исканий, укажет им его не в безжизненном учении, хотя бы и евангельском, а в церковной жизни, где они действительно освободятся от сети дьявола, который уловил их в свою волю (2 Тим. 2, 26). Эта истина поможет и нам опознать церковную жизнь и «собрать расточенная» чада церковная, да вси едино будут, как молился Господь Иисус Христос пред Своими страданиями.

Мы закончим свое рассуждение одним святоотеческим подобием. Церковь подобна крепкому дубу, а человек вне Церкви подобен летящей птице. Посмотрите, как бьется несчастная птица, когда она летит при сильном ветре! Как неровен ее полет! То она взлетает вверх, то опрокидывает ее вниз, то подвинется она немного вперед, то снова относит ее далеко назад. Так носится и человек ветрами лжеучений. Но как птица успокаивается в густых ветвях дерева и мирно смотрит из своего убежища на несущуюся мимо бурю, так и человек обретает мир, когда прибегает к Церкви. Из своего тихого пристанища смотрит он на свирепую бурю «около церковных стен», скорбит о несчастных людях, которые застигнуты этой бурей вне Церкви и медлят укрыться под ее благодатным кро-

вом, и молится к Господу: соедини их святей Твоей соборней и апостольстей Церкви, да и тии с нами славят пречестное и великолепое имя в Троице славимого Бога.

**ДА НЕ БУДУТ ТЕБЕ БОЗИ ИНИИ!**  
(СЛОВО В ДЕНЬ ПРАЗДНОВАНИЯ  
95-Й ГОДОВЩИНЫ ОТ ОСНОВАНИЯ  
МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ)<sup>1</sup>

Быша гласи и молния, и облак мрачен на горе Синайстей, глас трубный глашаше зело. Гора же Синайская, дымяшися вся (Исх. 19, 16, 18). И глагола Господь: «Аз есмь Господь Бог твой, да не будут тебе бози инии, разве Мене» (Исх. 20, 2–3). Но и громы, и молнии оказались бессильны: не могли они удержать жестоковыйного народа от идолопоклонства, и сетует Господь Бог ревнитель устами пророка Своего: «Два зла сотворили люди Мои: источник живой воды – Меня – оставили и ископаша себе кладенцы сокрушенны, иже не возмогут воды содержать» (Иерем. 2, 13).

Но мы, новый Израиль, род христианский, разве не знаем, что и нам то же самое говорит наш кроткий Спаситель? Он говорит без грома и молнии, но неужели поэтому можно и не слышать Его любящего гласа? Никто, говорил Христос, не может служить двум господам: ибо или одного будет любить, а другого ненавидеть. Не можете Богу служить и маммоне (Мф. 6, 24). Не знаете ли, – пишет св. апостол Иаков, брат Господень, – что дружба с миром есть вражда против Бога? Кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу. Или вы думаете, что напрасно говорит Писание: до ревности любит дух, живущий в вас (Иак. 4, 4–5). И все мы еще до Святого Крещения отреклись от лукавого и сочетались единому Христу. Но многих ли убеждает все это в той непреложной

истине, что в одно время можно поклоняться только одному Богу? Все отрекались от лукавого, все сочетались единому Христу. Но пройдите вы по стогнам мира христианского и посмотрите, единому ли Богу люди поклоняются. Всякий любящий Бога не должен ли ныне, подобно великому апостолу Павлу, возмутиться духом, видя, что жизнь современных христиан полна идолов, как языческие Афины времен святого Апостола (Деян. 17, 16)?

Жизнь полна идолов; на каждом шагу встречаем теперь и идолов, и идолопоклонников. Правда, вы не увидите идолов каменных, золотых и серебряных. Грубого идолопоклонства в наш просвещенный век и странно было бы искать. Но идолопоклонство тонкое, часто бессознательное, прикрывающееся именем служения истинному Богу, – такое даже более опасное идолопоклонство снова грязной волной разлилось по лицу земли. Проявления этого идолопоклонства весьма различны, но все они равно печальны и горестны для мира христианского.

Апостол Павел в послании к римлянам говорит о древнем идолопоклонстве. Язычники, познавши Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце (Рим. 1, 21). Язычники имели знание о Боге, но знание это не затрагивало их жизни; в жизни своей они не славили и не благодарили познанного умом Бога. Жизнь не руководилась богопознанием; произошел разрыв между верой и жизнью. Не то же ли самое следует буквально сказать и о нашем времени? Как редко встречаются ныне люди, жившие только для Бога и Богом! Многие ли могут в наши дни искренно повторить эти великие слова великого Апостола: уж не я живу, но живет во мне Христос (Гал. 2, 20)? Теперь-то именно и не прославляется Бог жизнью христиан. Спросите нашего современника: чем он живет, ради чего живет? Что самое главное у него в жизни? Вам укажут семью, должность, общественную деятельность, торговлю; немногие – науку, а некоторые назовут удовольствия, личное благополучие. Но скажет ли кто, что для него

самое главное в жизни – Бог, Церковь, спасение души, жизнь вечная? Нет, обо всем этом едином на потребу почти никто не вспомнит. Христос совершенно удален из человеческой жизни, хотя многие и не решаются гнать Его открыто. Людям как бы жалко бросить Христа совершенно, но они и не любят Его настолько, чтобы ради Него отказаться от всех других богов. И вот, приложены все усилия к тому, чтобы сохранить всех идолов мира, чтобы вместе поклоняться Христу и Веллиару. Жизнь свою поделили люди между многими богами. Самая большая часть жизни отдается на сердечное служение всевозможным идолам, и только самая ничтожная ее часть уделяется на спешное и торопливое поклонение истинному Богу. Представьте себе большой дом занятого человека. В этом доме громадные конторы, кабинеты. В них проводит хозяин почти целые дни. Но где-то в углу дома маленькая комнатка с иконами. Редко-редко торопливо заглянет туда хозяин, но тотчас выбегает оттуда и спешит к своим «делам». Так построена вся жизнь современного христианина. Он совершенно осуетился. Целый день он занят, изо дня в день его время поглощено все без остатка. Очень редко, раз в неделю, в месяц, даже в год, заглянет он в Божий храм. Его там ничто не занимает, и он спешит к своим «делам».

Что такое в наши дни жизнь во Христе? Да и кто говорит теперь о такой жизни? Теперь можно слышать речь лишь об «удовлетворении религиозных потребностей» или об «отправлении религиозных обязанностей», причем и потребностей, и обязанностей этих оказывается удивительно мало, сравнительно со всякими другими потребностями и обязанностями. «Удовлетворение религиозных потребностей»... «Отправление религиозных обязанностей»... Скажите, как иначе можно назвать эти слова, как не богохульством? Разве не ясно, разве не понятно, какое ужасное отступление от Бога скрывается под ними? Вера христианская не может занимать лишь ничтожный уголок в жизни человеческой; нет, она может быть только самою жизнью. Приведите вы себе на память всех святых угодников Божиих. Возможны ли, мыслимы ли



подобные слова в их святых устах? Разве для них вся жизнь не была одним хождением пред Богом (Быт. 5, 24; 6, 9)? Говорят о том, что вера Христова вовсе не влияет на жизнь людей. Да она и не может влиять, потому что ей не дают места в жизни. Ведь наполняла же Христова вера радостью неизреченной, блаженством и миром сердца святых угодников Божиих, которые жили для одного Бога. Всем, кто служит единому Богу, дух, живущий в них, большую дает благодать (Так. 4, 6), пред которой жалки и ничтожны все призрачные мира дары. Кто всего себя отдал Богу, тот приобретает вечное сокровище, которого ни моль, ни ржа не истребляют, которого воры не крадут (Мф. 6, 20), которое и за гробом остается. А наш современник, ревностно служащий идолам земным, с утра до ночи мудрствующий о земном, забывший о горнем, – что он приобретает? Что дают ему его идолы? Что он имеет? Правда, внешняя его жизнь может поразить легкомысленного ценителя своим богатством, удобствами, внешним блеском. Но какое внутреннее убожество души скрывается подо всем этим внешним, временным и мимолетным блеском! Как мрачна и смятенна душа нашего современника! И это не я говорю, желая осуждать идолопоклонническую жизнь мира. Нет, писатели, Богу и Св. Церкви враждебные, и те – прочтите! – какими до ужаса мрачными красками изображают они «дни нашей жизни». А лучшие писатели, не говорят ли они о мире, что

о жизни искренней,  
о цели выспренной  
там мысль смешна?

С гордостью часто говорит наш современник: богат есмь и обогатился и ни в чем не имею нужды; но не знает он того, что он несчастен и жалок, и нищ, и слеп, и наг (Апок. 3, 17). И все это потому, что вера Христова перестала быть жизнью, что не единому Богу поклоняются люди, а натворили себе неисчетное множество кумиров, кумиров бездушных, которые не могут одухотворить жизни и сделать ее содержательной.

Идолы все больше и больше вытесняют Христа из жизни людской. Все, касающееся веры, более и более становится в наши дни «частным делом», даже таким, которое постоянно нужно прятать в самой сокровенной «клетки», которому нет и быть не должно никакого места в жизни. В наши дни христианство проявляется только как личное потаенное благочестие, но совсем оскудела христианская жизнь. Христианская жизнь возможна только в Церкви; только Церковь живет Христовой жизнью. Церковь – это то святое общество, в котором земля до неба возвышается, где люди настолько объединяются в любви и единомыслии, что бывает у них одно сердце и одна душа (Деян. 4, 32). Все тело Церкви, посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви (Еф. 4, 16), доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова (Еф. 4, 13), и будет во всем Христос (Кол. 3, 11; 1 Кор. 15, 28). Вот истинная Христова жизнь! Но причастие церковной Христовой жизни доступно только любящему сердцу, которое способно на отвержение греховного себялюбия, которому дорог единый Бог любви и противны холодные, бездушные идолы мира. Служение же идолам всегда связано с себялюбием, и потому для бедного любовью сердца наших современников непонятна и недоступна вся глубокая содержательность, радость и красота церковной жизни. Наше общество готово поэтому всю церковную жизнь предоставить только одним монахам и священникам; для себя же жизнь по уставам церковным считает вовсе не обязательной. Заветы Христовы, жизнь христианская, по мнению нашего общества, обязательны и нужны одним монахам да, пожалуй, иногда, священникам, а мирянам все можно, все хорошо и похвально. Богослужение должны посещать монахи, а миряне могут для себя заменить его ночными и всенощными бдениями в увеселительных заведениях. Братолюбие тоже не для мирян – для них достаточно вежливости. Общество предпочитает идти на торжище скучного мира, мечется там в потемках от одного

блуждающего огонька к другому, гибнет духовным голодом, питается от рожец, приличных лишь свиньям, и не хочет избыточествовать хлеба в доме небесного Отца, который есть Святая Церковь Православная. А если и говорят некоторые об участии в жизни церковной, то под этой жизнью понимают не созидание тела Христова в общем братолюбии и духовных подвигах; нет, под жизнью Христовой Церкви понимают ведение хозяйства, заведывание столами торжников (Мф. 21, 12) да борьбу за какие-то права. И на месте святе хотят поставить свой бездушный мирской кумир!

В отношениях Церкви больше всего проявляется современное идолопоклонство. Многие ожесточились, злословя единственный путь Христов (Деян. 19, 9), путь церковный. Создаются «новые пути» с именем Христовым, но без Церкви, «около стен церковных». Эти «новые пути» оказываются очень удобными именно для того, чтобы сохранить имя Христово, а кланяться своим любезным идолам. Потому и привлекательны все эти «новые пути». Они легки и потворствуют страстям. От действительной Христовой веры, содержащейся в Св. Церкви, на этих путях остаются только иногда благочестивые, а чаще уродливые мечты, не имеющие никакого отношения к жизни. Церковь преподает людям полное Христово учение. Учение это оказывается мало снисходительным для страстей, для себялюбия человеческого. А на «новых путях» можно выбрать из учения Христова только то, что понравится, что не мешает поклоняться идолам. Повторяется вечно одно и то же печальное событие, так ярко описанное в книге Деяний апостольских. Вельможа Феликс слушает св. апостола Павла, пока тот проповедует о вере во Христа Иисуса, но, когда Апостол начинает говорить о воздержании и о будущем суде, вельможа приходит в ужас и говорит: «Теперь пойдешь, а когда найду время, позову тебя» (Деян. 25, 24–25). Разве не буквально повторяется это обычное, но прискорбное событие в наши дни? Теперь тоже многие готовы принять ни к чему не обязывающее «чистое», «евангельское», «свободное» христианство, но с ожесточе-

нием отвергают Св. Церковь, потому что она-то и говорит о воздержании, самоотречении, об извержении идолов.

Для того, чтобы на досуге помечтать о Христе, для этого нет особенной нужды в Церкви, можно обойтись и без нее. Без Церкви невозможна только жизнь христианская, а ревнителей этой жизни находится очень мало; большинству более приятна жизнь полужызыческая. Современное идолопоклонство и проявляется в отрицании Св. Церкви.

В этом тонком виде идолопоклонство, как яд, проникло и в церковное общество. Чем иным можно объяснить то удивительное безразличие в делах веры и Церкви, которое господствует в нашем так называемом высшем, образованном обществе? Многие ли в наши дни чувствуют живую потребность сердца – принадлежать ко Св. Церкви Православной? Многие ли знают сами о себе, принадлежат они к Церкви или уже невидимым судом Божиим, как сухие ветви, давно не приносящие никакого плода духовного, отсечены от живого и цветущего древа церковного? Да многие даже с недоумением спрашивают, что значит принадлежать к Церкви? Думают, что для принадлежности к Церкви достаточно быть записанным при крещении в книгу, раза три в год зайти в храм, однажды в три-четыре года приобщиться Св. Тайн. А если вы будете говорить об обязанностях всякого, принадлежащего ко Св. Церкви, вам с негодованием ответят: «Да разве мы монахи? По-вашему, христианство только в монашестве? Нужно только Богу молиться? От жизни с ее радостями нужно отказаться? У вас слишком узкое понятие о христианстве. Христианство – религия свободы»... и прочие безумные глаголы. Для достижения земных целей существует много различных обществ, и все прекрасно понимают, что значит принадлежать к таким обществам. Человек, принадлежащий к какому-нибудь из этих обществ, принимает самое близкое участие в жизни этого общества, живет его жизнью. Что полезно для общества, полезным считает и для себя. Друг общества – его друг. Враг общества – его враг. Приведу, может быть, не совсем приличный на церковном амвоне, но для многих более

понятный пример. За последние годы и у нас на Руси образовалось множество политических партий. И смотрите, как ревниво член партии оберегает интересы своей именно партии, как твердо знает он, чем отличается его партия от других. Пусть какой-нибудь социалист начнет распространять мысли монархические – его тотчас отлучат от партии, порвут с ним всякие отношения. Но Церковь? Ее жизнь нас не касается; она нам несколько не дорога; мы привыкли без нее обходиться. Вопросы веры, вопросы спасения души мало кого занимают. Православие и ересь, истина и заблуждение мало стали различаться между собою. Многие избегают говорить о православии и еретических западных исповеданиях – католичестве и лютеранстве, – а говорят только о каком-то общем христианстве. Сочувствовать еретику, стать и стоять на стороне врага Христовой Церкви – разве считается теперь это позорным и пагубным преступлением, раздиранием нешвенного хитона Христова? Да считается ли все это хоть только предосудительным? Напротив, легкомысленное отрицание церковного учения, уставов церковных, глумление над ними, противление власти церковной – не стало ли все это признаком хорошего тона? А полная преданность св. вере православной и Св. Церкви Христовой, жизнь по ее св. уставам, беспрекословное повиновение власти церковной не за гнев, а за совесть – все это разве не явные признаки отсталости, которой так суеверно боятся наши современники? Увы! К несчастью и скорби нашей, все это так. Еретики, пользуясь беспросветным невежеством общества в вопросах веры и благочестия, прикрываясь громкими, но совершенно пустыми словами, проповедают самые невозможные, самые бессмысленные и отвратительные учения, а сыны Церкви, несколько не задумываясь, еретическую ложь поставляют выше православной истины. Отлученного от Церкви за богохульные ереси открыто именуют великим учителем, устраивают в честь его празднества, ездят к нему на поклон. Мало того, осмеливаются еще поносить стражей Христова стада за то, что они волков отгоняют от вверенных им Богом овец. Враги

Церкви осыпают достояние Божие неисчетными хулами, от которых в ужас приходит душа, любящая Бога и Св. Церковь. Объявлена беспощадная война всему делу Христову; для достижения богопротивных целей не отказываются от самых постыдных и низких средств. Что же сыны Церкви? Дают они отпор врагам Христовым? Отвращаются они с негодованием и скорбью от безумных дел и речей? Начинают они еще больше любить поносимого Христа и Его Св. Церковь? О, нет! Они готовы даже рукоплескать врагам Христовым и излиха вопиют: распни Его! Можно сказать даже больше. Замечается какая-то озлобленность против своей Церкви. Все как будто довольны тем, что враги так бессовестно поносят Св. Церковь Православную. Все как будто втайне с нетерпением ждут, не погибнет ли Православная Церковь, и останутся тогда они на свободе от Бога, от звона церковного, с одними своими любезными идолами. Снова можно уловить, правда, чаще прикрываемый громкими словами, вопль: сойдите с дороги, уклонитесь от путей, устраните от очей наших святого Израилева, как кричали некогда людие непокоривии, сынове лживии, иже не похотеша слышати закона Божия (Ис. 30, 9, 11). Иначе чем объяснить, что сыны Церкви так спешат со своим сочувствием всему противцерковному. У недобрых людей бывает, что когда слышат они что-либо дурное о своих врагах, то спешат скорее всему этому поверить, боясь, как бы это дурное не оказалось неправдой. То же самое не видим ли мы и в отношениях к Церкви? Сыны противления (Еф. 2, 2) изобретают всевозможную неправду на Церковь Божию, на святые обители иноческие, на иереев и архиереев Божиих, наполняют этой неправдой свои газеты и книжки. Неправда ясна и прозрачна, как день, а сыны Церкви, закрывая глаза на все, спешат верить заведомой лжи.

Такое противление Церкви, даже по-видимому принадлежащих к ней, в основе своей имеет то же идолопоклонство. Оттого и противление Церкви, что не хотят служить люди единому Богу. Если бы служили единому Богу, то ни о каком противлении Церкви, даже о безразличии в делах веры, не

было бы и помина. Но в наш идолопоклоннический век противление Церкви достигло громадных размеров и составляет величайшее несчастье нашего времени. Оттого, – говорит св. священномученик Киприан, – и все ереси, и расколы, что все не церковное, даже враждебное Церкви находит поддержку и одобрение в недрах самой Церкви! (Письмо к Помпею).

О, братие! Да не впадет никто из нас в ту же притчу противления (Евр. 4, 11). Грядет гнев Божий на сыны противления (Кол. 3, 6; Еф. 5, 6). Страшна ярость огня, поясти хотящего сопротивные (Евр. 10, 27). Не мои это слова, не мои прещенния, а св. апостола Павла. И пророк говорит: Господь есть Бог ревнитель и не пощадит противников Своих (Наум. 1, 2). Но, когда видишь печальный разброд церковного общества ради служения богам иным, хочется из глубины скорбного сердца воскликнуть: блесни молния, загремите громы, раздайся снова по всей земле Господень глас: Аз есмь Господь Бог твой, да не будут тебе бози инии разве Мене! Удалите из среды себя чужих богов (1 Цар. 7, 3; 4 Цар. 17, 35; 37, 38) и не воспоминайте имени их (Нав. 23, 7).

Но в нынешний день праздника нашего пусть глас Господень прежде всего и громче всего раздастся для нас, братья мои, родные сыны одной духовной матери-кормилицы – Московской духовной академии. Разве не слышим мы, как особенно звучит для нас первое слово синайского Десятословия? Разве трудно узнать те размышления, на которые наводит оно нас? Прежде всего оно заставляет нас подумать о нашем настоящем. Благодарение Господу Богу, мы в школе духовной. Самая наука наша не обращает взоров наших долу, и только долу; нет, она проповедует о горнем, зовет горé. Ведь в наше время очень много наук, которые наполняют людей множеством знаний, но о всех этих знаниях всегда можно спросить: нужны ли они для спасения души и для жизни вечной? А если не нужны, то какая в них польза? Правда, эти знания дают много житейских удобств: без них мы и прожить теперь не можем. Нам нужны железные дороги, пароходы, телеграфы и телефоны, электрический свет и многое другое. Все это

так. Говорить против всего этого – значит быть смешным. Но суждение с точки зрения житейской пользы не есть высшее для человека, особенно для христианина, ибо он слышит слово Христово: какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душу свою погубит (Лк. 9, 25)? Мы все верою ходим, а не видением (2 Кор. 5, 7), не наукой. Наука сама по себе еще не есть жизнь; в вопросах жизни и смерти наука служить может только Христу или антихристу. Вся беда нашего времени в том, что гордая полунаука – настоящая наука всегда смиренна – берется не за свое дело, хочет учить людей жить. Ведь из истин естественнонаучных, математических и технических ровно ничего нельзя получить для решения вопросов спасения и гибели. Есть Бог или Его нет, будет ли жизнь вечная или нет – ответа на эти вопросы не найдешь, если будешь изучать звезды, деревья и травы, камни и металлы. Не найдешь их, если будешь изучать и судьбы народов, их войны, торговлю, общественную жизнь. Когда же наука начинает все же обсуждать подобные вопросы, то, взирая только долу, она легко и скоро начинает служить антихристу. Она, как древний человекоубийца, коварно внушает людям: отверзутся очи ваши, и будете как боги, знающие доброе и лукавое (Быт. 3, 5). И не напрасно св. ап. Иаков такую мудрость называет земной, душевной, бесовской (Иак. 3, 15). Эта бесовская мудрость нередко в наши дни все дело спасения нашего объявляет юродством. Не ведет такая мудрость ко спасению, а вечная жизнь ей совсем незнакома: она знает одну только могилу, глухо, недовольно и мрачно ропщет перед гробом. Но кто может о нашей науке сказать, что она по существу своему не нужна для спасения души и жизни вечной? Изучать св. Писания, духоносные творения св. отцов, узнавать жизнь и подвиги угодников Божиих, исследовать дивные судьбы Христовой Церкви – неужели можно сравнивать все это с постройкой фабричных труб, с изучением писаний греховных, со всем вообще строительством современной башни вавилонской? Конечно, нет! И в наше время, когда так умножается земная мудрость, особенно велика нужда в мудрости не-



бесной, божественной. Истина, свыше сходящая (Иак. 3, 17), нужна людям; без нее они прожить не могут, сколько бы ни зарывались в суету земную. Вся земля истину призывает, и небо оную благословляет, и вся дела трясутся и трепещут ея (2 Ездр. 4, 36). Со всех сторон и в наши дни идут бесчисленные запросы на ту именно мудрость, которой посвящена наша академия. На поприще земной мудрости избыток работников, но их мало, их очень мало на благодатной ниве богословской науки. А потому служение богословской науке и обогащение себя ее вечными и нетленными сокровищами – вот наше призвание в настоящем! Вот чему единому должны мы служить, чему поклоняться, не преклоняя в то же время колен пред Ваалом знания чуждого и малоспасительного!

Но св. Апостол предупреждает нас от обольщения. «Мудр ли, – говорит он, – и разумен кто в вас?» Докажи это на самом деле добрым поведением с мудрою кротостью. Но если в вашем сердце вы имеете горькую зависть и сварливость, то не хвалитесь и не лгите на истину (Иак. 3, 13–14). Замечали ли вы, что в слове Божиим и в писаниях святоотеческих истина всегда оценивается по тому, хороша она или нет, полезна она для спасения или вредна? Истина оценивается не по теоретическим или логическим соображениям, а по соображениям нравственным. Так и здесь св. Апостол дает нам возможность думать и говорить, что даже и занятие богословием еще не есть служение единому Богу: можно быть и богословом и все же поклоняться богам иным, служить идолам бездушным. Недостаток преданности единому Богу вместе с желанием соединить поклонение Богу и идолам создали в наше время преимущественно у западных еретиков взгляд на богословие как на одно только внешнее знание. Что такое богословие? Оно для многих есть только знание богословских истин, но не знание Бога. Знание же Бога есть наука опытная. Только чистые сердцем Бога узрят, и потому истинное богословие должно быть благочестием, и только тогда принесет оно плод по роду своему. Богословие же без благочестия, это – одно из чахлах и бледных порождений нашего идолопоклонническо-

го века, не желающего поклоняться единому Богу. Такого богословия не знали и не знают духоносные богословы. Св. Исаак Сирианин уподобляет такое богословие речам блудницы о целомудрии и считает его столь же мало полезным, как если бы кто вздумал поджигать сырые дрова. Да и те немногие люди, которые искренно ищут Бога, тоскуют душою по Нему, которые просят у богословов истины небесной, – они отвращаются от такого богословия и говорят: «Мы гладом духовным гибнем, – зачем же вы дадите нам камень вместо хлеба?» А как недолговечны все произведения этого бездушного богословия! Они черствеют, как ячменный хлеб (Суд. 5, 8), и их никто не хочет знать. Писания же духоносных богословов живут тысячи лет; их с любовью читают добрые люди и по ним спасают душу свою. Нашим призванием и должно быть богословие живое и действенное, проникающее до разделения души и духа (Евр. 4, 12), богословие спасительное. Такое богословие не может быть скучным, безжизненным, бессодержательным, потому что оно есть самое высшее проявление жизни, внутреннее возрастание христианской души, пока не изобразится в ней Христос (Гал. 4, 19).

К счастью нашему, мы имеем здесь все лучшие пособия для занятий именно таким богословием. Здесь у нас русская православная святыня, где, как чистый пламень свечи, целые столетия горят верующие души огнем священного вдохновения и согреваются теплотой сердечного умиления. Посмотрите совне и на нашу дорогую академию! Много можно поучительного найти здесь для души, преданной любомудрию. Обращали ли вы внимание на то, что в середине всех зданий Божий храм стоит? И не напоминают ли все эти здания тех строений близ Иерусалимского храма, где воспитывалась небесная Покровительница нашего храма, простирающая свой честный омофор и на всю академию? А все сие не проповедует ли той непреложной истины, что подлинное христианское православное богословие должно стоять в самой тесной и неразрывной связи с церковной жизнью? Царица Небесная, сама при храме воспитавшаяся, да поможет

и нам воспитаться Господу (см. стихирю на Введение) при храме, ее имени посвященном!

Пора бы ввести слово в пристань молчания, но как не бросить взора на будущее? Аз есмь Господь Бог твой, да не будут тебе бози инии разве Мене! Неужели можно после этого идти на сторону далече, иным богам поклоняться, иным богам служить, иным богам отдать жизнь свою! Оставить Бога и Св. Церковь Православную в то время, когда такая великая нужда в делателях на ниве Христовой!

На нашу русскую равнину налетели со всех сторон безводные облака, носимые ветром, которым блюдется мрак тьмы на век (Иуд. 12, 13). Уста их произносят надутые слова. Это – ропотники, ничем не довольные, поступающие по своим похотям (Иуд. 16). Лукавый супостат наш в образе лихих людей, как рыкающий лев, ходит, ища, кого поглотить (1 Петр. 5, 8). Врата адовы собрали все свои силы и устремились на Св. Церковь Христову. Указывать ли этих врагов Церкви? Но кто их не знает? Их не видит только слепой. Верим, непоколебимо верим, – никаким ветрам, никаким бурям не потопить корабля Иисусова! Не одолеть адовым вратам Христовой Церкви! Истина велика и сильнее всего, она пребывает и возмогает во веке (2 Езд. 4, 35, 38). Легче солнце погасить, нежели Церковь погубить, как говорит св. Златоуст. Не страшимся за Св. Церковь! Но посмотрите, как расхищается достояние Божие! Сколько добрых людей в путь Каинов поидоша, и в леств Валаамовы мзды устремишася, и в упорстве погибают, как Корей (Иуд. 11. Ср. Быт. 4, 7; Числ. 22, 22; 16, 31). Неужели можно со спокойной совестью заниматься куплями житейскими (2 Тим. 2, 4), когда родную мать – Св. Церковь – терзают, ее родных детей похищают? В лице Церкви снова Христос возносится на крест, снова безумно ругаются Ему и поносят Его. И кто способен пройти мимо, покивая главою? Какую совесть нужно иметь для того, чтобы не облегчить тяжелого креста Христова, подобно Симону Киринейскому? Всякий, кто получил церковное образование, кому Бог дал силы, знания, кто любит Бога, кого Христос избрал на Свое

служение, как может он не стать на защиту своего Спасителя? Как может он не охранять достояние Божие от хищных волков? Это великое и благое дело. Если кто из вас, пишет Апостол, уклонится от истины и обратит кто его, пусть тот знает, что обративший грешника от ложного пути его спасет душу от смерти и покроет множество грехов (Иак. 5, 19–20). И как прискорбно становится, когда слышишь, что начаша вкупе отрицатися вси (Лк. 14, 18). Кругом братья по вере погибают, а званные говорят: «Это не мое дело: пусть служит им, кто хочет, а я... я село купих, жену поях, – имей мя отречена» (Лк. 14, 18–20). Но кровь брата твоего, кровь всех, по нерадению твоему в удалении от Церкви от мысленного волка звероуловленных, вопиет от земли к Богу (Быт. 4, 10). Тебе даны силы, даны знания, а ты не захотел отдать их на служение Богу и Св. Церкви? Семидал и мед, и масло ял еси, но позорно изменил Богу (Иезек. 16, 13; чит. до конца главы)?

Говоришь о слабости, о недостойнстве? Да, мы знаем, что Моисей отрекался (Исх. 3, 11 – 4, 17), Иона бежал в Фарсис, страшились Григории и Златоусты, по смирению преп. Сергей отрекался. Но ты-то, так ревниво оберегающий свое мелочное самолюбие в другое время, ты-то искренно ли говоришь о своем недостойнстве? Не желаешь ли ты под предлогом смирения предаться беспечности, как говорит св. Златоуст, и твои слова смирения не пустая ли только отговорка, которой ты думаешь успокоить и себя, и других? Словами смирения не готовишь ли ты только покойную постель, на которой мог бы безмятежным сном почить твой дремлющий дух? Лицемерное малодушие не скрывает ли под собою окамененного нечувствия к делу Христову? Не потому ли только избегают церковного служения, что славу человеческую больше возлюбили, нежели Божию славу (Ин. 12, 43)? Будь хоть с самим собой на минуту искренним и ответь себе, брат мой, без боязни, смело и правдиво на все эти вопросы.

Надеяться на себя только не следует, но отдай все свои силы, способности, знания, которыми благословил тебя Господь, в руку Божию, как вдовица две лепты, и скажи с Апо-

столом: вся могу о укрепляющем мя Иисусе (Филип. 4, 13)! Благо есть мужу, егда возмет ярем Христов в юности своей (Плач Иеремии 3, 27). Здесь на земле, в Церкви воинствующей, он злопостраждет, как добрый воин Христов (2 Тим. 2, 3), но Господь Бог венчает его победным венцом в Церкви, торжествующей на небесах, где готовится венец правды всем возлюбившим Христа (2 Тим. 4, 8).

Вменить в уметы всех пустых и бездушных идолов суетного мира, все сором счесть и только единому Богу и Его Св. Церкви служить – выше этого нет и быть ничего не может! А кто ради земных кумиров отрекается от жребия Христова, тот знай, что скучные, бессодержательные и некрасивые песни земли никогда заменить не могли сладчайших звуков небес для души боголюбивой и на распутьях мира, на кривых и развращенных путях идолослужения (Суд. 5, 6) не найдешь ты душе своей отрады.

Аз есмь Господь Бог твой, да не будут тебе бози инии, разве Мене! Внемли, боголюбивая душа, Божию гласу! Если не послушаешь его, меч тя пояст, уста бо Господня глаголаша сия (Ис. 1, 20). Любить единого Господа Бога твоего, послушать голоса Его, всем сердцем к Нему прилепляться – сие есть живот твой и долгота дней твоих! Жизнь и смерть предложены тебе, душа боголюбивая, благословение и проклятие. Избери же жизнь, а не смерть (Второзак. 30, 19–20)!

*Студент IV курса Владимир Троицкий*

## ПОКАЯНИЕ В ЦЕРКВИ И ПОКАЯНИЕ В КАТОЛИЧЕСТВЕ

Есть ли в истории христианской Церкви более печальный факт, чем отпадение от Вселенской Церкви Рима? Отпадение это произошло тогда, когда уже поблекла церковная богословская мысль, когда зашли за горизонт земной жизни

великие светила христианского богословия. Церковные писатели, современные или близкие по времени к отпадению Рима, оказались мало способны оценить это отпадение во всей его принципиальной жизненной глубине. Когда читаешь полемические произведения против латинян, принадлежащие перу греческих писателей XI и XII веков, например патриарха Михаила Керулария, Иоанна, митрополита Клавдиопольского, а также писания и древнерусских авторов, неуклонно следующих своим греческим образцам, – например «Слово о вере хрестьянской и латиньской» преподобного Феодосия Печерского, «Стязание с Латиною» митрополита Георгия, сочинения митрополита Никифора, статью греческого происхождения, но потом обрусевшую, «о фрязах и прочих латинех», – когда все это читаешь, невольно замечаешь, что во всей этой полемике вовсе нет указаний на какое-либо существенное отличие католической *жизни* от жизни церковной. Писатели церковные говорят о католичестве резко, но говорят о мелочах; они стремятся лишь к тому, чтобы побольше набрать всевозможных обвинений против латинян; количество обвинений, по-видимому, им дороже, чем их качество и тяжесть. Притом злоупотребления отдельных лиц постоянно ставятся в упрек всему католичеству. Наш русский митрополит Георгий обличает латинян за то, что они за литургией не делают ни великого, ни малого входа и службу совершают не в алтаре, а по всей церкви, что епископы их носят перстни. «Едят медведицу и ослов; попы их едят в говение бобровину, глаголют бо яко от воды есть и рыба всяко есть». «Едят с псы в едином сосуде, сами ядше, а избыток поставляют псом, да полижут, и потом паки сами едят еже хотят». Греческий патриарх Михаил Керуларий пишет: «Едят удавленину и поганая некая многая; ядут иноци их тук свиной, рекше сало, и кожу всяку, досязающе до мяса». Тот же патриарх, а за ним и наш митрополит Георгий укоряют латинян: «Постригают бороды свои бритвою, еже есть отсечено от Моисеева закона и от евангельска» (см. А. С. Павлов. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против ла-

тинян. СПб. 1878, стр. 152, 192, 195). Все подобные «вины» латинян ставились в разряд ересей.

Но ведь и в настоящее время семинарские учебники «обличительного богословия» склонны оцедать комара, совершенно замалчивая верблюда. Filioque, опресноки, чистилище – вот главные пункты полемики. Человек, не смотрящий дальше этих учебников, естественно может задаться вопросом: да из-за чего же разделяться? Из-за чего отрицать спасение католиков? Наше время – время всяких подделок и фальсификаций. Церковь подменена христианством; живая жизнь – отвлеченным учением. Стираются в сознании многих границы между православием и ересью, между истиной и заблуждением. Выплыло в современном религиозном сознании какое-то неведомое Церкви всехристианство. Православие и католичество поставлены на одну ступень. Появилось несколько церквей – православная, католическая, даже протестантская, англиканская и Т. д., хотя, казалось бы, должно быть ясно, что у Одного Главы может быть лишь одно тело.

Существенное отличие всякой ереси от церковной истины станет нам ясно лишь тогда, когда мы оставим сферу чисто догматическую и теоретическую, а сравнивать будем самое жизнепонимание, так сказать религиозную психологию члена Церкви и еретика. Такой именно путь для принципиального суждения о западных ересьях рекомендует архиепископ Антоний (Храповицкий) в своей статье: «Чем православная вера отличается от западных исповеданий?» – статье, наиболее интересной и содержательной из всей полемической литературы последнего времени. По совершенно справедливому суждению автора: «Все заблуждения Запада коренятся в непонимании христианства, как подвига постепенного самоусовершенствования человека». Существенной отличительной чертой западных исповеданий признается «неразумение простой истины, что христианство есть религия аскетическая, что христианство – учение о постепенном исторжении страстей, о средствах и условиях постепенного усвоения добродетелей».

телей: условия эти – внутренние, заключающиеся в подвигах, и – отвне подаваемые, заключающиеся в наших догматических верованиях и благодатных священнодействиях, у которых едино назначение: врачевать человеческую греховность и возводить нас к совершенству»<sup>1</sup>.

Вполне понятно, что для сравнения религиозной психологии католика и члена Церкви мы избираем покаяние. Покаяние – сущность христианской жизни. Вся жизнь христианина есть покаяние, перемена ветхого человека на нового, созданного по Богу, в праведности и святости истины (Ефес. 4, 24).

В чем поэтому полагает человек сущность покаяния, в том видит он и сущность своей жизни, своего спасения. Религиозная психология, как лучи в фокусе, собирается в психологию кающегося. Не о догматической стороне покаяния будем мы говорить, но именно об его психологии. Догматическое учение всегда есть отчасти продукт школы, а школа ведь находится в довольно-таки отдаленной связи с церковной жизнью. По продуктам школы не нужно судить о Церкви, или можно судить лишь с большой осторожностью. Разбирая вопрос о покаянии, мы имеем весьма обильный и крайне интересный литературный материал, в котором как бы отлилась и застыла сама церковная жизнь и жизнепонимание тех людей, которые не рассуждали о покаянии, но совершали само покаяние. Таких литературных памятников имеется множество и для католичества, и для православия, – это частью руководства для духовников, частью их собственные произведения. Литература эта обыкновенно называется епитимийной. Православная Церковь знает епитимийные номоканоны, католичество – пенитенциалы. Католические пенитенциалы давно собраны и научно изданы; церковная епитимийная литература лишь за последнее время стала известна благодаря изданиям проф. А. И. Алмазова и проф. С. И. Смирнова, а до того времени лежала в старинных рукописных сборниках по монастырским библиотекам. Для нас эти старые рукописи бесценны потому, что они обветшали в руках древнерусских «духовных отцов», в



них запечатлелась древнерусская богословская мысль, древнерусская высокорелигиозная психология.

Литературные памятники избранного нами класса говорят преимущественно об епитимиях, но взгляд на епитимию есть ведь взгляд на смысл самого покаяния.

## I

### **Взгляд на покаяние канонических епитимийных номоканонов**

Принципиальное основание для церковной покаянной системы заполнено в цветущую пору церковного богословия величайшими богословами древней Церкви. Еще в четвертом веке созданы были первые и основоположительные епитимийные номоканоны. Такими епитимийными номоканонами должно признать три канонических послания св. Василия Великого к Амфилохию, Иконийскому епископу, и каноническое послание св. Григория Нисского к Литоию, епископу Мелитинскому. Эти послания, канонизованные вторым правилом Шестого Вселенского собора, легли в основу всех позднейших произведений подобного рода, доселе сохраняют свои непререкаемый канонический авторитет в христианской Церкви и помещаются в «Книге правил». Позднейшие епитимийные номоканоны постоянно ссылаются на покаянную систему св. Василия Великого, от которого и должно вести начало епитимийного номоканона восточной Церкви<sup>2</sup>. Но в названных епитимийных правилах выражен взгляд на значение епитимий и на смысл покаяния, взгляд, так сказать, канонический для Церкви, если она хочет быть верна своим вечным истинам.

Прежде всего следует заметить, что по своему характеру названные послания ничуть не напоминают какого-нибудь юридического кодекса, в котором были бы перечислены грехи и соответствующие им епитимии. Нет, это руководства для пастырей. Христианское пастырство должно быть подобно доброму Пастырю, который ищет заблудившуюся овцу и,

«на рама восприим», приносит ее к Небесному Отцу. Об этом-то идеале пастырства и говорят покаянные правила Василия Великого и Григория Нисского.

К IV веку Церковь ясно и определенно выразила учение о себе как о лечебнице для немощей душ человеческих, как о педагогическом учреждении. Те ригористы древности, которые ради мнимой святости Церкви хотели совершенно зачеркнуть или так или иначе ограничить покаяние, были осуждены Церковью как еретики (монтанисты) или раскольники (новациане, донатисты). В тесной связи с понятием о Церкви как о лечебнице немощной совести человеческой стоит общий идейный дух наших канонических епитимийных номоканонов. По взгляду этих номоканонов епитимия, лишение на то или другое определенное время причащения Св. Таин и участия в общественном богослужении (в некоторых его частях) не есть только непосредственное следствие греха, но имеет непременно и воспитательное значение для самого грешника. По древнецерковным понятиям, покаяние состоит не в исповедании только грехов, но непременно и в понесении епитимий, причем самая епитимия есть не что иное, как одно из лечебных средств. У св. Василия Великого для епитимии почти и нет никакого иного названия, как только врачевание; вся цель епитимии в том, чтобы согрешивших «извлечь из сети лукавого» (Василий Великого Правило 85) и чтобы «грех всячески низпровергати и истребляти» (Василия Великого Правило 29). Василий Великий говорит о публичном покаянии, но и такое покаяние, по его взгляду, не только ограждает святость Церкви, но и врачует согрешившего. Василий Великий назначает для кающегося весьма продолжительные епитимии, но срок епитимий, по его взгляду, не есть что-либо самодовлеющее, а всецело определяется пользой кающегося. Епитимия должна простираться только до тех пор, пока она нужна для душевной пользы согрешившего человека. «Аще кто бы то ни был из падших в вышеписанные грехи, исповедавшись, сделается ревностным в исправлении, то приивший от человеколюбия Божия власть разрешати и

связывать не будет достоин осуждения, когда, видя крайне усердное исповедание согрешившего, соделается милостивее и сократит епитимию» (Василия Великого Правило 74). «Все сие пишем ради того, да испытуются плоды покаяния. Ибо мы не по одному времени судим о сем, но взираем на образ покаяния» (Василия Великого Правило 84). «*Врачевание измеряется не временем, но образом покаяния*» (Правило 2). В этих словах кратко и вполне ясно выражен взгляд св. Василия Великого на сущность покаяния и епитимии: покаяние и епитимия имеют одну высокую цель – совершенствование христианской личности.

Совершенно таков же взгляд на сущность покаяния и значение епитимии, выраженный в послании св. Григория Нисского. У Григория мы находим гораздо больше прямых рассуждений о значении епитимии и покаяния. Каноническое послание св. Григория почти все представляет из себя наставления о врачевании душевных болезней согрешившего человека. Св. Григорий пишет: «Как в телесном врачевании цель врачебного искусства есть едина – возвращенье здравия болящему, а образ врачевания различен, ибо по различию недугов к каждой болезни прилагается приличный способ врачевания; так и в душевных болезнях, по множеству и разнообразию страстей, необходимым делается многообразное целебное попечение, которое соответственно недугу производит врачевание». Затем св. Григорий называет силы души: силу ума, силу вожеления и силу раздражения. «В сих бывают и подвиги живущих добродетельно, и падение поползновенных на зло. Посему, хотящий приложить приличное врачевство к недугующей части души, должен во-первых, рассмотреть, в которой части произошла болезнь; потом к страждущей, по приличию, прилагати врачевство так, чтобы не было, по незнанию врачевательного способа, подаваемо врачевство единой части, когда болезнь находится в другой, – подобно как действительно видим многих врачей, которые, не узнав начально болезнующей части тела, врачевствами своими усиливали болезнь» (Григория Нисского

Правило 1). Так св. Григорий преимущественно оттеняет врачебное, воспитательное значение покаяния и епитимии. Церковь заботится только о пользе своих членов, которые могут иногда болеть. Грех св. Григорий Нисский и называет болезнью (Правило 6), которую нужно врачевать покаянием, соответствующим греху. «Присвоивший себе чужое чрез тайное похищение и потом чрез исповедь грех свой объявивший священнику, да врачует недуг упражнением, противоположным своей страсти, то есть раздаянием имения нищим, да расточив то, что имеет, покажет себя очищенным от болезни любостяжания. Не имеющему же ничего, кроме тела, повелевает апостол телесным трудом страсть оную врачевать» (Правило 6). Из этих слов видно, что, признавая епитимию врачевством, Григорий Нисский имеет в виду не одно только отлучение от церковного общения, но и назначает и особые подвиги, которыми врачевалась бы страсть. Подвигов этих св. Григорий не определяет точно и подробно, а лишь дает общее наставление, чтобы налагаемый при покаянии в виде епитимии подвиг был противоположен врачуемой страсти. Время покаянной епитимии само по себе и для св. Григория Нисского не имеет никакого значения. «Во всяком роде преступления прежде всего смотрети должно, каково расположение врачуемого, и ко уврачеванию почитати достаточным не время (ибо какое врачевание может быти от времени?), но произволение того, который врачует себя покаянием» (Григория Нисского Правило 8). Кто исцелился от греховной болезни, тот не нуждается в епитимии. «Для проходящих покаяние ревностнее и житием своим показующих возвращение ко благу позволительно устрояющему полезное в церковном домостроительстве сократить время слушания и скорее приводит оных к обращению: подобно сократить время и сего и скорее допустить до приобщения, сообразно с тем, как он собственным испытанием дознает состояние врачуемого. Ибо как воспрещено повергати бисер пред свиньями, тако безместно было бы и лишати драгоценного бисера того, который чрез удаление от греха и очищение уже

соделался человеком» (Правило 4). «По усмотрению обращения сократится продолжение епитимии... аще великостию покаяния утверждает он время и ревностию в исправлении себя превосходит тех, кои в продолжительное время менее деятельно очищают себя от скверн... Таким образом, аще будет истинное обращение, тогда не соблюдается число лет, но с сокращением времени да ведется кающийся к возвращению в Церковь и к причастию Святых Таин» (Правило 5).

Мы привели все эти выдержки из первоначальных церковных епитимийных номоканонов потому, что выраженные в них взгляды на смысл покаяния и на значение епитимий канонизованы Церковью: эти именно взгляды «со услаждением» приняли отцы Седьмого Вселенского собора, которые определили правилам св. Василия Великого и Григория Нисского « пребыть на веки несокрушимы и непоколеблемы» (Седьмого собора Правило 1). Отцы Первого Вселенского собора 12-м правилом постановили: «Надлежит приимати в разсуждение, расположение и образ покаяния. Ибо которые со страхом и слезами, и терпением, и благотворениями обращение являют делом, а не по наружности, тех по исполнении определенного времени слушания прилично будет приимати в общение молитв. Даже позволительно епископу и человеколюбнее нечто о них устроить. А которые равнодушно понесли свое грехопадение, и вид вхождения в Церковь возмнили для себя довольным ко обращению, те всецело да исполняют время покаяния». Подобным же образом рассуждали и отцы Анкирского собора: «Епископы да имеют власть, испытав образ обращения, человеколюбствовать или большее время покаяния приложить. Паче всего да испытуется житие, предшествовавшее искушению и последовавшее за оным, и тако да размеряется человеколюбие» (Правило 5). Шестой Вселенский собор, канонизовавший покаянные правила Василия Великого и Григория Нисского, как бы в подтверждение их выразил и свой взгляд на покаяние. «Приявшие от Бога власти решить и вязати должны рассматривати качество греха и готовность согрешившего ко обращению, и тако употребля-

ти приличное недугу врачевание, дабы, не соблюдая меры в том и другом, не утратити спасения недугующего... У Бога и у приавшего пастырское водительство все попечение о том, дабы овцу заблудшую возвратити и уязвленную змием уврачевати. Не должно ниже гнати по стремнинам отчаяния, ниже опускати бразды к расслаблению жизни и к небрежению; но должно непременно которым либо образом или посредством суровых и вяжущих, или посредством более мягких и легких врачебных средств противодействовати недугу и к заживлению раны подвизатися, и плоды покаяния испытывати, и мудро управлять человеком, призываемом к горнему просвещению» (Правило 102).

Точно такой же взгляд на покаяние найдем мы и в других, не канонических памятниках древнецерковной письменности. Так же рассуждает о покаянии св. Иоанн Златоуст в беседах о покаянии, о священстве и на послание к коринфянам. Златоуст говорит, что духовник – отец, а не судья, исповедь – врачевница, а не судилище, для заглаждения греха нужно исповедать его. Ни один врач, вместо того чтобы дать лекарство больному, не подвергает его взысканиям и наказаниям за беспорядочную жизнь. Златоуст, подобно св. Григорию Нисскому, советует врачевать страсть упражнением в противоположных ей добродетелях (см. «Творения», изд. С.-Петербургской духовной академии. Т. 2, стр. 312–315, 317, 323, 324). В древних иноческих уставах, например в уставе Тавеннисийского общежития, епитимия и покаяние рассматриваются как меры исправления и врачевания (Еп. Феофан. Древние иноческие уставы. Москва, 1892, стр. 146 и след.). Вообще древнее монашество покаяние вместе с епитимиями считало не судебным взысканием за преступления, не средством удовлетворения оскорбленной грехом правды Божией, но горьким лекарством для совести, которая может болеть и болит разными недугами. Представляя все покаяние под образом лечения тяжело больного, преп. Иоанн Лествичник говорит: «Каждая из страстей упраздняется одною какою-нибудь противной ей добродетелью» (Слово 13, § 9). Он же говорит о

покаянии как о прижигании; грехи сравнивает то с новой, то с застарелой раной (Слово 5, § 30). Система епитимий представляла целый ряд духовно-лекарственных средств или операций, разнообразных соответственно грехам – болезням совести. Главной задачей при разработке системы покаяния служило вовсе не то, чтобы определять за разные грехи разное количество времени прохождения покаяния в одних и тех же покаянных степенях, а чтобы указать разные виды покаянного подвига для каждого грешника соответственно его грехам и силам, определить качественное содержание епитимий (см. С. Смирнов. Духовный отец в древней восточной Церкви. Сергиев Посад, 1906, стр. 141, 134–148).

## II

### Покаяние по номоканону Иоанна Постника

Позднейшая церковная практика создала другие епитимийные номоканоны. С одной стороны, Василий Великий определяет слишком продолжительные сроки отлучения, а с другой – уже в самих правилах Василия Великого даны основания для развития и смягчения покаянной дисциплины. В результате такого смягчения и развития покаянной дисциплины явились бесчисленные епитимийные номоканоны, так или иначе связанные с именем Константинопольского патриарха Иоанна Постника. С понятием «номоканона Иоанна Постника» должно соединять представление не о каком-либо простом, первоначальном произведении, а о сложном целом, составленном из разных статей, принадлежащих разным авторам (Проф. Н. А. Заозерский. Номоканон Иоанна Постника, стр. 19). О подлинности номоканона Иоанна Постника едва ли может быть речь<sup>3</sup>. Как и всякое не цельное, а компилятивное произведение, номоканон Иоанна Постника подвергался всевозможным изменениям, а потому текст его и существует во множестве различных редакций. Вместе с исповедным чином он много раз переделывался и в Греции (восточно-греческие

изводы), и на Западе (западно-греческие изводы), и в странах юго-славянских. Темная историческая судьба этого номоканона привлекала к себе внимание ученых, и вокруг него создалась большая специальная ученая литература. Задачей всех ученых исследований служит почти исключительно уяснение вопроса о подлинности или вообще о происхождении номоканона Иоанна Постника, о различных его редакциях. Так как мы имеем в виду идейную сторону епитимийных номоканонов, то все эти историко-критические исследования мало имеют для нас значения. Каково бы ни было происхождение номоканона Иоанна Постника, сколько бы ни видоизменялся его текст, – бесспорно одно: при всем множестве редакций номоканон Постника всегда неизменно сохраняет общий идейный дух; идейная сторона номоканонов Постниковского типа одна и та же.

Что же представляет номоканон Иоанна Постника со стороны своего идейного содержания? Прежде всего следует отметить, что номоканон Иоанна Постника не есть всестороннее и подробное наставление о назначении кающимся епитимий; он занимается более рассуждениями о видах грехов и о различных греховных состояниях; указанием же конкретных случаев греха и соответствующих им епитимий номоканон Постника почти не занимается. Номоканон Постника не есть дробный перечень грехов и епитимий, а скорее представляет трактат по пастырскому богословию, содержащий наставления о том, как пастырю вести себя при совершении исповеди и что нужно ему знать для того, чтобы быть действительным врачом вверенной его попечению болящей души. Автор номоканона в предисловии обещает рассуждать о том, с каким расположением и в каком виде кающийся должен принимать исповедь, и каков должен быть приемлющий исповедание от других, и как вследствие сего принять помилование во грехах, как бы не погубить совершенно того, кто не имеет других грехов. Он желает указать определенные каноны и разделения вины, старости и юности, не ведающих и знающих, раба и благородного, богатого и бедного, нахо-



дящегося в здравии или болезни, отягощенных или доведенных до смерти, так как между всеми ими есть большое различие (Номоканон, изд. Ц. А. Заозерским и А. С. Хахановым, стр. 12–15). Уже самое надписание номоканона во многих редакциях весьма характерно: «Канонарий, содержащий определения о всех в точности страстях и приличествующих им епитимиях» (см. в Пет. изд. Предисловие, стр. 2, 82, и текст, стр. 3), – определения именно о страстях, а не об отдельных грехопадениях. Действительно, в номоканоне перечисляются не отдельные грехи, а перечисляются и обсуждаются типы греховной нравственной настроенности людей, и это во всех редакциях номоканона – и в греческой, и в славянской, и в грузинской. Различных нравственных типов грешников номоканон насчитывает десять (цит. изд. Предисловие, стр. 30, текст, стр. 58–59). Епитимия, по наставлению Постникова номоканона, назначается не по одному только различию грехов, но более по тому типу, к которому принадлежит кающийся грешник. Поэтому исповедающий духовник должен точно определить нравственное состояние кающегося, подробно выяснить обстоятельства греха: «Должно смотреть на юность и старость, и силу, и бессилие, и разность места, и образ, каким зло совершено, так как он многовидным и разнородным бывает: сам ли согрешил или приключилось через другое лицо, произошло ли это намеренно и от старания или же случайно, или по увлечению, от вина ли или по приказанию, или от страха, или ради бедности, или по какой другой причине – должен внимательно и осторожно обсудить приземлющий духовник; также и возраст, и час, и место, вынужденность и подчиненность и тако запрещати. Тако ж и сокрушение, и срам, также и сетование страшное и верное, тако же и обидимое и бесстудное, и не смиренное. Сия подобает испытати» (Номоканон, стр. 46–49. Ср. стр. 52–53). Когда после подробных расспросов духовника кающийся объявит и не утаит ничего, то духовник дает ему епитимию «по силе его, паче и по умилению и покаянию прямо слезам» (Номоканон, стр. 60–61). Следовательно, епитимию здесь определя-

ет не грех, а нравственное состояние кающегося. Епитимия ставится в тесную связь с нравственным настроением человека и назначается только ради его душевной пользы. Весь интерес покаяния – в исправлении согрешившего человека; только эту одну цель преследует покаяние – никакой другой цели, стоящей вне нравственной личности, нет.

Можно даже сказать, что вся реформа покаянной дисциплины, связанная с именем Иоанна Постника, состоит в приближении епитимий к нравственному состоянию людей. номоканон Иоанна Постника имеет в виду тайную исповедь. Тайная исповедь преимущественно пред публичным покаянием есть врачевание каждого отдельного человека, а потому и номоканоны дают наилучшее приспособление епитимий к тем целям, которые были указаны уже и раньше. Мы видели, что по правилам Василия Великого епитимия есть врачевство, но епитимии, определенные в этих правилах, мало соответствовали поставленной цели. Правила Василия Великого знают только один вид епитимии – отлучение от Св. Причащения на продолжительные сроки. В номоканонах Постниковского типа время отлучения от причастия весьма значительно сокращено, но зато определяется для несущих епитимию особый род жизни. Кающемуся и несущему епитимию указывается особый пост, поклоны, молитвы и другие благочестивые подвиги. В номоканоне дано подробное описание трех родов покаянной епитимийной дисциплины. «Три различия существуют пищи и питья относительно епитимий кающихся женщин и мужчин, и принимают одно из трех по желанию» (Номоканон, грузинский текст, стр. 62). Все три рода епитимий по номоканону Постника весьма снисходительны (См. стр. 64–69), так что по окончании изложения уставов о пище составитель рассуждает так: «Я знаю, что за эти весьма снисходительные определения я буду судим общим нашим судьей – Богом, но лучше мне быть осужденным за это, чем прославиться немилостивым» (Номоканон, стр. 69, 72). Снисходительная тенденция Постниковского номоканона многими уже в древнее время одобрялась. «Да никто же, – пишет Никон Черногорец, – возлю-

бленнии чудится еже в запрещениях сходному святого сего: отсекаяй бо грех и к тому его не делая вшед под иго Христова и заповедям Его работая, не требует великих запрещений, весь сраспят сый со страстьми и похотьми по Божественному Апостолу» (Пандекты, Слово 56). Но Николай Грамматик на вопрос афонских монахов: «Следует ли налагать епитимии по номоканону Постника?» – отвечал: «Этот номоканон, отличающийся крайней снисходительностью, многих погубил; впрочем, кто имеет сознание добра, те, несмотря на поводы и преткновения, подаваемые этою книгою, будут направлены к лучшему образу жизни» (см. А. С. Павлов. Номоканон при Большом Требнике, стр. 22–23). Тем не менее две особенности Постникова номоканона – назначение епитимий в виде поста и молитвы и смягчение покаянной дисциплины – весьма хорошо характеризуют взгляды этого рода номоканонов на сущность покаяния. Покаянная система Иоанна Постника, назначая на тот или другой срок в качестве епитимии воздержание и благочестивые подвиги, непосредственно направляется к уврачеванию нравственно больных членов Церкви. Определяя такого рода епитимию, номоканон Иоанна Постника смотрит на нее, очевидно, как на врачество, а вместе с тем и покаяние направляется лишь к одной цели – врачевать грешника и скорее возвращать его в полное церковное общение. При иных взглядах на смысл покаяния и епитимии едва ли была бы нужна и возможна вся епитимийная система, предлагаемая в номоканоне Иоанна Постника.

Общее смягчение покаянной дисциплины тоже возможно только при взгляде на епитимию как на врачество, имеющее значение лишь постольку, поскольку оно нужно и полезно для самого кающегося. В предисловии к номоканону Постника есть исторический очерк смягчения покаянной дисциплины, и в этом очерке ясно выражена та мысль, что епитимия имеет тесную связь с нравственным состоянием кающегося, а потому и может она изменяться. Так уже Василий Великий, «правильник милостивый», даровал многое снисхождение, чтобы не доводить согрешающих до отчаяния. После же сего

следовавшие другие отцы умалили число лет покаяния. Все это благий Господь определил потому, что видел, как люди стали слабы в борьбе со грехом (стр. 10–11). В грузинской редакции, кроме того, замечается: «Не для гнева возвращает согрешивших, но великой милостью и благостью облегчает раскаяние во грехах» (стр. 10). «За всю эту неизреченную благость Господа Бога нашего слава великая прекрасному человеколюбию Его» (стр. 12). Вот почему номоканон порицает тех, которые, чтобы показаться неуклонными исполнителями Евангелия, епитимию ставят выше человека, так что человек становится созданным для епитимии. «Многие по неразумению, вместо исцеления, принесли больше вреда и чрезмерной строгостью епитимий сделали боле неизлечимыми язвы болящих душ» (стр. 12–13).

Если, таким образом, номоканон епитимию ставит в связь с личностью кающихся, то понятно, что строгую или слабую епитимию, по его взгляду, должно назначать в зависимости не от греха, а от нравственного состояния личности. Принимающему исповедание не должно смотреть ни на тяжесть, ни на множество грехов. Бывают люди мало согрешившие, но в покаянии ревностные. Таким можно епитимию дать более тяжелую. Исполняя эту епитимию, кающийся не только исцелится от грехов, но путем благочестивых подвигов достигнет некоторых положительных результатов. Господь воздаст ему за его усердие. Бывают же и такие люди, которые много согрешили, но беспечны и слабы. Таким людям лучше дать епитимию полегче, чтобы они получили хоть некоторую пользу. Строгая же епитимия для таких людей может быть только вредной – своей тяжестью она может ожесточить кающегося и отвратить его от покаяния (Номоканон, стр. 70–72).

Епитимию при покаянии назначает духовник, но назначает ее с согласия кающегося. При назначении епитимии духовник является не строгим и грозным судьей, карающим от лица Божия за грех раскаявшегося преступника; нет, по номоканону Иоанна Постника и при назначении епитимий

духовный отец – все тот же любящий отец и друг кающихся. Описание самого назначения епитимии в номоканоне настолько характерно, что не нуждается ни в каких комментариях. Вот это описание в переводе с греческого. «И тогда восставляет его, целует, как собственную душу, если можно, возлагает руку на его шею, говоря ему, что пусть все это, брате, будет отныне на мне, и особенно если увидит его погруженным в великую печаль, и после этого садится с ним и спрашивает его с ласковым видом, какую из трех родов хотел бы он взять епитимию. Но прежде всего быть ему в благой надежде по всему, и дать ему прежде всего завещание: если что отныне случится тебе сделать злое, все мне с радостной душой исповедуй, где бы я ни был»<sup>4</sup>. Грузинский текст добавляет, что вопрос, какую кающийся может исполнить епитимию, относится лишь к молитве и посту; отлучение же от причастия дается сообразно с грехами (Номоканон, стр. 74). Здесь ясно различаются два рода епитимий: отлучение от причастия и благочестивые подвиги. Первое необходимо, как следствие греха, а подвиги, направленные исключительно на врачевание греха, назначаются по силе кающегося, а не по сравнительной тяжести греха. «Не бо еже хочет должен есть дати запрещаая запрещение, ни еже подобает лепое, но еже произволивает сохранить запрещаемый: яко неправедству греховному от благоутробных и хриstopодобных и добре рассудити могущих... даются запрещения» (Горчаков, цит. соч., стр. 74. Migne, PG., t. 88, col. 1926 sqq.). В другом месте номоканона положительно говорится, что кто не может или не желает исполнить полной епитимии, пусть исполняет половину ее; кто же и половины исполнить не может, тот пусть исполняет третью часть (Номоканон, стр. 68–69).

Если епитимия, как это видно из вышеизложенного, есть врачевство, то и применяться она должна только до тех пор, пока человек греховно болен. Нельзя думать, что для исцеления от греха необходимо должно совершать покаяние в течение определенного срока. Время покаяния, определяемое в канонах, совершенно не имеет обязательного значения. «Не

по точности божественных правил определять епитимии, но по качествам лица»<sup>5</sup>. Один и в продолжительное время не исцелет; другой может очиститься от греха и в короткое время. В этом пункте номоканон Иоанна Постника стоит в полном согласии с правилами Василия Великого. Составитель номоканона и цитирует 84 прав. Василия, по которому следует смотреть не на время, а на образ покаяния, и продолжает: получивший от человеколюбивого Бога власть вязать и решить имеет власть сократить время епитимии и за это не заслуживает осуждения, потому что в Священном Писании нам известно, что исповедующийся с большою ревностью скорее получает прощение (Номоканон, стр. 76–79).

Таким образом, канонический взгляд Православной Церкви на сущность покаяния, по которому оно есть только врачевство для греховно-больной души, этот взгляд всецело удержан и в номоканоне Иоанна Постника. Номоканон только подробнее раскрывает значение епитимий и дает больше наставлений духовнику, причем составитель сам оговаривается, что наставления эти он дает от своего личного опыта. В общих чертах и в принципе покаянная дисциплина номоканона Иоанна Постника та же самая, какая определена была еще св. Василием Великим и канонизована Трульским собором. Проф. А. С. Павлов замечает, что сходство между покаянным номоканоном и соборным правилом иногда становится почти буквальным. Знаменитый канонист проводит краткую параллель между номоканоном и правилом, после чего ставит не решаемый им вопрос: собор ли имел пред собою номоканон (анонимный или с именем Иоанна Постника) или, наоборот, автор номоканона следовал соборному правилу<sup>6</sup>? Проф. Н. С. Суворов подробно опровергал приведенную Павловым параллель (К вопросу о западном влиянии, стр. 110–130), но если между номоканоном и соборным правилом и нет буквального совпадения, то все же номоканон совпадает с правилом во взгляде на покаяние и назначение епитимий: епитимия не есть что-либо самодовлеющее, но она есть врачевство, назначенное в соответствии с состоянием грешника.

Номоканон Иоанна Постника, взгляды которого на покаяние мы изложили, можно назвать самым типичным епитимийным номоканоном восточной Церкви. Этот номоканон имел даже большое практическое значение. Вальсамон говорит о своем времени, что большая часть духовников налагает епитимии по номоканону Иоанна Постника (Толкование на 11 ответ патриарха Николая некоторым монахам. Migne, PG., t. 138, col. 949). Матфей Властарь и Константин Арменопул приводят отрывки из Постникова номоканона наряду с общепризнанными правилами св. отцов. Кроме того, Властарь сделал обширное извлечение из этого номоканона, которое поместил в конце своей алфавитной синтагмы (А. С. Павлов. Номоканон при Большом Требнике, стр. 23). Рецензия Властаря получила даже церковный авторитет и в переводе на новогреческий язык издана в Пидалионе, а отсюда и в Екзомологитарии (руководство к исповеди и исповедный чин), так что в греческой Церкви современным духовникам в качестве руководства для совершения покаяния и наложения епитимий указывается, правда сокращенная, редакция Постникова номоканона. Властаревое сокращение Постникова номоканона помещено и в известной афинской «Синтагме божественных и священных канонов», изданной Ралли и Потли (Павлов, стр. 24).

Уже в самые первые времена христианства у славянских народов номоканон Постника появляется и на славянском языке. Еще в XII веке номоканон Постника был в употреблении древнерусских духовников, как это видно из знаменитых «верашаний» Кирика. Кирик в своей беседе с Нифонтом много раз ссылается на номоканон Постника: «Се писано есть в заповеди Иоанна Постника», «а еже написанное в заповеди Иоанна Постника», «написано есть в заповеди Иоанна Постника», «яко в Иванове заповеди писано есть» (Вопрошания 71, 78, § 3 и 95. Русская историческая библиотека. Т. VI. СПб., 1880, стлб. 42, 45, 46, 50). Номоканон Иоанна Постника вошел в древнеболгарскую Кормчую, списки с которой имеются в древнерусских Кормчих, именно в Устюжской (Рукопись би-

блиотеки Румянцевского музея № 230) и в Иоасафовской (Рукопись библиотеки Московской духовной академии № 54). В древнерусской епитимийной литературе имя Иоанна Постника было наиболее популярным. Именем Иоанна Постника нередко надписывались сборники всевозможных правил, ему совершенно не принадлежащих. Наконец, по мнению проф. А. С. Павлова, и номоканон при Большом Требнике есть не что иное, как особая редакция книги Постника. В Требнике удержана первая часть этой книги, содержащая в себе «чинопоследование» исповеди вместе с наставлением духовнику, как принимать и спрашивать кающихся, как налагать на них епитимии. Сам епитимийный номоканон при Большом Требнике постоянно цитирует правила Иоанна Постника (ст. 29, 39, 59, 64, 72, 74, 144, 186, 187). В XVI веке греческие канонисты и духовники иначе и не называли этот номоканон, как Постниковым (Проф. Павлов, цит. соч., стр. 26, 30–31). Следовательно, официальный современный номоканон русской Церкви стоит в тесной связи с номоканоном Иоанна Постника. Таким образом, мы имеем полное право назвать номоканон Иоанна Постника наиболее характерным для церковных взглядов на сущность покаяния. Под влиянием идей Постникова номоканона слагалась покаянная практика Православной Церкви, слагалась покаянная психология людей грешных и кающихся, устанавливались отношения духовных отцов к их духовным детям, вообще создавалась теплая и благодатная атмосфера церковно-народной жизни, стремящейся к угождению Богу и спасению души.

### III

#### **Покаяние по воззрениям древнерусских духовников**

Для характеристики взглядов на покаяние древнерусских духовников мы имеем довольно богатый и разнообразный материал в древнерусской покаянной литературе, вы-



шедшей из среды именно самих духовников и создавшейся под идейным влиянием номоканона Иоанна Постника. Этот последний номоканон в том виде, в каком имеется он в древнейших редакциях, был мало удобен для практического употребления. В нем было дано, как мы уже говорили, лишь общее идейное руководство для духовников, но таким руководством во всех случаях без смущения могли пользоваться только духовники опытные, рассудительные, хорошо усвоившие *общий дух* номоканона. Что же касается до духовников другого рода, которых, нужно думать, было большинство, то для них открывалась необходимость в руководстве более подробном, дающем наставления именно в отношении к частным случаям исповедной практики (проф. А. И. Алмазов. Тайная исповедь. Т. 1, стр. 77). Не удивительно поэтому, что на практике обращалось весьма много всевозможных епитимийников. Впрочем, профессор А. И. Алмазов утверждает, что греческие пенитенциалы далеко не столь разнообразны, как сложилось о них представление. Разнообразились, собственно, лишь частности в этих пенитенциалах, а что касается до самих редакций, то их, по-видимому, нельзя насчитать значительное количество (Тайная исповедь. Т. 1, стр. 195). Возникает вопрос: насколько сохранили позднейшие епитимийные номоканоны тот взгляд на смысл покаяния и на значение епитимий, какой был в номоканоне Иоанна Постника древнейших редакций? Прежде чем ответить на этот вопрос, необходимо сделать несколько замечаний.

Рассмотренный нами номоканон Иоанна Постника имеет ясно выраженный взгляд на сущность покаяния, и это потому, что он не есть номоканон в собственном смысле, а представляет чин исповеди. Ведь часто он и не называется номоканоном, а – «чином», «последованием». В нем не один только перечень епитимий, но немало также рассуждений и принципиального характера. Нельзя того же сказать о других, позднейших, в частности русских, номоканонах. Правда, во многих памятниках наблюдается неразрывная связь исповедного чина с номоканоном, так что эти чины, вместе

с присоединенными к ним епитимийниками, составляют особую книгу литургического и канонического характера, которой всего более приличествует греческое название «*exomologhtarion*» (см. у Алмазова. Т. 1, стр. 133, 195, 481–490). Но в епитимийной и покаянной литературе вообще весьма заметно также стремление отделять литургический материал от канонического в строгом смысле (А. Алмазов. Канонарий монаха Иоанна, стр. 144), так что многие позднейшие епитимийные номоканоны представляют из себя лишь голый перечень конкретных случаев греховности и приличных каждому случаю епитимий. Если мы обратим внимание на такие номоканоны, то должны будем почти совершенно отказаться от ответа на поставленный вопрос. Подобные епитимийники не имеют никакого взгляда на значение епитимий. Необходимо поэтому узнать, как смотрели на все эти епитимийники те люди, которые ими пользовались, в чьих руках эти номоканоны ветшали; иначе мы легко можем навязать епитимийникам такие взгляды, каких никто и никогда не держался. Мы должны привлечь к обсуждению так называемые дополнительные статьи чина исповеди, различные до- и послеисповедные поучения, а также и вообще историко-канонические памятники древнерусской покаянной дисциплины, где сохранились вздохи кающихся, скорбь и радость духовника, где из дали веков благоухает аромат древнерусского строя церковной народной души, воспитавшейся на номоканолах под руководством Православной Церкви. Здесь можно найти еще свежие краски для написания картины древнерусского духовника. Здесь – не продукты школы, а продукты самой жизни, здесь все не сочиненное, а непосредственно вылившееся из души, жаждущей спасения, очищения от скверны греховной.

Когда читаешь древнерусскую покаянную литературу, в сознании всплывает не только симпатичный, но прямо благодатный образ «отца духовного». Как смотрит на свое дело древнерусский духовник? В древних рукописных сборниках нередко встречается «послание некоего отца к сыну духовному», и вот как сам древнерусский духовник говорит

о своем призвании: «Веси, сыну, еже дал ми есть Бог талант, аще и недостойн есмь; его же таланта хошет истязати от мене грешного на суде Его страшном. То же талант еже пецися вашими душами, всеяти в ваша сердца семя божественное и искоренити из вас терние греховное. Егда бо вижу вы в законе Господни ходяща, радуется сердце мое. Егда бо вижу вы повеления Господня престапуаща, тогда печаль снедает мя» (Проф. С. И. Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. Москва, 1912, стр. 195, 197). «Не хвалы себе ищю глаголя вам, но да есте спасени были и мне в том великая радость была. Како печалуюсь о вас по вся дни, токмо един Бог свесть. Имите ми веру, не пекусь тако о своем спасении, яко же о вашем. Когда вы вижду во зле живуща, тогда своя радости забуду о вас плачась; а когда вы услышу добре творяща, тогда своего зла забуду, зане ми есте друзи милии. Весел есмь о вашем добре; уныл же есмь о вашем зле» (С. Смирнов. Материалы, стр. 201). А кто столь жесток сердцем, что способен не умилиться от следующих излияний духовника в поучении под именем Иоанна Златоуста в «Златой Чепи» XIV века из библиотеки Троицкой лавры? «Мы Божиею благодатью учим вы не престающе слез проливанием за вы и сердце ны болит по вас; аще и не являем, но обаче в сердце болезнь ту имам... Веру же имейте ми, яко же своего спасения отчаялся есмь и зле живущих вас плачу, и неупразднихся своего зла желети и плакати, токма ми есте дрази. Аще ли слышу вы добро творяща, то не помню своего зла сластью и радостью и имам много зла своего. Дряхл же бываю о вашем зле... Отцы велику болезнь имут о детях своих и жалость и печаль... и не весте, кольми хотел бы родитель духовный на многи части рассечен быти, неже видети сыны своя погибающа злы делы... Аще бо бы лъзе (можно) сердце мое раздравше, ти покаяния показати вам, то видели ся бысте вси вы внутрь седяще во мне и с женами и с детьми. Тако бо сила есть любовная небес ширшу творить душу и утробу вместить в ны» (С. Смирнов. Материалы, стр. 203–205). Вот он, древнерусский духовник, болеющий серд-

цем о духовном совершенстве своих духовных чад! Его образ – образ любвеобильного отца. В исповедном поучении он обращается: «чада моя милая духовная» (Алмазов. Тайная исповедь. Т. III, стр. 250). Да и самим духовникам внушалось: «лепо есть отцом чада любити, милосердым быти, кротким, смиренным» (Starine, изд. Ягичем. Knjiga VI, u Zagrebu, 1874, str. 129). От духовника требовалась прежде всего учительность, способность руководить своими духовными детьми по пути покаяния. «Аще не веси учити кающагося, то не приими его» (С. Смирнов. Материалы, стр. 137). «Попову величаву и горду, запойчиву, грубу, неразумиву не достоин быти попом, ни детей достоин духовных примать на поучение, ни достоин таковому исповедати. Себе не могуще научити, то како иного научити» (С. Смирнов. Материалы, стр. 139). Вполне понятно, что исповедь древнерусского духовника была делом нежно любящего отца. Он мог быть строгим. Один из московских князей признавался, что, когда шел он к своему духовнику Пафнутию Боровскому, – у него дрожали колени. Но и эта строгость вытекала из заботы духовника о спасении своего сына. Но обычно во всех древнерусских покаянных памятниках духовникам заповедуется нежно-любовное, ласковое обращение с исповедниками. Архиепископ новгородский Илия в XII веке внушает своим иереям «спрашивать с тихостью» (А. Павлов. Неизданный памятник русского церковного права XII века. Журнал Министерства народного просвещения, ч. 271, стр. 288). Подобное же можно видеть и в разнообразных исповедных чинах. Известное «Предисловие покаянию» предписывает исповедовать «тихим лицом и кротким сердцем, и веселым» (Русская историческая библиотека. Т. VI, стр. 840; А. Алмазов. Тайная исповедь. Т. III, стр. 265), «с любовью и тихостью, и смирением» (Чин исповеданию. Алмазов. Т. III, стр. 114, 115, 184), «тихо и умильно» (Исповедание мирским человеком. Алмазов. Т. III, стр. 133). Исповедующийся приходит не в судилище, а во врачебницу. Сущность покаяния – врачевание. Одним из целительных средств, самым главным, является епитимия, о которой осо-

бенно много рассуждений в покаянной литературе. Епитимия – лекарство, а не наказание. Некогда преп. Феодор Студит писал в наставление монахам: «Кто окажется виновным, подлежит епитимии. Не думайте, однако ж, что это будет от гнева и раздражения. Нет, и делал, и буду делать сие, движимый любовью к вам» (Добротолубие. Т. 4. Москва, 1889, стр. 130). Подобным же образом рассуждают об епитимии и древнерусские авторы. «Аще исповедаем беззакония наша Господеви и отцом духовным, да приложит ны к здравию былие, рекше епитимиями да свяжет до времени, дондеже язя не будет, и паки разрешите; рассмотрите, что будет успеха в заповедях Божиих» (Православный Собеседник, 1861. Т. 1, стр. 455), «и станут здравы и светли в святей Божией церкви и пред Богом Господом нашим Иисус Христом, получивше от связания корысть и греховных яз разрешение» (С. Смирнов. Материалы, стр. 35–39, 170). «Сему подобни есте, яко на рати устрелять человека и стрела в нем ся преломит и егда к нему врача приведут, тогда разрезав язву измет железо... Тако и вы, егда сотворите грех, той устрелил вы есть диавол, и грех в вас яко железо есть, и аще отцу исповесте, отец же акы врач хитрый измет от вас яко железо грех и язву епитимию лечити начнет» (Православный Собеседник, 1859. Т. 1, стр. 133). «Должен есть отец духовный, яко врач хитрый, възискати канона исповеднику, рекше правило, и разсмотрев даяти заповедь. О, иерею, зри прилежно о сем и умом внимай!» (С. Смирнов. Материалы, стр. 165. Ср. рукопись Волоколамской библиотеки № 566, л. 103). «О епитимии, – поучает духовенство митрополит Петр, – иже предали святые отцы нам на спасение подавати согрешающим на очищение грехов» (Русская историческая библиотека. Т. VI, стлб. 161).

Так как епитимия есть врачество, то и назначать ее нужно в соответствии с нравственными качествам грешника. По епитимийникам, по поучениям духовник должен давать исповеднику епитимию «по силе» (Starine, VI, 119, 130–131; С. Смирнов. Материалы, стр. 71, 173–174, 181, 217, 218, 221, 231, 237). То же иногда повторяется и в исповедных вопро-

сах (Алмазов. Тайная исповедь. Т. III, стр. 145). «Не подобает заповеди даяти противу греха, но иже изволит сохранити» (Материалы, стр. 158). Как лекарство, епитимию следует давать «с рассуждением», «по делам его (кающегося) и по покаянию, и по достоянию» (Русская историческая библиотека, VI, стлб. 860, 864, 865; Алмазов. Т. III, стр. 269), «и по житию его добродетельному» (Русская историческая библиотека. Т. VI, стлб. 861), «и по человечестей немощи» (Алмазов. Т. III, стр. 267). «Правило о церковном устроении» советует «попу всего рассмотреть кающихся, пытать всего: богат ли кто, убог ли, раб ли, свобод ли, ремесленник ли, слуга ли, немощен ли, или в последней нищете» (С. Смирнов. Материалы, стр. 90–91, 102; Алмазов. Т. III, стр. 267, 269). Еще более следует обращать внимание на свойства нравственной природы человека. Митрополит Киприан писал игумену Афанасию: «Дает епитимия по возрасту, и устроению коегождо, и по разуму коегождо, и неразумию коегождо: инако бо младый разсуждается, инако же пришедый в возраст, инако же во старости согрешивый, инако же паки смысленный, инако несмысленный... вся достоить испытovati и разсуджати духовному отцу» (Русская историческая библиотека. Т. VI, стлб. 246). «Малогрешну бедру велику заповедь имати, да не точию оставление грехов приимет, но и венец нетленный приимет» (С. Смирнов. Материалы, стр. 158). «И многогрешному ленивому – малу, да не погружен будет от тягости и, печален быв, вся оставит» (Материалы, стр. 166), «не летом бо судится покаяние, но любовию, яко же рек божественный Златоуст» (стр. 167). Архиепископ Илия поучает: «Не мозите тяжки заповеди дати, ни паки же отнюдь на слабость свести без разсуждения». «А еже о брашне и питье, а то по человеку разсудите, как будет: оже будет крепок, а большую заповедь дать ему, да не токмо греха избудет, но и венца добудет; паки ли кто будет слаб, лъжьшу (более легкую), заповедь дайте, от в отчаяние не впадет» (Журнал Министерства народного просвещения, ч. 271, стр. 288, 290; ср. Алмазов. Тайная исповедь. Т. III, стр. 269). Епитимия вообще не есть строго опре-

деленная кара за грех: можно и «меньши дати, да не впадет в отчаяние» (Алмазов. Т. III, стр. 109). В назначении епитимий должна быть постепенность, нельзя сразу налагать тяжелой епитимии. Еще в Ильином «впрашаньи» читаем: «а будут греси мнози, то не повело ми тогда же опитемыи дати, но что-либо мало, да оли тому обучится; тоже по малу придавати, а не вельми отягчати ему» (Русская историческая библиотека. Т. VI, стр. 59). Так как единственная цель епитимий – врачевание, то в старинных рукописных требниках встречаем поучение, где духовникам внушается не забывать этого именно назначения епитимий и создавать из покаяния и назначения епитимий некоторую воспитательную систему.

«Аще и в корабль вложить лише меры, то погрязнет и имение погубит. Тако ж и мы, аще подадим заповедь велику, они же отчаявшеся ни мало не сотворят и погибнет неразумный брат в вашем неразумии, за негоже умре Христос. Но исперва аки млеком напояти младенца, тако мы сперва кающихся. Мало заповедь подай ему, и по малу в разум пришед. Потом большую заповедь подаси по грехом их, и сами ся имут в разуме и жестоцем брашнем рекше рассмотрив начнут сами добро творити – Божия заповеди» (Алмазов. Т. III, стр. 269; Starine, VI, 129). Иногда и епитимийные номоканоны надписываются так: «законоправильник или *врачество в прегрешения*» (Алмазов. Т. III, стр. 285).

Это надписание весьма знаменательно с принципиальной точки зрения. Самый «законоправильник» представляет из себя не что иное, как перечень грехов и епитимий, но приведенное надписание показывает, как следует смотреть на назначаемые епитимии какую цель преследовать при их назначении. Цель эта – врачество. Точно так же и официальный номоканон при Большом Требнике по внешнему виду – как бы кодекс, определяющий, за какой грех какая должна быть епитимия. По-видимому, все дело сведено к юридической нормировке епитимий за известные грехи. Но это только по-видимому; из номоканона Иоанна Постника не мог выработаться юридический кодекс. Пусть номоканон напоми-

нает юридический кодекс – важно, как относиться к такому номоканону, а это отношение весьма прекрасно определяется в предисловиях к старинным изданиям номоканона. Так, в предисловии к «священным читателем» в первом киевском издании номоканона (7128/1620 г.) «недостойный и мний в Иеромонасах Памво Берында» – этот «архитипограф Церкви российские» – пишет: «Сей номоканон благодарне приймейте, яко никоего советника: в еже носити вам утробу отеческу и смотрительну, к разсуждению исправления обетшаний, в низпадениях человек» (Проф. А. С. Павлов. Номоканон при Большом Требнике, стр. 219). В предисловии ко второму киевскому изданию иеромонах Захария Копыстенский пишет: «содержит в себе номоканон сей воспоминание и учение, како приходит в священство, како исповеди приходящих приимати и исправляти, како целение подобное коемуждо лицу и врачевание подати. Три же в нем суть обдержныя вины. Первый – врач, иже есть духовный отец. Второй – недугующии, иже суть грешныи кающиися. Третий – целебное были, сиречь, наказания и запрещенія. Есть убо номоканон сей краткое собрание канонов и разсуждений святых отцов, наставник и учитель духовником, кающим же ся есть врачевница» (А. С. Павлов. Номоканон при Большом Требнике, стр. 222). Весьма подробные рассуждения о том, «какова врачевании грешным кающимся подавательна» и «коликогуб есть грех», – в третьем издании, в предисловии. Общая мысль и здесь та, что «долг есть всякого грехами уязвленнаго приличными врачеваньи целити» (Барон Розенкампф. Обзорение кормчей книги в историческом виде. Москва, 1829. Примечания, стр. 70–77). Предисловия эти весьма важны в принципиальном отношении; они показывают, что, хотя номоканон и представляет только перечень грехов и епитимий, но на все эти епитимии должно смотреть только как на врачевства.

По древнерусским памятникам покаянной литературы и кающийся должен был смотреть на епитимию как на полезное ему лекарство, а не как на горькое и обидное наказание. Еще преп. Феодор Студит писал в наставлении



монахам: «любите епитимии и применения послушаний рукоделий, в уверенности, что распоряжающиеся сим имеют в виду вашу пользу». «Когда налагают епитимию, благодушны будьте, бодренны и с большим рвением беритесь за дело». «Как все то направляется ко спасению душ наших, то оно должно быть для нас сладко, легко и удобно» (Добротолюбие. Т. 4, стр. 151, 186, 75, 168). Совершенно такие же рассуждения встречаем и в древнерусской покаянной литературе. «А епитимию в том гресе примати противу грехов с радостью» (С. Смирнов. Материалы, стр. 237). «А епитимию сыне и господину прими с радостью» (С. Смирнов. Древнерусский духовник. Приложение, стр. 106). «Поп убо учитель разумный весть, како твоя язвы греховные исцелити, а тебе без печали сотворити» (Там же, стр. 103). Епитимии противиться может только тот, кто не разумеет своей пользы (Вопрошение апостольское. С. Смирнов. Материалы, стр. 152). Да и духовник, назначая епитимию, не должен чувствовать ничего, кроме любви к своему духовному сыну. В одном номоканоне XIV века есть даже такая статья: «аще поп завяжет с гневом человека, да отлучится 7 дней» (С. Смирнов. Материалы, стр. 137). Духовнику внушается «утешити его (кающегося), яко не скорбети ему, но приснорадоватися и уповати на Бога» (Алмазов. Тайная исповедь. Т. III, стр. 109, 131). «И отпускает его радостно, наказательно и отрадно. Он отходит радостно покланяясь», – вот как кончается один исповедный чин (Алмазов. Т. III, стр. 117)! Это, так сказать, достойный заключительный аккорд покаяния. Все покаяние совершается в духе любви, нежно-отеческой заботы духовника и твердой решимости кающегося изменить свою жизнь. В рукописях, сохраняющих памятники древнерусской покаянной дисциплины, много сухих перечней грехов и епитимий, но среди этого материала с пожелтевших листов рукописи в каком-нибудь поучении, случайно оброненной фразе зазвонит иной раз трогательная задушевная нотка, которая ставит пред читателем, как живую, древнерусскую кающуюся душу. Вполне согласный с древнецерковными канони-

ческими правилами взгляд на сущность покаяния, сыновнее отношение к Богу и к говорящему от Его лица духовнику, благодатная атмосфера любви – вот что характеризует церковную психологию покаяния. Епитимия создается как необходимое, в качестве следствия греха, отлучение от причастия и особый подвиг, назначаемый для исцеления от греха и для усовершенствования в добродетели.

Мы проследили церковную психологию покаяния на протяжении целого тысячелетия; она всегда была одна и та же. Это – психология человека, и жаждущего обновления своего ветхого человека, и понимающего, что обновление это создается лишь тернистым путем борьбы и подвига. Церковная психология покаяния не ищет пути, который лежал бы мимо подвига, но именно путем подвига ищет преобразования в «новую тварь».

#### IV

#### Покаяние по латинским пенитенциалам

Кто провел некоторое время за чтением древнерусских покаянных памятников и непосредственно приступит к чтению латинских произведений того же рода, тот не может не заметить большой разницы между первыми и вторыми по их общему духу, по существенному идейному содержанию, по взгляду на смысл и сущность самого покаяния. Профессор Н. С. Суворов указывал следующие отличительные черты латинских пенитенциалов: предписание поститься на хлебе и воде в течение некоторого числа лет из общего срока покаяния, назначение епитимий духовным лицам сообразно с их иерархическими степенями, покаяние, соединенное с изгнанием из области, воспрещение духовным лицам супружеского сожития с их законными женами<sup>7</sup>. Но эти черты мало существенны. Гораздо важнее принципиальное отличие латинских пенитенциалов в их взглядах на смысл покаяния и на значение епитимий.

Прежде всего, латинские пенитенциалы смотрят на кающегося только как на виновного, который должен понести наказание, а не быть вылечен от своего греховного недуга. В пенитенциалах постоянно говорится о преступлении, о виновности, об оскорблении Бога, которое нужно загладить. «Велика вина (*crimen*) прелюбодеяние и человекоубийство, но можно ее искупить (*redmi*) покаянием» (*Poenitentiale Vinniai*, § 12. S. 110)<sup>8</sup>. «Велика вина ложная клятва, которую едва можно искупить или даже и совсем нельзя искупить; однако лучше каяться и не отчаиваться» (*Poenit. Vinniai*, § 22. 5, 112). «Велика вина душу погубить, но может быть искуплена покаянием, потому что нет вины, которую нельзя было бы искупить покаянием, пока мы в этом теле» (*Poenit. Vinniai*, § 47. 5, 118). Каждый грех прежде всего называется преступлением, виной. Грешник возбуждает гнев Божий (*Poenit. Pseudo-Egberti*. S. 326). Дело духовника сравнивается не только с делом врача, применяющего различные целительные лекарства в соответствии с разнообразием болезней, но также и с делом судьи, за разные преступления налагающего различные наказания (*Corrector Burchardi*, cap. 183. S. 667; *Poenit. Egberti*. S. 231). На исповеди, следовательно, происходит суд, где виновный получает наказание за свои грехи (*Poenit. Pseudo-Egberti*, cap. 4. S. 319). Идея духовного врачевания ступает перед идеей суда: духовник не столько врач, сколько судья совести верующего, – судья, который должен справиться с римским кодексом, чтобы подвести тот или другой проступок под известную статью. Отсюда и самая епитимия из врачебного пластыря, прилагаемого к ране, превращается уже в удовлетворение за грехи, присуждаемое духовным судьей<sup>9</sup>. Епитимия нужна для изглаждения грехов (*Poenit. Bedae*. S. 220; *Poenit. Pseudo-Romanum*. S. 342). Латинские пенитенциалы часто повторяют, что епитимия должна быть назначена по качеству греха. Чем больше грех, тем более наказание. «Должно знать, что сколько времени кто медлил во грехах, сообразно с этим должно увеличивать ему покаяние» (*Poenit. Gildae*. S. 106; *Poenit. Cummeani*. Ss. 462–463; *Poenit.*

Remense, cap. 2. S. 498 и др.). «Пусть кается сообразно с качеством греха» (Poenit. Theodori, § 4. S. 201). «Сообразно с величиной грехов должно определять продолжительность покаяния» (Poenit. Colubani, cap. 1. Ss. 353, 388). Если же и встречаются в некоторых пенитенциалах краткие главы «о качестве людей», то это не значит, будто духовник должен каждого врачевать по его нравственному состоянию; нет, духовник должен обратить внимание на качества лиц исповедающихся только для того, чтобы не наложить непомерного наказания, как поступают и благоразумные судьи при определении судебной кары (Poenit. Egberti. S. 231; Corrector Burchardi. Ss. 667–668).

В пенитенциалах немало места уделяется усмотрению духовника или епископа (см. у Вассершлебена, стр. 110, 152, 196, 198, 228, 241, 245, 272, 283, 307, 426, 452, 570, 571, 634, 704, 727); однако наряду с этим в некоторых пенитенциалах напоминает духовнику, что ведь и Бог не милостив только, но и справедлив (Poenit. Egberti. S. 231), а потому и духовник должен при назначении епитимий справляться с пенитенциалом, чтобы не нарушить справедливости. «Священникам, которые возвращаются в выслушивании исповеди кающегося, необходимо знание канонов. Ведь все, что относится к образу покаяния, должно определяться не благоразумием только и благочестием, но и справедливостью. Норма эта и может быть взята из покаянных правил» (Poenit. Mediolanense. S. 706). Вместе с речью о целении душ иногда говорится даже об отмщении за грехи (Penit. Vigotianum. S. 443). Кто согрешил телом, тот за это телом же должен и пострадать, понести наказание в виде епитимий, постов, стояний и молитв ко Господу (Poenit. Egberti, cap. 14. S. 245; Poenit. Cummeani. S. 464). Поэтому латинские пенитенциалы не столько дают руководство к познанию греховности человека и назначению приличествующего врачевания, сколько представляют кодекс всевозможных епитимий, которыми исповедающий должен наказывать признавшихся в своих преступлениях грешников. «Правила определяют (taxant) покаяние», – выражается Медиоланский

пенитенциал (Wasserschleben. S. 704). За тяжкие грехи можно назначить строгую епитимию, а если наказываемый грешник усомнится, то следует показать ему пенитенциал, который в данном случае рассматривается, очевидно, как юридический кодекс наказаний (Poenit. Mediolanense S. 704).

Если мы обратим внимание на самые епитимии, которые назначаются в латинских пенитенциалах, то мы увидим, что много епитимий такого рода, что они возможны только при взгляде на покаяние как на суд и на епитимии как на наказания. Мы встречаем немало таких епитимий, в которых совершенно нет врачующего элемента и которые поэтому суть наказания в полном смысле этого слова, подобные наказаниям, определяемым в любом гражданском уголовном кодексе. Весьма часто в качестве епитимий назначается изгнание из отечества. Покаявшийся должен нести епитимию в странствовании (см. у Вассершлебена, стр. 103, 104, 186, 412, 506, 570, 712, 713, 718). Мерзбургский пенитенциал сравнивает несущего подобную епитимию даже с Каином (Cap. 1. S. 391). Иногда предписывается оставить все земное, идти в монастырь и каяться там до смерти (Poenit. Theodori. S. 191; Can. Gregorii, § 98. S. 71; Poenit. Pseudo-Theodori, cap. 4. S. 570; Poenit. Medilanense. S. 716). Убийца выдается родителям, и они вольны делать с ним что хотят (Can. Wallici, § 4. S. 125). Иногда грешника предписывается предавать гражданскому суду: например, в случае убийства епископа или пресвитера (Poenit. XXXV. Capitulum. 1, 2. S. 506; Poenit. Pseudo-Gregorii. III, cap. 3. S. 538). В качестве епитимии встречаются и телесные наказания. Бичевание назначается юным и неразумным (Poenit. Pseudo-Egberti, lib. II, cap. 6. S. 324). В некоторых случаях (si fornicationem Faciunt inter semetipsos) мальчиков каноны рекомендуют просто сечь (Poenit. XXXV. Capitulum. X, 1. S. 512), определяя иногда и количество ударов, например, 200 – за блуд до законного супружества (Poenit. Vigilium, cap. 171. S. 532; Poenit. Remense, § 19. S. 502). Встречаются в пенитенциалах статьи, взятые из варварских кодексов, в которых за убийство епископа, кня-

зя или чиновника виновный приговаривается к *распятию*. Это будто бы определили какие-то мудрые (Вассершлебен, стр. 140). За воровство у тех же лиц – штраф в размере семи служанок (S. 141). Кровь епископа оценивается в 50 служанок (San. Hibern., cap. 2. S. 142). Все это изрекается от лица некоего собора (Synodus Hibernensis).

Латинские пенитенциалы в качестве епитимий, подобно восточным номоканонам, назначают и пост, но в них ясно сказывается тенденция рассматривать пост как наказание, а не как подвиг, нужный единственно для нравственного исправления грешника. Иногда эта тенденция выражается и в словах; например, Poenit. Remense говорит: «Пусть постящийся 15 дней распинает свой желудок» (§ 20. S. 502). Кто нарушит пост, тот за один день должен поститься десять (Poenit. Vigilandum, cap. 76. S. 532). При тенденции обращать пост в наказание становится естественным, что латинские пенитенциалы назначают жестокие посты, которые действительно могли бы «распинать желудок». Излюбленная латинскими пенитенциалами форма поста, это – пост на хлебе и воде в течение нескольких лет. Такая форма поста проходит положительно через все латинские пенитенциалы и встречается чуть ли не в каждой их статье. Предписывается также воздержание от мяса и вина или на известный продолжительный – до 15 лет! – срок (Poenit. Viniai, § 18. S. 112; Poenit. Theodori, § 19. S. 186; Poenit. Egberti, cap. XI, § 4. S. 242; Poenit. Mediolanense. S. 723; Poenit. Paeudo-Bedae, cap. 2. S. 260), или даже и на всю остальную жизнь (Poenit. Mediolanense. S. 712). К этому добавляется еще воздержание от брака, если кающийся в него не вступал, а если он уже в браке, – определяется срок, который должно провести без жены. Заповедуеться ходить исключительно пешком. «Жены не бери, конкубины не имей, оставайся навсегда без брака. Никогда в бане не мойся, на пирах радующихся никогда не седи, оружием никогда не пользуйся, разве только против язычников» (Poenit. Mediolanense. Ss. 712, 715; Poenit. Pseudo-Bedae, cap. 2. S. 260; Poenit. Pseudo-Romanum, VIII, 10. S. 370). Такие формы поста

и вообще епитимии возможны только при взгляде на епитимию как на наказание. При наложении епитимий иногда рекомендуется некоторая как бы жестокость. Здесь не встретим мы совета спросить кающегося, какая епитимия ему по силе и угодна. Медиоланский пенитенциал советует духовнику перечислить покаявшемуся возможные наказания и добавить: «Есть много и еще более жестоких, которые должно наложить на тебя по тяжести такого проступка» (S. 715). Жестокостью расправы с грешниками латинские пенитенциалы прямо иногда хотят навести страх на других, «чтобы другие страх имели» (Poenit. Egberti. Prologus. S. 233; Corrector Burchardi, cap. 133. S. 669).

Столь строгая покаянная дисциплина, какой она является в латинских пенитенциалах, была, конечно, мало удобна на практике, потому что налагала непосильное бремя наказания. Ясно чувствовалась необходимость смягчить покаянную дисциплину. Смягчение, как мы видели, было сделано и в Церкви в номоканонах Постниковского типа. Но совсем другого рода были смягчения покаянной дисциплины в католичестве именно в силу взгляда на покаяние как на акт юридического характера. Если каждый грех требует, так сказать, отщипления, то, очевидно, сложить или уменьшить епитимию нельзя – будет нарушена правда Божия. Поэтому в католичестве плодом смягчения покаянной дисциплины явилась система замены или выкупа (*redemptio*) епитимий. Иногда епитимии, налагаемые по латинским пенитенциалам, прямо и рассчитаны на то, что кающийся епитимии нести не будет. Иногда епитимии назначались столь продолжительные, что они были бы непонятны, если бы нельзя было их заменить: встречается епитимия продолжительностью в 50 лет (Can. Hibern. S. 142), а за симонию назначается даже столетняя епитимия (Herm. Ios. Schmitz. Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche. Mainz, 1883. S. 149. Anm. 3). Как можно нести епитимию, которую все равно окончить не удастся?

Латинские пенитенциалы и дают множество наставлений, как заменить ту или другую многолетнюю епитимию,

как в один год исполнить семилетнюю епитимию. Хорошо, если кто может исполнить епитимию так, как положена она в пенитенциале; если же не может – а после в некоторых пенитенциалах добавлено было: если и не желает, – то может заменить ее более удобными для себя делами. На произволение кающегося было предоставлено нести епитимию согласно пенитенциалу или по тому же пенитенциалу заменить ее чем-нибудь другим (Schmitz. *Die Bussbücher*. S. 145). Продолжительный и изнурительный пост на хлебе и воде можно заменить милостыней, чтением или пением псалмов и молитв, поклонами, служением литургий, даже нанесением себе побоев, самобичеванием. Был создан, по выражению Шмитца, тариф такс для оцененных покаянных подвигов (*Die Bussbücher*. S. 145). Вместо подвига можно просто заплатить деньги, и была создана особая такса – за какой пост сколько платить. Богатый платит дороже, бедный дешевле. Обычная же цена – динарий за день поста, за год 26 солидов. Оптом, так сказать, дешевле.

Можно также и нанять кого-либо одного или нескольких лиц поститься за себя и вообще исполнить все то, что в качестве епитимий должен исполнить сам. Таким способом с епитимией можно разделаться легко и скоро.

Нельзя думать, что все подобные наставления в пенитенциалах что-нибудь редкое или случайное. Нет, эти наставления – существенная черта, проходящая чрез большинство латинских пенитенциалов и характеризующая их принципиальные взгляды на смысл и сущность покаяния и назначение епитимий. Наставления о выкупе и замене епитимий мы встречаем в следующих пенитенциалах. В пенитенциале Виния этим наставлениям посвящены три параграфа – §§ 28, 35, 36 (Ss. 114, 116), один параграф в пенитенциале Теодора (VII, 5. S. 191), три главы (10–12) в пенитенциале Беды (Ss. 229–230), две главы (13 и 14) в пенитенциале Эгберта. В пенитенциале Псевдо-Беды встречаем такие написания глав: гл. 41 – о цене выкупа; гл. 42 – о цене месяца; гл. 43–45 – о цене года или дня; гл. 48 – как деньгами, литургиями и псалмами можно выку-



пить (55, 276–280). Первая глава Валицеллянского пенитенциала надписана: «Как можем покаяться за семь лет в один год». (S. 547). Пенитенциал Куммеана рассуждает о родах покаяния, о богатом или могущественном, как могут выкупить свои грехи (Ss. 462–465); см. еще пенитенциал Псевдо-Эгберта, гл. 60–62 (Ss. 340–341), пенитенциал Сангерманский (S. 348), Губертенский, гл. 9 и 24 (Ss. 278–380), Мерзбургский, гл. 110 (S. 402), Флориаценский, гл. 50 (S. 425), Венский (Ss. 495–496), Псевдо-Теодора (S. 622), Корректор Бурхарда, гл. 30, 50 (Ss. 186–200, 637, 642, 671–673).

Мы привели этот перечень для того, чтобы показать, как система выкупа проникает в большинство латинских пенитенциалов. По взгляду этих пенитенциалов – епитимия есть судебное взыскание, наказание, которое можно заменить штрафом. Не хочешь поститься – платись кошельком. Нравственное же исправление кающейся личности отходит на задний план – была бы соблюдена юридическая правда.

Хотя в пенитенциалах и не указывается на самосечение как замену покаянных подвигов, но и самосечение, или *flagelli disciplina*, эта уродливая форма покаяния, – порождение того же ложного юридического взгляда на дело покаяния, которым проникнуты и все латинские пенитенциалы. Изобретателем дисциплины самосечения считают Доминика. По его учению, один год покаяния можно заменить 300 ударов при чтении 10 псалмов, а чтобы исполнить епитимию в 100 лет, следует нанести себе 15 000 ударов при произнесении целой псалтири (опять при большом количестве скидка!). Сам Доминик настолько был специалистом этого дела, что в течение одной четырехдесятницы, работая обеими руками, успевал отбить епитимию тысячелетнюю, нанося себе по 3 750 ударов в день, а всего 150 000 (Н. А. Заозерский. Номоканон Иоанна Постника, стр. 72, прим. 2).

Католический ученый Шмитц, вполне сознавая весь вред подобных покаянных правил для нравственной жизни человека (*Die Bussbucher*. Ss. 572, 605), пытается однако защищать римские пенитенциалы в тесном смысле слова.

Выкупы, говорит он, специальная принадлежность англосаксонских и германских поместных церквей, в пенитенциалах же Римской Вселенской Церкви находятся инструкции, которые предписывают священникам обращать тщательное внимание на личные качества кающегося и налагать соответствующие этим качествам канонические наказания, но в них нет и следа подробного изложения общих правил выкупа. Напротив, в римских пенитенциалах даже постоянно повторяется определение, что тот, кто чужие грехи возьмет на себя или будет за плату поститься вместо другого, тот должен быть исключен из церковного общения и недостоин называться христианином (Poenit. Merseburgense a, cap. 44. S. 396; Poenit. Vindobonense, cap. 48. S. 420). Пенитенциалы Рабана Мавра и Галтигара не упоминают о выкупах (Die Bussbücher. Ss. 223, 149). Но и в римских пенитенциалах есть задатки учения о выкупе (Merseburgense, cap. 110. S. 402), а главное – они проникнуты тем же юридическим непониманием, что и пенитенциалы англосаксонские и германские, да и эти последние ведь только в более резкой форме выразили те идеи, которые усвоены были от Рима. Наконец, Римская Церковь освятила юридический взгляд на смысл покаяния и на значение епитимий тем, что ввела его в свою догматику и установила соответствующую покаянную практику. По католической догматике в исповеди кающийся освобождается только от вечного наказания за грех (*culpa et poena aeterna*), но в удовлетворение правды Божией должен понести временное наказание на земле или в чистилище (см. Ioannes Perrone. Praelectiones theologicae, vol. VI. Tractatus de Poenitentia).

Триденский собор правилом 15 анафематствует тех, кто отрицает временное наказание за грех после того, как властью ключей снимается наказание. «Должны, – постановил тот же собор, – священники Господни налагать удовлетворения (*satisfactones*) по качеству преступлений и по способности кающихся... Пусть имеют они пред глазами, что удовлетворение, которое они налагают, служит не только к ограждению новой жизни и к исцелению слабостей, но и к изглаждению преж-

них грехов и наказанию за них... Этого новаторы понять не хотят, учат, что самое лучшее покаяние есть новая жизнь, так что уничтожают всякий смысл и употребление удовлетворения» (Sessio XIV. Cap. VII ad fin). Тяготеющее над грешником наказание церковная власть может сложить, пользуясь заслугами Христа и святых, причем все это – дело лишь внешнее, нравственного обновления не требуется, как не требуется его и с преступника, освобождаемого от тюремного заключения по манифесту. «В Церкви есть постоянная сокровищница из заслуг Христа и святых» (Perrone. Praelectiones theol. Vol. VII. Pp. 28. Sqq.). Из этого как бы банка и дают латиняне исповедникам индульгенции, спасающие их от необходимого наказания в виде строгой епитимии. Латинские пенитенциалы, считая епитимию наказанием, стоят в полном согласии с подготовленной ими ересью индульгенции, этим раком для веры и нравственности, по выражению Овербека (Беспорные преимущества православной католической Церкви перед всеми другими христианскими исповеданиями. Христианское Чтение, 1883. Т. 1, стр. 63), а в Poenitentiale Civitatense это учение об индульгенциях и выражено в довольно ясной и решительной форме (Cap. 147. S. 704).

Нечего и говорить о том, что взгляды на епитимию и покаяние, хотя бы пенитенциалов англосаксонских и германских, как на суд и наказание, которое можно заменить или выкупить эти взгляды освящены практикой латинства всех веков. Отпавшее от Церкви католичество «установило между Богом и человеком баланс обязанностей и заслуг, начало прикидывать на весы грехи и молитвы, проступки и искупительные подвиги, завело переводы с одного человека на другого, узаконило обмена мнимых заслуг; словом, оно перенесло в святилище веры полный механизм банкирского дома» (А. С. Хомяков. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. – Сочинения богословские. Т. 2. Прага, 1867, стр. 49). В то время как древнерусские духовники писали умиленные поучения к своим духовным детям, католики издавали «Таксы канцелярий Римской Церкви». Та-

кие таксы издавались много раз: в Риме в 1514 г., в Кельне в 1523-м, в Париже в 1533-м, 1545-м и 1564-м, в Виртемберге в 1538-м, в Венеции в 1584-м и др. Конечно, нельзя без содрогания читать в этих католических «таксах» таких, например, параграфов: «Если двое оговорятся убить одного, получают прощение за 134 лиры 14 сольдо»<sup>10</sup>. «Желающий заблаговременно запастись прощением за всякое случайное убийство, которое он может сделать в будущем, платит 168 лир 15 сольдо». «За убийство отца или матери, или сестры следует уплатить для прощения 17 лир 14 сольдо 6 динарий». «Отец и мать, задушившие свое дитя по обоюдному согласию, уплачивают 26 лир 1 сольдо». «Изувечивший клирика получает прощение за 63 лиры и 14 сольдо».

В настоящее время католики готовы всячески отрещиваться от подобных «такс» за самые тяжкие грехи. Но ведь католическая покаянная практика и доселе идет все тем же путем, проложенным в обход добродетели, подвига и нравственного совершенствования. Многие из проявлений покаяния католического в настоящее время могут служить лишь забавным зрелищем для интернациональной толпы туристов; однако верующий в папу католик и теперь еще надеется получить спасение и прощение грехов чрез индульгенции. Вот что пишет профессор В. А. Керенский, наблюдавший католическую жизнь в Вечном городе. «Доселе рядом с папой совершается торговля индульгенциями, совершается публично по многочисленным храмам Рима. До какой бесцеремонности доходит при этом римская курия, можно судить по следующим примерам. Посещая одну из наиболее известных в Риме церквей – *Capella Sancta Sanctorum*, помещающуюся недалеко от Латеранского дворца, я увидел в этой капелле довольно высокую лестницу, по которой лезли на колени верующие, и около лестницы большую толпу любопытствующих туристов, смотрящих на это странное, на первый взгляд, явление. Мое недоумение, однако ж, разрешилось после того, как я прочитал наклеенную недалеко от лестницы следующую индульгенцию, напечатанную на латинском, итальянском, немецком

и французском языках: “Папа Лев IX в 850 году и Пасхалис в 1100 г. обещают прощение грехов 9-ти лет за каждую из 28 ступеней этой лестницы, если только верующий с приникновенной головой, сокрушенным сердцем и воспоминаниями о страданиях Иисуса Христа взойдет по этой лестнице...”» (С Запада. Очерки современной западно-церковной жизни. Православный Собеседник. 1912, сентябрь, стр. 420–421).

Если бы мы на основании всего сказанного теперь же произнесли решительное суждение о взаимоотношении латинских пенитенциалов и церковных епитимийных номоканонов, то мы сделали бы это преждевременно и были бы несправедливы. Дело в том, что в позднейших церковных номоканонах встречаются элементы, которые сглаживают их принципиальную противоположность латинским пенитенциалам (см. проф. А. И. Алмазов. Канонарий монаха Иоанна, стр. 144–146). Вот почему нам и должно рассмотреть и оценить эти элементы юридического понимания в церковных епитимийных номоканонах.

## V

### **Уклонения от канонического понимания покаяния в епитимийных номоканонах**

«Представление древнерусского духовника об епитимии (следовательно, и о покаянии) значительно расходилось со взглядом на нее Церкви. Это средство духовного врачевания он считал актом юридическим, совершенно внешним» (С. Смирнов. Древнерусский духовник, стр. 81). Такое общее утверждение, несомненно, неверно, как это можно видеть из сказанного у нас выше о взглядах древнерусских духовников на покаяние. Однако нельзя не признать, что в некоторых номоканонах и других памятниках церковной покаянной письменности встречаются наставления, рассуждения и епитимии, возможные только при юридическом взгляде на все дело покаяния, назначение епитимий как судебного наказания.

Так, епископ Нифонт на вопрос Илии: «Оже будут душегубцы и не имут законных жен, како держати им опитемья? – не повеле, зане молоди; и паки оженятся, а состареются, тоже, рече, дай опитемья» (Русская историческая библиотека. Т. 6, столб. 59). Следовательно, епитимию можно переносить с молодости на старость. Тот же епископ в беседе с Кириком позволял «жене мужу своему помочи *терпети* опитемьи или мужу жене» (Р. И. Б.. Т. 6, столб. 50). Печерские иноки из любви друг к другу разделяли епитимию согрешившего брата по трое или по четыре (С. Смирнов. Древнерусский духовник, стр. 82, прим. 3). В «Златой Чепи», рукописи Библиотеки Троицкой лавры № 214, говорится: «Если грех будет тяжек, то совокупятся нань два или три и одолеют ему» (С. Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины, стр. 157). В одном весьма распространенном по древнерусским рукописям правиле прямо предписывается: «Аще в опитемьи будет кто, достоин веси семьи говети, помогая старейшему, аще дети или братья, добро есть» (Смирнов. Материалы, стр. 68). В греческом номоканоне, изданном Котельером, есть даже такая статья (69): «Если кто возмет дар – или иерей, или кто другой, чтобы совершить покаяние, и не сделает его своевременно, пусть совершает покаяние двойное» (Ecclesiae Graecae Monumenta, t. 1, pp. 80–81). Сюда же можно отнести совет «духовному чаду на три части разделить грех: первая часть премилостивого Бога, вторая часть на попа, а третья часть на кающегося» (Рукопись Волоколамской библиотеки № 560, л. 59 об.; № 566, л. 103 об., и 478 об.; Ягич. *Starine*, VI, 130). Иногда, впрочем, этот совет дополняется так: «Коли исповедник сохранит свою (часть) и потом иереи прибавит на него и вторую, третью» (Смирнов. Материалы, стр. 165). Думается, нет особенной нужды доказывать, что все подобные явления возможны лишь при внешне юридическом понимании покаяния и епитимий.

В восточных епитимийниках можно найти и характерный для латинских пенитенциалов «пост на хлебе и воде». Профессор А. С. Павлов указал в Котельеровском номоканоне

шесть раз формулу: покается на хлебе и воде (ст. 159, 162, 168, 169, 170, 171) и четыре подобных же формулы в епитимийных правилах, изданных Питроу (Мнимые следы... Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения. Стр. 707). Четыре раза встретили мы эту же формулу в епитимийниках, изданных профессором А. И. Алмазовым (Тайная исповедь. Т. III, стр. 38, 147, 162), и до девяти раз в «Материалах» профессора С. И. Смирнова (стр. 53, 54, 101, 242–243).

В «правиле святых о епитимиях» по рукописному сборнику XVI века Волоколамской библиотеки № 560 встречается даже такая «епитимия»: «а нос урезати им» (Алмазов. Т. III, стр. 283).

Можно найти в восточных епитимийниках и некоторые виды выкупов или замены епитимий. В правиле Халкидонского собора по Сборнику XIV–XV века Кирилло-Белозерского монастыря читаем: «Аще кто алкати не может да попоет псалмов 47; аще ли не умеет, да даст сребренице; аще ли не имать цаты, от брашна еже имать да даст» (Смирнов. Материалы, стр. 243). Но особенно часто встречается позволение заменять епитимию служением литургий. В Котельеровском номоканоне читаем (стр. 323): «О всяких грехах литургии – венец небесный, прощение всех грехов и разрешение падений, надежда вечной жизни, и блаженны живущие и делающие их» (Eccl. gr. Monum. T. 1. p. 128). Есть в этом номоканоне и еще несколько статей, одобряющих служение литургий для искупления греха (см. стр. 268, 279, 438; pp. 116, 118, 139). В рукописи Кормчей Румянцевского музея № 233 есть «заповедь и уставы святых отец 300 и 18, иже в Никой» (л. 332). В этой статье, писанной польско-русским языком, читаем: «Буди ведомо... избавят от грехов 10 литургий за 4 месяца поста, за 8 месяцев поста 20 литургий, за 12 месяцев поста, Т. е. за год, 30 литургий, 15 псалтирь, за псалтирь 5 сребреник, за литургию 2 динара... за 12 дней поста едина литургия, за день поста 56 “Отче наш” или 200 метаний, глаголя: “Господи, Иисусе Христе Боже наш, помилуй нас”. Псалтирь 10 за лето поста, псалтирь за 2 литургии»

(Смирнов. Материалы, стр. 159). Подобные же наставления с той же самой расценкой поста и литургий встречаем в рукописном требнике XV века Софийской библиотеки № 838 (Алмазов. Т. III, стр. 136), в рукописи Синодальной библиотеки № 153 (Смирнов. Материалы, стр. 31), в «Златой Чепи» XVI века библиотеки Троицкой Лавры № 214 и в Канонике XVI века той же Лавры № 365, в Серпуховском сборнике 1645 года (С. Смирнов. Материалы, стр. 157, 158, 164), в сборнике Синодальной библиотеки № 321; л. 266 об. (Горский и Невоструев. Описание славянских рукописей, II, 3. Москва, 1862, стр. 625), в рукописи Волоколамской библиотеки № 566, л. 481, и № 576, л. 260 об., в епитимийнике Григоровича (Русская историческая библиотека, 7, 6, столб. 44 прим.), в «Заповеди и уставе святых отец», 318, изд. Ягичем (Starine, VI, 129). Приведенный нами перечень известных нам правил о замене епитимий служением литургий показывает, что правила эти были довольно распространены. Вместо года поста можно отслужить 30 литургий, за другой год еще 30 литургий. «Тако росчести могут с молящимися», – прибавляют некоторые памятники (рукопись Волоколамской б-ки № 576, л. 260 об. Алмазов. Т. III, стр. 136. Смирнов. Материалы, стр. 31).

Нельзя не видеть, что приведенные нами свидетельства совершенно противоречат выше нами рассмотренным принципиальным взглядам восточных и, в частности, древнерусских номоканонов на сущность покаяния как целения болящей совести.

Необходимо заметить, что не следует прежде всего переоценивать значения подобных свидетельств. Их сравнительно очень немного. Относительно, например, поста на хлебе и воде можно согласиться с профессором Суворовым, что, несмотря на приведенные профессором Павловым свидетельства, его положение, будто формула «на хлебе и воде», говоря вообще, неизвестна восточным номоканонам, остается во всей силе. Если о западных пенитенциалах говорится, что им свойственна эта формула, то это значит, что не нужно отыскивать в них, так сказать, днем с огнем эту фор-



мулу и считать, сколько раз употреблена она, потому что на каждой странице и чуть не на каждой строке сама собою бросается в глаза (К вопросу о западном влиянии, стр. 35; Следы западно-католического влияния, стр. 12, прим. 17). Немногие рассеянные в куче рукописей строки не меняют общего идейного духа восточных епитимийных номоканонов, по которому покаяние и епитимия – врачевство. Приведенные нами выражения с оттенком юридического понимания покаяния стоят в восточных номоканонах как что-то чуждое, откуда-то совне навеянное.

Действительно, отчасти мы можем видеть здесь отголосок все того же латинства. Известен факт сношений болгарской Церкви с Римом во второй половине IX века, когда болгары обращались к папе Николаю I, между прочим, с просьбой прислать им руководственную книгу для наложения покаяния, и папа такую книгу прислал (см. *Responsa ad consulta Bulgarorum*, 75. Migne, *Patrologiae, cursus completus. Series latina*, t. 119, coll. 1008). После полемики профессоров Суворова и Павлова по вопросу о западном влиянии на древнерусское право можно считать установленным, что в глубокой древности был в сокращении переведен на славянский язык Мерзбургский пенитенциал и надписан: «Заповедь святых отец». Открытая Гейтлером в глаголической рукописи X века на Синае, эта «Заповедь» впервые издана в 1882 г., а новое издание сделано профессором Бенешевичем в 1908 г. Эта латинского происхождения «Заповедь» вошла в древнеболгарские Кормчии, из которых одна – Устюжская XIII в. – хранится в Румянцевском музее (рукопись № 230, лл. 106–108), другая – Иоасафовская – в библиотеке Московской духовной академии (№ 54, лл. 83–85). «Заповедь» сохраняет все типичные черты латинских пенитенциалов с их юридическим идейным содержанием. Но не мешает заметить, что переведен был именно Мерзбургский пенитенциал, т. е. лучший сравнительно с другими, менее проникнутый юридическим пониманием покаяния, а потому и не особенно резавший слух людей, о покаянии мысливших по-церковному.

Так или иначе, «Заповедь святых отец», несомненно, влияла на состав наших славянских епитимийников, а может быть, даже и на греческие номоканоны. Профессор А. С. Павлов указывал греческие правила, соответствующие первому и второму параграфам пенитенциала, и поставил вопрос: что оригинал и что перевод. Сам Павлов оригинальным считал текст греческий (Чтения в Обществе любителей духовного просвещения, стр. 709–710), но с этим не соглашался профессор Суворов (К вопросу о западном влиянии, стр. 78–82). Профессор Заозерский, с точки зрения древности, отдает бесспорное преимущество тексту латинскому (Номоканон Иоанна Постника, стр. 78). В славянских памятниках следы «Заповеди святых отец» более известны. 13 правил из нее внесены в известную в древнерусской письменности статью: «Заповедь святых отец ко исповедующимся сыном и дочерем» (о ней см. у Смирнова. Материалы, стр. 112, слл. 383). Отдельные правила «Заповеди» тоже встречаются в славянских епитимийниках (см. Суворов. Следы..., стр. 167, прим. 266).

Профессор Н. А. Заозерский предполагает, что эта латинская «Заповедь», помещенная в древнеславянских кормчих, вытеснила оттуда предисловие Иоанна Схоластика к его своду в 50 титулов, а в этом предисловии ярко выражен православный взгляд на покаяние и на значение епитимий. «Ученики и апостолы Великого Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, – читаем мы в этом предисловии, – а также и Церкви Его святой архиереи и учителя не полагали, что согрешивших должно подвергать истязаниям, как это предписывают гражданские законы, ибо это казалось им занятием пошлым и весьма нерадивым. К заблуждающимся и уклоняющимся от правого пути устремлялись, как добрый пастырь, без всякого замедления... что было только расстроено и попорчено укрепляя и исправляя некоторыми смягчающими врачевствами и связывая разумными запрещениями, и таким образом благодатию и содействием Духа болящих возвращали в первоначальное здоровое состояние» (Номоканон Иоанна Постника. Предисловие, стр. 82–83). Исчезновение из Кормчей этого

прекрасного предисловия с его истинным взглядом на покаяние – результат заметного и печального влияния на Русь латинства с его юридическими понятиями.

Латинское влияние на Русь несомненно и исторически. Еще в XI столетии преп. Феодосий Печерский в «Слове о вере крестьянской и латинской» печалуется, что «Русская земля исполнена варягов», «что по всей земли варязи суть» и трудно уберечься от латинского зловерия, «межи тех живуще в едином месте». Из «впрашания» Илии видно, что в XII веке носили «к варяжьскому попу дети на молитву», и епископ Нифонт назначает за это шестинедельную епитимию, «занеже акы двоверци суть» (Русская историческая библиотека. Т. 6, столб. 60). Разными путями латинские юридические взгляды на покаяние могли усваиваться и на Руси и проникать в епитимийные номоканоны. Когда же школьная догматика стала под влияние католичества непосредственное, тогда взгляды католические на покаяние и на епитимии появились и в богословских сочинениях, которые принизили древнерусские чисто православные взгляды на эти предметы. Ведь Феофан Прокопович, несомненно под влиянием католических догматик, с которыми полемизирует, говорит, рассуждая о покаянии, что епитимии налагаются, хотя и не для удовлетворения Богу за грех, но все же между прочим для примера и устрашения других (*Christianae orthodoxae Theologiae*. Vol. III. Lipsiae, 1793, p. 702). Отсюда мнение, будто «епитимии, как наказания церковные, поражая одних грешников, вразумляют и устрашают других», внесено в анонимную полемическую статью: «Об епитимиях и так называемых индульгенциях» (Христианское Чтение. 1852. Т. 1, стр. 415). В «Напоминании священнику об обязанностях его при совершении таинства покаяния» (Епископа Платона. Кострома, 1859) – читаем такое определение епитимий: «Епитимия вообще означает понесение чего-либо скорбного и неприятного и совершение какого-либо дела для исправления жизни и заглаждения вины» (стр. 189). «Епитимия есть или вид взыскания духовного для исправления грешника,

или вид врачевства духовного для уврачевания язв души» (стр. 193). Определения совершенно чуждые духу Православной Церкви, православным епитимийникам. Древнерусские духовники, не знавшие епитимии как наказания, вместе с преп. Феодором Студитом говорившие о том, что епитимию должно принимать с радостью, а не как что-либо «скорбное и неприятное», – лучше понимали покаяние, нежели епископ Платон. Но кто виноват, что не книжные древнерусские духовники лучше понимали покаяние, нежели ученый епископ XIX века? Виновато католичество, поработившее духовную школу, через которую и проникает в сознание членов Церкви, принижая у них высоту христианского идеала покаяния и низводя покаяние на уровень гражданского суда с его механическими наказаниями виновных.

Впрочем, мы не склонны все дурное в восточных епитимийных номоканонах и вообще у представителей Церкви объяснять исключительно одним католическим влиянием. Некоторый юридический оттенок в понимании покаяния мог появиться у церковных авторов и самостоятельно. Христианство есть совершенно новая жизнь. Церковь – общество надсоциальное; она живет по особым духовным благодатным, а не по гражданским юридическим законам (об этом у Л. А. Тихомирова. *Личность, общество и Церковь*. Москва, 1904, стр. 36 и сл.). Конечно, не все люди и не всегда способны удержаться на высоте церковного жизнепонимания. Обращаясь больше в жизни естественной с ее внешними юридическими искусственными нормами, люди настолько проникаются этим юридическим духом, что часто готовы бывают те же юридические нормы переносить и в церковную жизнь. Это печальное явление, к сожалению, самое обыкновенное. Понять сущность церковной благодатной жизни часто не могут люди даже и считающие себя просвещенными и высококультурными. Неужели же можно требовать и даже ожидать, чтобы полуграмотные духовники XII–XVI веков никогда не принижали церковных идеалов? А ведь следы юридического понимания покаяния можно наблюдать именно в номоканонах

сомнительного качества, вроде Котельеровского, о котором профессор А. С. Павлов писал: «Судя по странностям, чтобы не сказать нелепостям, которые встречаются в нем довольно часто, можно догадываться, что он составлен каким-нибудь малограмотным духовником XII века, в эпоху крайнего упадка церковного законоведения в Греции» (Номоканон при Большом Требнике, стр. 26–27), – в родных ему «Зинарях», составлявшихся в среде благочестивых, но малообразованных духовников. В древнее время почти у каждого духовника был свой «номоканон». Происхождение этих «номоканонов» профессор Ягич описывает так: «Книголюбивый поп записывал для себя нужные места или же то, что, он думал, ему нужно» (Starine. VI, стр. 112). Вполне понятно, что «в сборники церковных правил весьма рано проникли уставы, которые не основывались на православной науке Церкви. Церковь поэтому запрещала их, помещая между ложными книгами или апокрифами, также «худыми номоканунцами» (Starine VI, 113). Древнейший список «отреченных книг» свидетельствует: «Суть же ложная писания, яко худыи си номоканоньци у попов по молитвенником» (В. А. Яковлев. К литературной истории древнерусских сборников. Опыт исследования «Измарагда». Одесса, 1893, стр. 146, прим. 122). Из «впрашаний» Кирика видно, что Кирик – «один из сонма тех малограмотных попов, в среде которых и обращались все худые номоканунцы» (А. С. Павлов. О сочинениях, приписываемых русскому митрополиту Георгию. Православное Обозрение. 1881. Т. 1, стр. 347), – нередко вычитывает правила из таких книг, которые, по мнению православного епископа, «годятся сжечи» (Русская историческая библиотека. Т. 6, стлб. 44). Когда Кирик вычитывал правила, где епитимия понимается юридически, так что ее можно заменить, то Инфант таких правил не одобрял. Кирик прочитал, «како опитемыи избавляют 10 литургии за 4 месяца, а 20 за 8, а 30 за лето». Инфант резонно заметил: «И что си написано, царь бы али инии богатии согрешающе даяли за ся служити, а сами не трудяче ни мало. Неугодно» (Русская историческая библиотека. Т. 6, стлб. 44).

В довольно распространенном «правиле» читаем вопрос: «се глаголют неции и рассчитают на лето, 10 служб за 4 месяца, а поститься и поклоняться не заповедают, и от мяс и млека и от питья не бранят, а 30 служб за год чтут». На этот вопрос дан такой ответ: «е отинудь, зло есть: то князь бы или богатый согреша много давали бы на урочные службы, а сами ся не трудя, ни оста зла и неправды, тако быша и во ересь вошли, послушая учителя злых, чреву работа, а не Богу. Иже бо тако учат, то лестьцы суть и блазните ли, а не учителя. Им же кто телом согрешил, тем и да потрудится» (Смирнов. Материалы, стр. 73). Из «Заповеди святых отец» в древнерусских епитимийниках, может быть, наибольшим распространением пользовалось правило, запрещающее пост по найму: «Аще кто возьмет мзду, хотя зань поститься, толика же за ся постится, а еже взял раздати нищим; аще ли не даст нищим за то осужден будет, яко чужи грехи вземлет и нелепо есть; да не именуется раб Христов» (Рукопись Волоколамской библиотеки № 566, л. 125 об.; С. Смирнов. Материалы, стр. 52).

Следы юридического понимания покаяния и епитимий следует отмечать с исторической точки зрения, но нельзя о восточных епитимийных номоканонах судить по «худым номоканонцам», которые осуждала сама Церковь; этих номоканонцев можно и не принимать во внимание при характеристике принципиальных взглядов на смысл покаяния по сознанию людей церковных. Церковная психология покаяния все время оставалась тою, как определили ее положительные канонические епитимийники. Духовники-«потаковники», или корыстолюбцы, и в Церкви извращали истинное понимание покаяния, приближая его к латинскому, но Православная Церковь никогда не принижала своего высокого и чистого учения о покаянии. Константинопольский патриарх Иеремия писал протестантским богословам, что «Церковь Православная признает только те епитимии, которые возлагаются служителями ее как лекарства. Если же они употребляются не так, как предписали употреблять и сами употребляли их вначале отцы, для уврачевания толь-

ко греха, в таком случае и мы их отвергаем, тогда и мы признаем их тщетными и бесчестными и утверждаем, что такими, бесспорно, и должно их признавать» (Христианское чтение. 1842. Т. 1. стр. 243–244).

Всякая попытка подчеркнуть на почве православия юридический и дисциплинарный характер покаяния должна быть признана неудачной. Профессор Н. А. Заозерский пишет: «С одной стороны, епитимия есть несомненно дисциплинарное наказание – прямое последствие греха. Грех удаляет человека от Бога: как же может согрешивший тяжким грехом приступить к общению с Богом в таинстве причащения? Нет греха больше, как недостойнее причащение Св. Таин. Посему каждая епитимия – запрещение на какое-либо время причащения Св. Тайн... Удержание или запрещение причащения было прямо *лишением права* – наказанием» (Номоканон Иоанна Постника, стр. 61). Прежде всего, в этих рассуждениях есть некоторое противоречие. Об епитимии говорится, что она есть и дисциплинарное наказание, и прямое последствие греха. Совместимы ли эти понятия? Бывает ли дисциплинарное взыскание *прямым последствием* проступка? Из шалости школьника еще ничуть не вытекает, что он должен стоять в углу или остаться «без обеда». Из воровства или убийства тоже никак не получается тюремного заключения. Епитимия же есть именно прямое, а не искусственное, как все дисциплинарные взыскания, последствие греха. Затем, можно ли епитимию назвать лишением права? Наказание есть именно лишение права. Преступник, хотя и совершил преступление, все же имеет право пользоваться свободой, но его, по искусственно созданным законам, насильно лишают этого права. Совсем другое при покаянии. Согрешивший теряет право, а его насильно этого права не лишают. Если человек сам не может чем-нибудь пользоваться, то это лишение нельзя назвать наказанием. Разница между епитимией и наказанием именно та, что епитимия есть прямое последствие греха, а дисциплинарное взыскание – последствие непременно искусственное. Церковь выше юридической условности и искусственности.

Кроме того, трудно в одном понятии епитимий объединить и наказание, и врачевство. Наказание не врачует. Вот почему лучше отвергать за епитимией значение дисциплинарного взыскания, тем более что нигде в церковных канонических правилах и вообще в епитимийной литературе епитимия дисциплинарного характера не имеет. Привнесение же юридического дисциплинарного элемента в учение о покаянии может приводить к совершенно странным последствиям.

Католичество юридическое представление покаяния внесло в свою догматику и практику. В Православной Церкви грешат юридическим пониманием покаяния отдельные лица. Церковь же пребывает свята и непорочна. В католичестве грешит все общество, и только отдельные лица возвышаются над церковными заблуждениями.

В Православной Церкви покаяние – врачбница, из которой люди выходят со светлым, озаренным надеждой лицом, потому что в руках они несут лекарства для уврачевания их тяжелых и гнетущих совесть греховных недугов. В католичестве покаяние – судилище, из которого обвиненные и приговоренные к тяжелым наказаниям преступники выходят мрачные и подавленные беспощадностью правосудия. Хорошо еще, что от наказания можно откупиться; иначе нет надежды на спасение, потому что вполне удовлетворить разгневанного Господина невозможно. Такая существенная разница в психологии покаяния церковного и католического весьма характерна вообще для религиозной психологии члена Церкви и члена католического общества. Св. Григорий Богослов знает три типа религиозно-нравственной жизни: рабов, наемников и сыновей. «Если ты раб, – пишет св. отец, – бойся побоев. Если наемник, одно имей в виду: получить. Если стоишь выше раба и наемника, даже сын, – стыдись Бога, как Отца; делай добро, потому что хорошо повиноваться отцу. Хотя бы ничего не надеялся ты получить, – угодить Отцу само по себе награда» (Слово на св. Крещение. Творения. Т. 3. Стр. 283). Католичество с его понятием о покаянии не дает человеку подняться выше первой ступени – рабства, где он боится по-



боев, а Церковь возводит своего члена на ступень сына, где он сознает себя не трепещущим рабом и не мечтающим о заработной плате наемником, а именно сыном Небесного Отца.

Наши западники так часто говорят, что в Западной Европе были университеты еще тогда, когда на месте старейшего русского университета рыскали дикие звери. На это мы можем сказать. Пусть так! Но когда в Западной Европе ученые теологи принижали и извращали понятие о христианской жизни и нравственности, это понятие было чисто и высоко у наших едва бредущих по псалтири духовников, и это потому, что они жили в Церкви, отступив от которой Западная Европа потеряла просвещающую всякого человека благодать Божественного Духа. Без Церкви нет пользы ни в культурном прогрессе, ни в накоплении знаний, ни в усовершенствовании форм политического и общественного строя. Церковь – столп и утверждение истины, а вне ее одно земное мудрование, часто враждующее против мысли Божественной.

## ЕДИНСТВО ИДЕАЛА ХРИСТОВА (ПИСЬМО К ДРУГУ, 1915 г.)

Год тому назад, мой дорогой друг, в одном из писем к тебе я коротко – помнится, страничках на двух – коснулся вопроса о монашестве и христианстве, об их единстве по существу. От тебя последовал ответ еще более краткий, где ты не берешься спорить со мной, но все-таки не соглашаешься. А мне хотелось бы и по этому вопросу установить с тобой дружеское единомыслие. Мне досадно чувствовать, что в данном случае нашему единомыслию мешает лишь распристраненный предрассудок, который, к моему сожалению и огорчению, разделяешь отчасти и ты. Говорю отчасти, потому что не хочется мне верить и знать, будто этот предрассудок укоренился в душе твоей глубоко. «Что за предрас-

судок?» – спросишь ты. Предрассудок против монашества. Состоит он, по-моему, в том, что слишком превозносят монашество, но не искренно, а лишь с той лукавой целью, чтобы потом больше, чем следует, всячески бранить.

Предрассудок против монахов, монашества, лукав и еще с одной стороны, а именно: думают, что христианский идеал во всей его высоте обязателен и нужен только монахам, а мирянам... ну а мирянам нужно что-нибудь более сходное, более легкое. «Мы не монахи!» Этим объясняется и извиняется для мирян все. Я даже в отчете об одном из сенсационных судебных процессов читал любопытную подробность. Допрашивают одного джентльмена, изменял ли он своей жене и часто ли. Он отвечает: «Конечно, монахом я не жил!» Разве это не кажется тебе характерным?

У нас стало два христианства, два христианских идеала: один для монахов, другой для мирян. Такое разделение Христова идеала я считаю нелепым принципиально и крайне вредным практически. Вот почему и горько мне сознавать, что мой умный и добрый сердцем друг склонен разделять предрассудок, выросший на почве человеческого недомыслия. Этот вредный предрассудок, друг мой, тебе не к лицу, и я прошу тебя со мной вместе продумать еще раз поставленный мной вопрос.

Итак, одно христианство или два? Един ли Христов идеал или различен? Думаю, согласишься со мной без спора, что христианство одно и Христов идеал един. Но, может быть, в идеале различные ступени совершенства? Друг! Ведь это же нелепость! Разве в идеале бывают высшие и низшие ступени? Ведь идеал – бесконечность, а бесконечность всегда себе равна. Ты знаешь, где кратко выражен идеал христианства? В 48-й ст. V главы Евангелия от Матфея: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный». Допустимы ли какие-нибудь степени в этом идеале? Конечно, в достижении этого «будьте совершенны» может быть бесчисленное множество ступеней, но идеал-то остается все же единым, и он един для всех. Христос ведь учил не монахов, а всех людей, – и учил

одному. Право же, друг, мне как-то неловко раскрывать Евангелие и доказывать то, что само собой ясно. Увы, в наше время вражда к монашеству ослепила многих настолько, что они готовы отвергать даже истины самоочевидные.

Чтобы заградить уста разделяющих идеал Христов, я приведу замечательные слова святителя Иоанна Златоуста, в которые советую вдуматься и тебе, чтобы согласиться со мной. Святой Златоуст пишет: «Ты очень заблуждаешься и обманываешься, если думаешь, что другое требуется от мирянина, а другое от монаха; разность между ними в том, что один вступает в брак, а другой нет, во всем же прочем они подлежат одинаковой ответственности. Так, гневающийся на брата своего напрасно, будет ли он мирянин или монах, одинаково оскорбляет Бога, и взирающий на женщину “ко еже вожделети ея”, будет ли он тем или другим, одинаково будет наказан за это прелюбодеяние (Мф. 5, 22, 28). Если же можно прибавить что-либо по соображению, то – мирянин менее извинителен в этой страсти; потому что не все равно, тот ли прельстился красотой женщины, кто имеет жену и пользуется этой утехой, или будет уловлен этим грехом тот, кто вовсе не имеет такой помощи (против страсти). Также клянущийся, будет ли он тем или другим, одинаково будет осужден, потому что Христос, когда давал касательно этого повеление и закон, не сделал такого различия и не сказал, если клянущийся будет монах, то клятва его от лукавого, а если не монах, то нет; а просто и вообще всем сказал: “Аз же глаголю вам не клятися всяко” (Мф. 5, 34). И еще сказав: “горе смеющимся” (Лк 6, 25), не прибавил – монахам, но вообще всем положил это правило; так Он поступил и во всех прочих, великих и дивных, повелениях. Когда, например, Он говорит: блажени нищии духом, плачущии, кротции, алчущии и жаждущии правды, милостивии, чистии сердцем, миротворцы, изгнани правды ради, несущие за Него от внешних (неверующих) упомянутые и неупомянутые поношения (Мф. 5, 3–11), то не приводит названия ни мирянина, ни монаха; такое различие привнесено умом человеческим. Писания же

не знают этого, но желают, чтобы все жили жизнью монахов, хотя бы и имели жен. Послушай, что говорит и Павел (а когда говорю о Павле, говорю опять о Христе). Павел же в послании, обращаясь к людям, имеющим жен и воспитывающим детей, требует от них всей строгости жизни, свойственной монахам. Так, устраняя всякую роскошь и в одежде, и в пище, он пишет такие слова: “Жены во украшении лепотном, со стыдением и целомудрием да украшают себе не в плетениих, ни златом, или бисерми, или ризами многоценными” (1 Тим. 2, 9); и еще: “Питающаяся же пространно, жива умерла” (1 Тим. 5, 6); и еще: “имеющие же пищу и одеяние, сими доволни будем” (1 Тим. 6, 8). Чего еще больше этого можно было бы требовать от монашествующих? А научая удерживать язык, он опять поставляет строгие правила, такие, которые исполнить трудно и монахам, потому что устраняет не только срамные и грубые речи, но и шутовские, изгоняет из уст верных не только ярость, и гнев, и обиду, но и крик: “Всяка, – говорит, – горесть и гнев, и ярость, и кличь, и хула, да возмется от вас, со всякою злобою” (Еф. 4, 31). Или мало тебе кажется этого? Подожди и услышишь гораздо больше о том, что он заповедует всем о незлобии “Солнце, – говорит, – да не зайдет в гневе вашем” (Еф. 4, 26), “блюдите, да никтоже зла за зло кому воздаст: но всегда доброе гоните и друг ко другу и ко всем” (1 Фес. 5, 15), и еще: “не побежден бывай от зла, но побеждай благим злое” (Рим. 12, 21). Видишь ли до самой вершины степень любомудрия и долготерпения? Послушай также, что заповедует он о любви – главе добродетелей: поставив ее выше всего и сказав о ее действиях, он объяснил, что от мирян он требует той же любви, какой (требовал) Христос от учеников. Как Спаситель сказал, что самая высшая степень любви состоит в том, чтобы душу свою полагать за друзей своих (Ин. 15, 13), так и Павел выразил то же самое, сказав: “Любы... не ищет своих си” (1 Кор. 13, 5), и к такой-то любви заповедал стремиться: так что если бы только это одно было сказано, было бы достаточно для доказательства, что и от мирян требуется то же самое, что и от монахов, потому что

любовь есть связь и корень многих добродетелей, а Павел излагает ее и по частностям. Чего же можно требовать больше этого любомудрия? Когда он повелевает быть выше и гнева, и ярости, и крика, и любостяжания, и чревоугодия, и роскоши, и тщеславия, и прочего житейского и не иметь ничего общего с землей; когда заповедует умертвить уды (Кол. 3, 5), то очевидно требует от нас такой же строгой жизни, какой (требовал) от учеников Христос, и желает, чтобы мы были так же мертвы для грехов, как умершие и погребенные. Посему и говорит: “Умерый бо свободися от греха” (Рим. 6, 7). А в иных местах он увещевает нас подражать Христу, а не только ученикам Его; так, когда убеждает нас к любви, к незлопамятству и кротости, то приводит в пример Христа. Итак, если (Павел) повелевает подражать не монахам только и даже не ученикам, но Самому Христу и не подражающим назначает величайшее наказание, то почему ты называешь их высоту большей? Всем людям должно восходить на одну и ту же высоту; то именно и извратило всю вселенную, что мы думаем, будто только монашествующему нужна большая строгость жизни, а прочим можно жить беспечно. Нет, нет; от всех нас требуется, говорит он, одинаковое любомудрие, это весьма хотел бы я внушить; или – лучше – не я, но Сам Тот, Кто будет судить нас. Если же ты еще удивляешься и недоумеваешь, то вот мы опять почерпнем для слуха твоего из тех же источников, чтобы тебе совершенно омыться от всякой нечистоты неверия. Я представляю доказательства от наказаний, имеющих быть в тот день (суда). Богач не за то много наказан, что был жестоким монахом, но – если можно сказать нечто в пояснение – за то, что, будучи мирянином и живя в богатстве и пурпуре, презирал Лазаря в крайней бедности. Впрочем, не скажу ни того, ни другого, а только то, что он был жесток и за это терпел тягчайшие муки в огне. Я стараюсь теперь доказать, что жизнь монахов не делает наказаний более тяжкими, но что и миряне подвергаются тем же самым наказаниям, если грешат одинаково с ними. Так и одетый в нечистую одежду (Мф. 22, 1–13), и требовавший (с

должника) сто динариев (Мф. 18, 23–34) потерпели постигшие их беды не за то, что были монахи, но первый погиб за блудодеяние, а последний – за злопамятство. Если кто посмотрит и на других, которые будут тогда наказаны, то увидит, что они подвергаются наказанию только за грехи. Это можно заметить не только в наказаниях, но и в увещаниях. Так (Господь), говоря: “Приидите ко Мне вси труждающиеся и обремененнии, и Аз упокою вы. Возмите иго Мое на себе, и научитесь от Мене, яко кроток есмь и смирен сердцем: и обрящете покой душам вашим” (Мф. 11, 28–29), говорит это не одним только монашествующим, но всему человеческому роду. И когда Он повелевает идти тесным путем (Лк. 13, 24), то обращает речь не к ним только одним, но и ко всем людям, одинаково всем заповедал Он ненавидеть душу свою в мире сем (Ин. 12, 25), и все прочее тому подобное. Итак, впредь, думаю, и самый склонный к спорам и бесстыдный не будет отвергать, что и мирянину, и монаху должно достигать одинаковой высоты и что оба они, в случае падения, получают одинаковые кары» [К верующему отцу слово 3, гл. XIV. – В кн.: Творения. Т. 1, с. 107–110].

Не удивляйся, друг мой, что я сделал такую большую выписку из святого Иоанна Златоуста. Мне думается, что святой Иоанн Златоуст в приведенных словах совершенно ясно и убедительно доказал именно единство идеала Христова. Пред этим идеалом все равны: и монахи, и миряне. А потому извинять себя в чем бы то ни было столь обычным присловьем «мы не монахи» – есть полнейшее непонимание сущности христианства, просто недомыслие.

От тебя, друг, я не жду такого возражения, какое, к сожалению, приходилось мне слушать от других. Именно, мне возражали: «Что же, по-твоему, монахи могут жить помирски?» На это я отвечал – и, думаю, ты одобришь мой ответ – так: «Оставьте легкомыслие, потому что я говорю о деле серьезном и хочу говорить серьезно! Что же, и святой Златоуст желает, чтобы монахи во всем уподоблялись мирянам? Сказать, что все должны восходить на одну высоту, не

значит сказать, что все равно могут лететь в одну пропасть». Вообще же я полагаю, что вопрос о единстве идеала Христова словами святого Златоуста раскрыт и решен совершенно достаточно. Следует признать как аксиому, в качестве исходного пункта, положение: монашество не выступает с каким-то особым идеалом, отличным от идеала общехристианского. Никакого особого идеала быть вообще не может, потому что идеал Христов вечен, неизменен и бесконечен.

Но из этого положения нам, друг, следует сделать с тобой несколько выводов по частным вопросам. С точки зрения этого положения, я хотел бы ответить тебе на возможные недоумения, хотел бы сказать тебе, что, по-моему, с логической необходимостью следует из признанного положения.

«А позвольте, – скажешь ты мне, – а как же ваши монашеские обеты, пострижение, отречение от мира? Зачем же тогда и монашество ваше?» Разберемся в этих вопросах по порядку.

В нравственной системе католиков учение Христово разделяется на общеобязательные заповеди и частные советы. Исполнять заповеди должны все, а советы даются желающим. Кто исполнил совет, тот сделал уже нечто сверхдолжное, у него есть «сверхдолжные заслуги», ему не нужны. Эти заслуги поступают в церковную сокровищницу, а папа из этой «сокровищницы церковной» раздает «заслуги про запас» тем, у кого своих-то заслуг маловато. Отсюда индульгенции и вообще весь финансовый механизм Ватикана. «Выдаются чеки на добрые дела и переводы со святых на грешников». Разделение Христова учения на заповеди и советы есть неразрывное звено в этой именно еретической системе католицизма. Наше православное богословие хоть немного и платило дань католичеству, но против этой римской схемы о добрых делах всегда боролось. В нашей богословской литературе отвергнуто было и опровергнуто и само разделение христианского морального учения на заповеди и советы. Странно поэтому думать, что монахи берут на себя какие-то особые, Христом не заповеданные подвиги. Для христианина вообще не суще-

ствуует какой-либо определенной мерки, выше которой ему нет нужды расти духовно. Его мерка – бесконечное совершенство и вместе с ним бесконечное возрастающее блаженство, потому что мы утверждаем тождество добродетели и блаженства. «Мера полного возраста Христова» (Еф. 4, 13) – вот мера христианина. А вот его настроение: «Когда исполните все повеленное вам, говорите: мы рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать» (Лк. 17, 10). Что же могут прибавить здесь какие бы то ни было человеческие обеты, прибавить, разумею, в нравственно-идеальном смысле? Какой обет может возвысить «меру полного возраста Христова»? Да почитай, друг, чин монашеского пострижения. Ты увидишь там как бы набор евангельских изречений, то есть истин общеобязательных.

«А как же отречение от мира? – шевелится, должно быть, в твоей голове вопрос. – Вы отрекаетесь от мира, а мы не отрекаемся».

Не хотелось бы мне от тебя, друг, слышать этого недоумения, потому что тебе-то нужно бы, весьма бы не мешало кое-что соображать в богословии. Это речи людей светских, которые любят высказывать решительные суждения, но не считают нужным что-нибудь знать, о чем-нибудь думать и что-нибудь понимать. А тебе, друг, такое светское легкомыслие, как человеку умному, совершенно не к лицу. В самом деле, что это значит – отречься от мира? Мир через «и», значит, отречься от вселенной. Трудная задача! Ну как от вселенной отречься? Как из нее уйдешь? Куда? В монастырь? А монастырь-то где? Не на той же земле? Да и как легко было бы отречься от мира, если бы для этого достаточно было скрыться за монастырские стены! Но говорят: «Он принес мир и в монастырь». Оказывается, мир можно носить. Говорят: «Мир гонится за ним». Оказывается, мир может двигаться. Что же это такое – «мир»?

А с другой стороны, постригающий спрашивает постригаемого «Отрицаешься ли мира и сущих в мире по заповеди Господней?» Слышишь, друг мой, – по заповеди Господней!



Отречение от мира называется заповедью Господней, то есть, без всяких сомнений, чем-то общехристианским. Да, конечно же, это заповедь Божия для всех христиан. Припомни из Евангелия: «Царство Мое не от мира сего» (Ин. 18, 36), «Они не от мира, как и Я не от мира» (Ин. 17, 14, 16), «Мир вас ненавидит» (Ин. 15, 18), «Мир возненавидел их» (Ин. 17, 14). О ком здесь речь? О монахах? Нет, конечно, – о христианах вообще. А припомни речи апостольские: «Не любите мира, ни того, что в мире» (1 Ин. 2, 15). «Дружба с миром есть вражда против Бога» (Иак. 4, 4). «Рожденный от Бога побеждает мир» (1 Ин. 5, 4). «Тот, Кто в вас, больше того, кто в мире» (1 Ин. 4, 4). Отречься от мира должен всякий, кто не хочет быть во вражде с Богом, – не одни, следовательно, монахи, но все христиане. Что же такое «мир» и что это значит – «от него отречься»?

Вот что отвечают на этот вопрос величайшие наставники монахов и лучшие авторитеты по вопросам христианского нравочения – святые отцы-подвижники.

Слушай, что говорит святой Василий Великий, так много заботившийся об устройении жизни монашеской: «Удаление от мира состоит не в том, чтобы телом быть вне мира, но чтобы душой оторваться от пристрастия телу». Миром Священное Писание, по словам Златоуста, называет злые дела (на Еф. Беседа 22, 3). «Нам, – пишет Марк Подвижник, – не повелено любить мира и всего, что в мире. Не в том смысле получили мы такую заповедь, чтобы безрассудно ненавидели мы творения Божии, но чтобы отсекали поводы к страстям». «Мир, – говорит преподобный авва Исаия, – это когда мы исполняем желания плоти, когда больше о теле заботимся, нежели о душе» (слово 21). Но самое точное определение «мира» дает прп. Исаак Сириянин: «Мир есть имя собирательное, обнимающее собой то, что называется страстями. Когда хотим назвать страсти в совокупности, называем их миром. Сказать короче – мир есть плотское житие и мудрование плоти, поскольку христианин не исполняет требования – жить во плоти, но не по плоти» (Слово 30).

Вот, друг мой, что значит слово «мир» на языке аскетическом. «Мир» – это совокупность страстей. Скажи же, неужели только монахи должны отрекаться от страстей? Конечно, не одни монахи. Отречение от мира есть заповедь Господня для всех христиан. Обет отречения от мира дали и вы, миряне. Где и когда? При крещении нас всех спрашивали тогда, отрицаемся ли мы сатаны и всех дел его. Восприемники за нас отвечали: «Отрицаюсь!» И еще спросили нас, отреклись ли мы от сатаны; и был наш ответ: «Отрекохся!» Потом мы плюнули на сатану. Ведь мы отреклись именно от того, кто в мире, по слову Христову. Мы сочетались Христу. Жаль, что миряне, когда вырастут, даже и не смотрят чина крещения. У нас есть весьма распространенный среди мирян предрассудок, будто аскетизм – специальность монахов. Слова «монах» и «аскет» у нас употребляются в качестве синонимов. Но здесь полное недомыслие. Что такое аскетизм? В нашей богословской литературе есть громадное и весьма поучительное сочинение проф. С. М. Зарина «Аскетизм по православно-христианскому учению» (СПб., 1907). Вот какие бы книги вам, мирянам, побольше читать! Не стали бы вы тогда говорить такие вещи, пред которыми остается только широко раскрывать глаза от изумления и с сожалением пожимать плечами. Вот как в этом сочинении и на основании филологии, и философии, и святоотеческой литературы определяется аскетизм. Под «аскетизмом в прямом и собственном смысле следует разуметь вообще планомерное употребление, сознательное применение целесообразных средств для приобретения христианской добродетели, для достижения религиозно-нравственного совершенства» (Введение, с. 11). Подумай над этим определением и скажи, исключительно ли монашеское дело аскетизм. Если нам всем нужно бороться со страстями, то борьба с ними и есть ведь аскетизм, отречение от мира. Тот же наш ученый специалист по вопросам аскетизма проф. С. М. Зарин хорошо говорит: «Православие, признавая совершенство общехристианским требованием, считает и аскетизм общехристианской обязанностью, осуществляемой в различных формах» (с. 15).

Разные поношения монашества теперь так часто начинаются словами: «Монахи, отрехшиеся от мира» и Т. д. Почему же это признак именно монаха – «отречение от мира»? Ты, друг, тоже склонен главным в монашестве считать «отречение от мира». После моих разъяснений согласишься ли ты со мной, что все христиане отрелись от мира? Церковные проповедники говорят об отречении от мира еще во втором веке, когда монахов-то вовсе не было. Осуждая всячески монахов и стараясь обелить себя, миряне теперь так часто говорят: «Но мы от мира не отрелись!» Совершенная бессмыслица с православной точки зрения. Не отрелись от мира – значит, нет различия между добром и злом, пороком и добродетелью, не нужна никакая борьба со страстями. Ведь страсти-то и составляют мир, от которого вы будто бы не отрелись.

Я, друг мой, хотел бы утвердить в твоём сознании мысль, что, отрехаясь от мира, монах никакого нового христианства не создаёт, не ставит для себя какого-то особенного идеала. Без отречения от мира, без борьбы со страстями, без аскетизма никакого духовное совершенствование невозможно.

Нередко чем-то специально монашеским считают послушание и нестяжательность. Неужели для мирян в непослушании и в корыстолюбии уже ничего предосудительного и нет? Но в чине монашеского пострижения вопрос о послушании дается такой: «Сохраниши ли даже до смерти послушание к игумену и ко всей о Христе братии?» О нестяжательности вопрос такой: «Пребудеши ли до смерти в нестяжании и вольней Христа ради во общем житии сущей нищете, ничтоже себе самому стяжевая или храня, разве яже на общую потребу, и се от послушания, а не от своего произволения?»

Разве ты не замечаешь, друг, что и послушание, и нестяжательность берутся здесь применительно к общему житию, к монастырю. Ты вступаешь в монастырь, так дай обещание слушаться игумена, дай обещание не роптать на «в общем житии сущую нищету». Общая потреба будет удовлетворяться, и каждый должен заботиться именно об этой общей потребности. Смысл общежития в истреблении стя-

жательности как личной страсти, страсти сребролюбия. А исторически общежительная форма монашества всегда была более обеспеченной формой жизни сравнительно с монашеством отшельническим.

Но если взять и послушание, и нестяжательность вне монашеской общежительной формы, то разве не следует их признать общехристианскими добродетелями? Христианская истинная мудрость послушлива, по слову апостола Иакова (3, 17). Мудрость же с завистью и сварливостью Апостол называет земной, душевной, бесовской (3, 14–15). Богатому юноше Господь сказал: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим» (Мф. 19, 21). Неужели совершенным быть – это вне желаний мирянина? Ведь это лишь католики выдумали видеть здесь какой-то совет, необязательный вообще, для христиан. На то ведь католичество и есть обман, который желает соединить служение и Богу и миру. А другие слова Христовы разве к монахам только относятся: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут, ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф. 6, 19–21). В притче о «домоправителе неправды» Господь богатство называет неправедным, неистинным, ненастоящим: Он противопоставляет его богатству истинному (Лк. 16, 9–11).

Мне думается, друг мой, и помимо монашества послушание только на общую потребу необходимо бывает и весьма полезно в жизни человеческой. Возьми семью. Разве там послушание излишне, послушание к игумену, к отцу, к главе семьи? Да думается еще мне, что в хорошей семье ее члены себе ничего не стяжают, но «разве яже на общую потребу». Там тоже возможна в общем житии суцая нищета. В хорошем монастыре не должно быть слов «мой» и «твой». Эти же слова должны быть удалены и из семейного обихода. Семья – это монастырь. Не напрасно в монастыре терминология семейная. Там отец – игумен, братия – дети духовные.

Да укажи мне форму общественной жизни, где не было бы нужно послушание. Присягают подданные государю. Что это, как не обет послушания? Где только общество, там и послушание. Например, министр финансов устанавливает налоги, делает заем. Разве он себе самому стяжает? Не на общую ли потребу? И от своего ли произволения? Не от послушания ли монарху или парламенту? А потом, не общая ли христианская обязанность бороться против страсти сребролюбия? «Не думай, что одно приобретение золота и серебра есть любостяжательность: она есть приобретение чего бы то ни было такого, к чему привязана воля» (Святой Исаак Сириянин. Слово 23). А преподобный Иоанн Кассиан рассуждает так: «Возможно и не имущему денег не быть свободным от сребролюбия. Нисколько не обремененным тягостию денег возможно быть осужденными вместе со сребролюбцами, по уму и по сердцу. Иногда недоставало только случая к приобретению, а не воли, а воля в очах Божиих всегда имеет более веса, чем необходимость. Поэтому страсть стяжательности может быть и при крайней видимой нищете. Иной легко оставил большие богатства и пришел в монастырь, но страсть в сердце остается, только привязывается к другим предметам. Нельзя питать страсти вещами драгоценными, она привязывается к вещам более дешевым, приобретает только иной вид. Но дело все не в различии металлов, а в самой страсти. Кто, презрев большее, привязывается к меньшему, тот достоин тем большего осуждения» (Собесед. 4, 21). Аскетическая литература знает много случаев пристрастия именно к ничтожным вещам, что, пожалуй, более безобразно, более позорно. Здесь страсть обнаруживается как бы в более чистом виде. Порабощенность души, ее служение страсти проявляется ярче. Страсти, друг мой, не следует понимать внешне, страсти гнездятся в душе, и из души их нужно торговать равно и монаху, и мирянину. Количество значения не имеет. К грошам можно быть привязанным более, нежели к тысячам, и страсть стяжательности сильнее будет в первом случае, чем во втором. Душа, преданная страсти стяжания,

скорбит при потере немногого, тогда как душа, свободная от этой страсти, спокойна и при потерях больших.

Я опять повторю, друг мой, что не имеет смысла усматривать сущность монашества в послушании и нестяжательности. Непослушание и стяжательность – пороки и для мирян, так как от мира страстей отреклись и миряне. Идеал Христов, идеал совершенства един для всех. Этот идеал – цельность душевная, свобода от страстей. Почитай страницы о «грехе» в умнейшей русской книге последних годов – в книге отца Павла Флоренского «Столп и утверждение истины». Цельность души – вот ее нормальное и блаженное состояние. Этой цельности души противопоставляется ее «развороченность» страстями и, следовательно, ее мучение, беспокойство, смятенность. Цельность души разрушается страстью стяжательности – равно и у монаха, и у мирянина.

Остается нам, друг мой, побеседовать еще о третьем обете монашества – о девстве и целомудрии. Не создают ли монахи этим обетом какого-нибудь нового идеала жизни, отличного от идеала общехристианского? Но, думаю, ты не станешь отрицать, что целомудрие – добродетель общехристианская, а нецеломудрие – грех и для монаха, и для мирянина. В ходячих представлениях у нас как-то считают целомудрие с браком несовместимым. Но, по церковному учению, брак есть пособник целомудрия. Плотская похоть, противovoющая духу целомудрия, тоже есть страсть, нарушающая душевное равновесие. С этой страстью христианину должно бороться. Не напрасно же в Великом посту просит христианин у Господа себе духа целомудрия. Одним словом, я считаю даже излишним доказывать и обосновывать то, что целомудрие – добродетель, необходимая и для безбрачных, и для состоящих в браке. Эту истину следует исповедать всем без всякой оговорки, без всякого послабления. Многих споров о монашестве, многих нареканий на монашество не стало бы, если бы была решительно и чистосердечно признана эта истина.

Вот другая часть этого же самого монашеского обещания, уже специально монашеская. Это девство, или безбра-

чие. Во всех монашеских обетах и осталось у нас специально монашеское только одно безбрачие. Все добродетели одинаково обязательны и монахам, и мирянам, но в этом пункте монашеская жизнь от мирской уже отличается. Выше, в начале письма, я приводил слова святого Иоанна Златоуста. Повторю из них и сейчас три строчки: «Разность между ними (монахами и мирянами) в том, что один вступает в брак, а другой нет, во всем же прочем они подлежат одинаковой ответственности». Разве не то же самое говорит святой Иоанн Златоуст, к чему пришли и мы? Может быть, мы и не совсем уж худо рассуждали. А вот и еще весьма авторитетные слова святителя Василия Великого. Называю их весьма авторитетными потому, что читаю их во втором его послании к Амфилохию, епископу Иконийскому, а это послание на VI и VII Вселенских соборах признано каноническим и печатается донныне в «Книге правил». В правиле XIX святителя Василия читаем: «Обетов мужей не знаем иных, как разве которые причислили себя к чину монашествующих, которые молчанием показывают, яко приемлют безбрачие».

Но я, друг мой, предложу и еще вопрос. Что же, создается ли безбрачием какое-нибудь новое христианство? И опять я должен ответить отрицательно. Ведь безбрачие не цель, а средство. Это один из путей, а к цели своей христианин может прийти и другим путем. Всякий человек избирает тот путь, по которому ему идти удобнее. А само в себе безбрачие особого морального содержания не имеет. Читай VII главу Первого послания к коринфянам. Там апостол Павел сравнивает брак и безбрачие с практической точки зрения. «Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я» (ст. 8). «Выдающий замуж свою девицу поступает хорошо; а не выдающий поступает лучше» (ст. 38). По-гречески здесь хорошо – καλως. Это слово по-гречески не имеет специального нравственного значения (было бы αγαθως): поэтому «лучше» имеет только практический смысл. Апостол сам же и поясняет, что значит «лучше». «Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу. А женатый заботится о мирском, как угодить жене.

Есть разность между замужнею и девицею, незамужняя заботится о Господнем, как угодить Господу, чтобы быть святою и телом, и духом; а замужняя заботится о мирском, как угодить мужу» (ст. 32–34). Думаю, не хочет Апостол сказать, что семейные Господу совсем не угождают и не могут угождать. Он рассуждает практически: чаще всего так бывает, наиболее обычное явление. Можно и безбрачному вовсе Господу не угождать, но при равном желании угождать Богу у безбрачного больше благоприятных условий для осуществления своего доброго желания, нежели у женатого. Но искать в словах Апостола учение о моральном превосходстве безбрачия сравнительно с браком, по моему мнению (не моему, впрочем, только), было бы ошибкой.

И опять я боюсь услышать от тебя, дорогой друг, столь обычное запальчивое возражение: «Что ты говоришь? Да не вы ли, монахи, превозносите своим безбрачием? Не вы ли поносите всячески брак, считая его “скверной” и женщину “сосудом диавольским”?» Если ты, друг, думаешь говорить о высоте брака, то я могу быть только твоим союзником.

Греха нечего таить, бывают среди монахов и ненавистники брака, брезгливо гнушающиеся им. Я к таким не принадлежу и не могу принадлежать. Я знаю, что, по слову Апостола, брак может быть честен и ложе непорочно (Евр. 13, 4). Я знаю, что запрещающих вступать в брак Апостол называет лжесловесниками, сожженными в совести своей (1 Тим. 4, 2–3). Я знаю, что великий ревнитель монашества, святитель Афанасий Александрийский, пишет Аммуну-монаху: «Блажен, кто в юности, составя свободную чету, употребляет естество к деторождению»... «Аще кто избрал мирской путь, то есть брак (замечаешь, как брак и здесь указывается единственной особенностью мирян сравнительно с монахами!), то не подлежит порицанию». Я знаю канонические правила Гангрского собора – следующие: 1-е: «Аще кто порицает брак, и женою верною и благочестивою, с мужем своим совокупающею, гнушается или порицает оную, яко не могущую внити в царствие, – да будет под клятвою»; 9-е: «Аще кто девствует или



воздерживается, удаляясь от брака, яко гнушающийся им, а не ради самой доброты и святыни девства, – да будет под клятвою»; 10-е: «Аще кто из девствующих ради Господа будет превозноситься над бракосочетавшимися, – да будет под клятвою». А ведь как слова святителя Афанасия Великого, так и эти правила отцы VI Вселенского собора «согласиим своим запечатлели» (правило 2). Отцы же VII Вселенского собора писали: «Божественные правила со услаждением приемлем и всецело непоколеблемое содержим постановление сих правил... Кого они предают анафеме, тех и мы анафематствуем, а кого – извержению, тех и мы извергаем, и кого – отлучению, тех и мы отлучаем» (правило 1). А кому и этого мало, открывай «Месяца Ианнуария в 19-й день житие прп. Макария Египетскаго» и читай: «Молящуся иногда преподобному к Богу, бысть глас к нему глаголай:

– Макарие! Не пришел еси в меру двоих жен, яже в ближнем граде живут вкупе.

Слышав же то старец взял жезл свой и пойде в реченный град, и обрете дом их, толкну в двери и абие едина от них изыде, и с великою радостию прият его. Призвав же старец обеих, глагола к ним сице:

– Вас ради толикий труд подъях, грядый от дальния пустыни, да разумею дела ваша, яже ми не таяще скажите.

И отвещаша жены старцу:

– Веру ими нам, святой отче, яко ни мимошедшия нощи от ложа мужей наших бехом свободни, каковых убо дел от нас ищещи?

Старец же налегаше, моля их, да явят ему чин жития своего.

Оныя же убеждени суще реша:

– Мы ни коегождо сродства между собой имамы; случися же двум братиям сопрящися нам, и с ними пятнадесят лет в едином дому купно пребывающе, ниже единаго словесе злаго или сквернаго едина к друзей рекохом, ниже сварихомся когда, но в мире даже до ныне живем и совещахомся единомысленно, оставивше плотския супружники, пойти в лик

святых дев, Богу работающих, но не можахом умолими мужей наших, да отпустят нас, сице и зело многими слезами и молениями их молихом. Не получивше убо желаемого, положихом завет между Богом и нами, да никоеже слово мирское речем отнюдь даже до смерти нашея.

Сия слышав, святой Макарий рече:

– Воистину ни девы, ни женимые, ни инока, ниже мирянина, но произволения Бог ищет, приемля е яко самое дело, и по произволению коегождо подает Святаго Духа, действующаго и управляющаго житие всякаго хотящаго спастися).

И не потому только, друг мой, почитаю я брак, что это заповедано мне правилами святых соборов и святых отцов, а потому, что я чувствую в сердце своем к нему почитание. Правила же разные я привел к тому, чтобы ясно было тебе, что Церковь неповинна в тех похулениях брака, которые допускают отдельные монахи – да и одни ли монахи? Вспомни Льва Толстого с его «Крейцеровой сонатой»! А про себя я скажу тебе, друг мой, откровенно, что я даже В. В. Розанова понимаю, и, когда отчитывает хулителей брака («В мире неясного и нерешенного»), я готов иногда воскликнуть: «Так их и стоит!» Прошу тебя, друг, никогда не причислять меня к гнушающимся браком и в браке живущим. Форму от сущности я отличать умею и хорошо знаю, что безбрачие само по себе не есть святость и чистота. По милости Божией я монах, но – о, если бы мне хоть немного уподобиться в чистоте душевной тебе, мой семейный, мирской друг! Принятие монашества не ставит человека сразу в нравственном значении выше всех мирян. «Последний монах лучше самого хорошего мирянина!» – приходилось мне это от монахов слышать, но я такое изречение считаю неправильным. Принимая монашество, мы лишь становимся на путь. По пути идти вперед, идти с трудом и тяжелой борьбой, идти к высокой цели, а цель эта у нас с мирянами одна.

Видишь, друг, как рассуждаю я о браке. Но можешь ли ты так же почтительно и благоговейно рассуждать о монашестве? Признаться сказать, монахи говорят иногда много

несправедливостей о браке, но миряне о монашестве говорят несравненно больше, говорят с каким-то раздражением. «Ваш путь, – говорят, – противоестественный!» Оставьте, ради Бога! Христианская жизнь, если хотите, вся противоестественна. Христос пришел обновить растлевшее грехом естество наше. Задача всякого христианина – отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях, обновиться духом ума и облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины (Еф. 4, 22–24). Следует до крови подвизаться, сражаясь против греха (Евр. 12, 4). Греховное естество заявляет себя всюду, во всех областях жизни. Брак исключения не составляет. Вступить в брак – вовсе не значит отдаться в полную волю страсти и идти, куда она поведет, – все-де чисто и даже, как хочется Розанову, свято. Нет, обновление естества совершается постепенно. Что такое аскетизм? Ведь он – борьба против наличного состояния природы человеческой. В этом пункте, друг мой, у мирян очень мало продумано. Вся христианская жизнь противоестественна, потому что цель ее – создание «новой твари». Мы ожидаем нового неба и новой земли (2 Пет. 3, 13). А когда дождемся, то увидим, что там «ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах» (Мф. 22, 30). Только поставьте в браке во всей чистоте Христов идеал, тотчас увидите, что уж не так-то велики ваши практические преимущества пред монахами. Читай, друг, в Евангелии: «Говорят Ему ученики Его: если такова обязанность человека к жене (если так высок идеал брака), то лучше не жениться. Он же сказал им: не все вмещают слово сие, но кому дано» (Мф. 19, 10–11). Слова Христовы можно относить и к браку. Христос как бы так говорит: «Да, идеал брака высок, обязанности мужа к жене тяжелы; не всем этот идеал под силу; не все вмещают слово (учение) Мое о браке, но кому дано, с помощью Божией все же этот идеал достигается». «Лучше не жениться!» Это – как бы невольное восклицание учеников, пред которыми начертаны были обязанности мужа к жене. Пред великостью задачи – преоб-

разить греховное естество – равно трепещет слабый человек, вступает ли он в брак, постригается ли он в монахи.

Я исповедовал, друг мой, что монашество само по себе не поставляет человека сразу на какую-то высоту. А вот вы, миряне, когда разойдетесь в поношении монашества, то нередко готовы утверждать, что человек семейный непременно сердечнее, любвеобильнее монаха. Бранить монахов и изображать их какими-то чудовищами в человеческом виде – столь обычное и излюбленное занятие мирян. С монахами я знаюсь давно и смело и твердо заявляю, что такой любвеобильности, сострадания, сердечности, какие наблюдал я у монахов, у мирян я не встречал. У мирян все берет семья. В семье любви и тепла много. Но... помнишь у Гоголя: «любит и зверь свое дитя». Слово «свое» здесь многое объясняет. Нет, полюби чужого, полюби всех – вот где сказывается христианское сердце. Миряне монахов часто видали издалека да на картинках, а судят о монахах так развязно, будто всех они знают наперечет. Сочти, друг, сколько монахов ты знаешь лично! Может быть, если ты хорошо запомнишь полученную цифру, ты не станешь смело говорить: «Вообще все монахи никуда не годны».

Но оставим, друг мой, это препирательство. Лучше подведем итог рассуждениям своим. Итог этот такой: монашество никакого нового христианства не создает. Христов идеал для всех совершенно один. Равно все христиане могут восходить на все ступени нравственного совершенства. Думать, что миряне могут достигать лишь средних ступеней, а высшие доступны только монахам, – я считаю нелепым. Все обеты монашеские – это те же самые общехристианские обеты, потому что спастись должны все, а для спасения необходимо отречение от мира страстей и нужна аскетическая борьба со грехом. Монахи от мирян отличаются только обетом безбрачия. Но и этот обет не вносит чего-либо нового в моральном смысле, потому что безбрачие – лишь один из путей жизни наряду с путем брачным. Оба эти пути сами по себе не делают человека святым или грешным. Унижать в нравственном

смысле один путь перед другим – крайне неумно. Каждый выбирает тот путь, который он считает для себя удобным.

Написал я это все и жду от тебя, друг, недоуменного возражения: «Да что же у тебя от монашества-то осталось? Монашество то же, что и мирское состояние? К чему же тогда и монашество? К чему же ваши пострижения?» Да, не от одного тебя жду я таких недоумений. Но я опять советую самым серьезным образом задуматься над вопросом: «всех ли людей призвал Христос к бесконечному совершенствованию или одних монахов?» Что-нибудь одно: или христианский идеал совершенно один для всех, или монашество создало нечто лучшее и высшее, сравнительно с Самим Господом Иисусом Христом. Ведь в Евангелии про монахов нет ни слова, а «будьте совершенны, как Отец ваш Небесный совершен» – сказано толпам народным, где были мирские люди из городов и селений, а не монахи из не существовавших тогда монастырей.

Но недоумение все же требует ответа и разъяснения. В самом деле, может быть, при моих рассуждениях (а иные я считаю невозможными) монашество теряет свой смысл? Нет, истинный смысл и истинное значение монашества вполне сохраняется. Сохраняют свое настоящее значение те обеты, которые даются при пострижении. «Но ведь обеты уже даны при крещении те же самые!» Да, именно даны, тем не менее подтверждение их весьма полезно, а значит и нужно.

Монашеские обеты, будучи по своему моральному содержанию обетами общехристианскими, имеют значение, так сказать, субъективное. Они представляют сознательное повторение данных при крещении обетов. Монашеский обет при пострижении есть торжественно заявленная решимость серьезно отнестись к своему званию христианина. Звание это в существе своем остается то же, которое было раньше, но отношение к нему меняется. В жизни своей, друг мой, всякий человек нередко дает себе зарок, обещает перед Господом Богом отстать от какого-нибудь порока. Дает частный обет. Что же? Неужели такие обеты остаются бесследны для нашей

нравственной жизни? Но ведь на этой психологии человека, дающего обеты, возникли разные общества трезвости. Ведь пьянство – порок не для одних членов общества трезвости, и всякий человек равно имеет нужду бороться с этой страстью. Но силы слабы у человека. Личной решимости не хватает. А дал зарок, дал обет – явились и силы, достало решимости победить себя. Перенеси, друг, то же самое и на обеты монашеские. Живя в миру, человек про обязанности свои христианские часто забывает. Лукавый подскажет ему еще оправдание: «Ты-де не монах!» Слабая воля с радостью соглашается с этим лживым в корне самооправданием. В нравственной жизни, откровенно говоря, мы горькие пьяницы. Грех тянет нас к себе, делает нас своими рабами. Беда в том, что это рабство многие сочли законным; освобождения не желают. Грех связывает людей многими узами железными. Сначала слабость воли говорит: «Цепь порвать я не могу». А потом привычка ко греху добавляет: «Не могу и не хочу!» А там узник уже целует свои кандалы. Поработитель стал другом. Один преподобный авва говорит, что люди подают руку греху, то есть встречаются с ним как с приятным знакомым.

Но если человек чувствует тяжесть греха, он делает усилие воли, связывает эту волю обетом. Вот истинная психология монашеского обета: смиренное сознание высоты общехристианского обета и недостатка своих сил для его осуществления. Повергается монах ниц на полу храма, припадает ко святому жертвеннику, тогда как хор поет: «Объятия Отча тверстии ми потщися: блудно мое иждих житие: но на богатство неиждиваемое зрирай щедрот Твоих, Спасе, ныне обнищавшее не презри сердце. Тебе бо, Господи, умилением зову: согреших, Отче, на небо и пред Тобою!» Заметь, друг, эта песнь покаянная поется и при богослужении нашем, это ведь «седален» в Неделю блудного сына. По окончании же пения тропаря настоятель велегласно глаголет лежащему: «Бог милосердью, яко Отец чадолюбивый зря твое смирение и истинное покаяние, чадо, яко блуднаго сына приемлет тя кающагося, и к Нему от сердца припадающаго».

Слышишь, друг, стоны покаяния, смиренного сознания греховности, при которой остается надеяться лишь на неизживаемое богатство милости Божией! А миряне часто изображают настроение монаха в противоположном тоне. «Я-де настолько хорош, что мало мне общехристианского идеала, давайте высший. Вы-де, миряне, предо мной – существа низшие. Я дал обеты, каких вы не давали. Я выше, мол, вас по самому званию монашескому». Если бы у монаха явилось такое настроение, то это было бы очень печально. А ведь если разделять единый идеал Христов, то согласишься, что для такой горделивой настроенности почва будет весьма удобная. Я хочу сказать, что отрицание единства идеала Христова крайне вредно для монаха; оно дает повод к греховному превозношению пред мирянами. Нет, мы исповедуем, что идеал для христиан совершенно один, что нового христианства мы своими обетами не создаем, но лишь укрепляем нашу слабую волю торжественным повторением обетов крещения. Я думаю, что монахи много в своей жизни знают примеров того, как одно только воспоминание пострижения удерживало их в том или другом отдельном случае от греховных падений. Ты, друг, знаешь, какой я плохой человек, как много работают на хребте моем, говоря словами покаянного канона Андрея Критского, все начальницы страстей, но знаю я в своей внутренней жизни, что не напрасно было мое пострижение. Иной раз от греха удержишься, а другой раз, согрешив, больше поскорбишь, больше укоряешь себя. Так, друг мой, обетами, данными при пострижении, мы целим свои греховные язвы; обеты нам помогают. Иной и без повторения обетов, без пострижения лучше нас. Ведь здоровый и без лекарств бывает крепче больного. А больному лекарство нужно. Обеты – лекарство.

Слыхал я от многих мирян такие рассуждения: «Какой из N. N. выйдет монах? Он такой-то и такой-то был! Монах должен и до монашества быть человеком особенным». Рассуждения эти я считаю недоразумением. В основе их лежит опять это противное принижение идеала Христова для мирян

и возвышение его (невозможное) для монахов. Не здоровым нужен врач, но больным. Можно ли рассуждать так: «Какой из N. N выйдет член общества трезвости! Ведь он был форменный пьяница!» Жития святых могут представить множество примеров того, как великие грешники, принимая монашество, становились великими подвижниками и украшают сиянием своих добродетелей небо церковное.

Спросишь, друг, еще: «Так, значит, монахи не дают обетов, а только повторяют данные при крещении?» Отвечаю на это. Если бы это было даже и так, в этой мысли странного ничего нет. Да, повторение обетов в монашеской практике имеется. Есть «последование великого ангельского образа», или пострижение в схиму. Настоятель спрашивает: «Желаешь ли... иноческие обеты усугублением пред Господом обновити?» – и дальше следуют те же обеты, что и в последовании «малого образа», с добавлением слова: «вторицею». Что же? Схимничество – еще новый, уже третий идеал Христов? Но обеты-то те же, которые даны уже. Ясно, мне думается, что обеты рассматриваются именно как решимость воли исполнить то, что и без обетов должно было считать для себя обязательным. Так, если бы обеты монашеские были лишь повторением уже данных при крещении, то и в таком случае они имели бы полное право на существование.

Но обеты монашеские, друг мой, повторяют обеты общехристианские только по их моральной сущности, но со стороны формальной в обетах монашеских есть и нечто новое. Монах не только обещает просто серьезно относиться к своему христианскому званию, но и связывает себя уже особенной, сравнительно с общецерковной, дисциплиной. При пострижении монах приемлет и с любовью лобызает все иноческого жития уставы и правила, от святых отцов составленные. «Иноческого жития уставы» и исторически, и практически – весьма разнообразны. Монашество имело множество видов. В каждом древнем монастыре был свой устав. Теперь уставы монастырские тоже весьма разнообразны. Спасались монахи в отшельничестве, без монастырей,



руководясь каждый тем или другим уставом. Один устав нельзя делать обязательным для всех монахов. Многообразие жизни никогда не удастся уничтожить и установить один общий тип. Меняются условия жизни. Церковная жизнь рождает новые потребности. Сравни нашу Лавру с лаврой Египетской, с Фиваидой, с Тавенисиотским общежитием. Много ли здесь найдется общего в бытовых формах? Миряне часто высказывают предпочтение какому-либо одному виду монашества. Только я в таком случае редко кому верю, потому что восхваление одного вида связано бывает с осуждением другого, следовательно, и восхваление было лицемерным. В самом деле, друг мой, когда обличают нас, так называемых ученых монахов, говорят: «Вы – монахи, ну и сидите в монастырях! Нечего вам и лезть в общественную жизнь». А когда нужно бранить монастырских монахов, рассуждают уже наоборот: «Вот тунеядцы эти монахи! Заперлись в монастырских стенах и думают, что дело делают! Заставить бы их на пользу общую поработать!» Столько я наслушался и начитался подобных противоречивых рассуждений, что решил раз навсегда не обращать на них никакого внимания как на лукавое лицемерие. А по-моему, жизнь человеческая разнообразна и спастись призваны люди разных темпераментов, и разных способностей, и разных склонностей. И все они могут давать обеты. Спорят об идеалах монашества – созерцательном и практическом. Лишний спор! Спасайся только, – будь ты хоть созерцателем, хоть практическим деятелем, – только спасайся, борись с грехом! Почитаешь жития подвижников – невольно изумляешься разнообразию их подвигов. История монашества в каждой стране, в каждом народе, в каждом веке дает особенные черты монашеской жизни. Но всегда и всюду была особая монашеская дисциплина жизни. Монах дает обеты быть серьезным христианином, но избирает для этого удобный образ жизни. Безбрачный образ жизни не напрасно апостол Павел считает для угождения Господу более удобным, нежели образ жизни семейный. Что? Ты хочешь спорить? Спорь с апо-

столом Павлом, а не со мной. Я уже говорил тебе, друг, что Апостол лишь с практической стороны ставит безбрачие выше брака. Добавлю здесь еще слова святого Златоуста: «Как на войне и в сражении мы называем более легкой не ту часть борьбы, где мертвые падают часто и один за другим, но ту, где падают редко и немногие, – так надобно судить и об этом предмете». «Что же, скажут, неужели все женатые погибнут? Не это говорю я, но то, что им, если захотят спастись, предстоит больше трудов, по неизбежной необходимости, потому что не связанному легче бежать, нежели связанному. Но получит ли он и большую награду, и блистательнейшие венцы? Нет; потому что он сам налагает на себя эту необходимость, между тем как можно бы и не налагать» (см. Творения. Т. 1, с. 110–111).

При общем безбрачии «иноческого жития уставы» создают особый монастырский быт. Сравнительно с бытом мирским быт монастырский есть несравненно удобнейшая форма жизни для духовного совершенствования, для спасения души. Кто больше всего кричит о недостатках монастырей, тот обычно с монастырями меньше всего знаком. Ведь наши интеллигенты весьма склонны все монастыри представлять в том лживом образе, какой создал своим воображением Максим Горький в «Исповеди». А взять бы жизнь монастыря с ее бытовой стороны так, как она есть. Как, например, проходит жизнь в монастыре более или менее строгом? Встают от сна в половине третьего, а в три часа уже во храме. Читают утренние молитвы, полунощницу и слушают утреню. Утреннее богослужение продолжается часа три. В восьмом часу снова в храм на литургию, которая окончится часов в десять. После литургии займутся трудом – «послушанием». До окончания литургии пищи не принимают. В полдень трапеза, за которой читается житие дневного святого. Трапеза проходит чинно, в молчании. Перед трапезой и после поются молитвы. Каждое блюдо подается с молитвой же. По окончании трапезы отдых часа на полтора. Ведь встали-то уже давно! А после отдыха кто трудится, кто читает что-нибудь духовное, назидатель-

ное. В 5 часов вечерняя служба, которая заканчивается часам к 8 уже в трапезной, где читаются и вечерние молитвы со многими земными поклонами. А в девять уж спать пора, потому что завтра опять в половине третьего разбудят. Да перед сном еще правило свое исполняют, со многими опять земными поклонами. Так изо дня в день. В посты трапеза совсем скудная, а служба церковная в сутки иногда занимает 11–12 часов. Порядок дня не выдуман мной, а списан с природы. В большинстве монастырей так именно проходит день. Сравни, друг мой, эту монастырскую «программу дня» с «программой дня» людей тебя окружающих и скажи, какой быт более приурочен ко спасению души. Не следует ли согласиться пока со святым Златоустом, который говорит: «Здесь скорее могут быть кораблекрушения, оттого что и волнений больше, и те, кому предстоит бороться, беспечнее; а там и волн таких нет, и великая тишина, и усердия больше в тех, которые должны бороться» (т. 1, с. 111).

Монастырский быт и достигает цели своего существования. Спасение-то для всех людей одно, и идеал Христов один, но кто живет в монастыре, тот по прекрасной дороге идет к вечным обителям, а не по топкому болоту, как миряне. Как тут, в самом деле, не сломить греховной природы? 7–8 часов в сутки провести в храме, столько же потрудиться или почитать что-либо назидательное. Когда же грешить-то? Так монастырский быт устроен, чтобы у монаха праздности не было. Все храм, все душеспасительное, все с молитвой – так и создается церковная настроенность мысли и чувства. Общая жизнь и общие стремления сближают людей, создается благодатная атмосфера общего трудолюбия, создается она весьма легко, потому что в монастыри идут преимущественно наиболее религиозно настроенные души, может быть и грешные, но во грехе не закосневшие. Часто монастырь где-нибудь среди леса, вдали от людей. Живут как на острове. Прочитай у святого Иоанна Златоуста: «Сравнение власти, богатств и преимуществ царских с истинным и христианским любомудрием монашеской жизни» (Творения. Т. 1, с. 124–130). Ска-

занное там о монашеской жизни приложимо к ней и в настоящее время. Поверь, друг, моей искренности; говорю то, что сам многократно испытал, о чем много думал. Я всегда поражался, когда видел, какое благотворное влияние на человека имеет монастырский быт. Я сравнивал знакомые мне монастыри со знакомыми же мне деревнями. Из тех же деревень, те же мужики собираются в монастырь, и что там с ними происходит! Какая перемена! Какое перерождение! Невольно вспоминаешь апостольское слово о «новой твари». Ни слова гнилого, ласковость, приветливость, разговоры о духовном, братолюбие, смиренномудрие, а главное – церковность, знание церковности, даже просвещенность. Что? У тебя улыбка ироническая? Так слушай же, что скажу со всей решительностью и откровенностью. Мне, профессору академии, магистру богословия, много раз приходилось краснеть за свое невежество пред не получившими никакого школьного образования иноками-простецами. Говорю это со скорбью о себе. Все собираюсь сколько-нибудь просветиться в церковном смысле, да за множеством дел и обязанностей так все это нужное дело и отлагаю. Многое знаешь, нужное и ненужное, а монахи-простецы больше знают нужного и полезного. А какое бодрствование над собой, над делами и помышлениями, частая исповедь и причащение и Т. д., и Т. д. Подумаю иногда, что было бы, если бы эти благочестивые ребята деревенские остались у себя в деревне? Что из них вышло бы? Затянула бы их жизнь, и были бы они и невежественны, и духовно беспечны. А уж об интеллигентах мне, право, и говорить не хочется. Бранить монахов интеллигенты – большие охотники, но пред монахами «невежественными» они, во-первых, действительно непроходимо в церковном отношении невежественны, а во-вторых, непробудно беспечны в отношении нравственном. Мне приходилось сталкиваться с теми и другими, так я говорю по опыту. Эту истину познают многие и из мирян. Монастыри бранят те, кто в них никогда не бывает. Если бы монастыри были какими-то вертепами, какими их нередко изображают, то зачем же туда стремятся миряне? Я сам до

монашества, когда был студентом, на себе испытал благотворное действие монастырей. Бывало, вернешься из монастыря в академию – будто с неба на землю свалился. Видал я многих мирян, которые без восторга о монастырях говорить не могут и хоть недельку в году стараются подышать чистым монастырским воздухом.

Еще один штрих. «Радость жизни монахи погубили», – говорят. Крайняя неправда! У монахов радость-то и есть, тихая, чистая, именно веселие души добродетельной. Ведь тот угар, то опьянение жизнью, которое принято называть «радостями жизни», – все это нечто мрачное, влекущее за собой пресыщение и болезнь похмелья. Вот отбившиеся от Церкви интеллигенты действительно радость жизни потеряли. Скажи, друг, много ли ты видел мирян, плачущих от радости? Ну, а мы, монахи, от радости, от умиления плачем и благодарим Господа за Его милость. Слезы умиления знает каждый монах, и перед этими слезами бледными и жалкими кажутся ему мирские радости.

Наконец, посмотри, друг, в святцы, и там найдешь достаточное свидетельство того, что монастырский быт легче приводит к Царству Небесному. Какой сонм преподобных, во иночестве подвизавшихся, прославляется Церковью? Если верить в Церковь, то к этому свидетельству следует отнестись со всей серьезностью.

Так вот еще, друг, смысл обетов монашеских уже с практической их стороны. Они создают удобный для спасения уклад жизни, а всякий уклад жизни для человека всегда значит многое. Ведь и нелепый уклад так называемой «светской» жизни немало обязанностей и приличий налагает и тем самым, естественно, создает настроения лицемерия и пустоты. «Светский разговор» – разве это уже не стало синонимом «пустого разговора» или разговора лицемерного? «Светская любезность» – не синоним ли это лжи?

Но на чин монашеских обетов я хочу, друг, посмотреть и еще с одной стороны. Ведь чин пострижения – церковная служба и церковная молитва, которая совершается, конечно,

не напрасно. Постригаемому испрашивается благодатная Божия помощь. Какие здесь замечательные молитвы! «Всецелый убо Бог, и многомилостивый, Пречистыя утробы Своя неизследимыя благодати отверзаяй всякому приходящему к Нему с желанием и любовию теплою, рекий: аще бы и жена забыла исчадие свое, Аз же не забуду тебе и твое ведый желание, и к предложению твоему прилагая сущую от Него силу ко исполнению своих заповедей, да восприимет, и обыймет, и защитит, и да будет ти стена тверда от лица вражия, камень терпения, утешения вина, крепости податель, благодушия снискание, мужеству сподвижник, лягая и востая с тобою, услаждая и веселя сердце твое, утешением Святаго Своего Духа»... «Огради его силою Святаго Ти Духа, во еже не мощи действати над ним всякой сопротивной козни терпение ему даруя к благоугождению Твоему», «Отъими от него всякую плотскую похоть, и безсловесная приимания, яко да отложением нечувственных власов соотложит и безсловесныя мысли же и деяния, и сподобится прияти иго Твое благое, и легкое Ти бремя, и взяти крест, и последовати Тебе Владыце». О постригаемом вставляются особые прошения в ектении «О брате нашем (имярек) и еже от Бога покрова и помощи его, Господу помолимся». «О еже без порока неосужденно, и непреткновенно, исправити его намерение монашеского образа, Господу помолимся». «О еже пребыти ему во всяком благочестии, и благоговении и чистоте, Господу помолимся». «О еже отложити ему ветхаго человека, и облещися в новаго, по Бозе созданного, Господу помолимся». (N.V. Просят того, что нужно, по Апостолу, всякому христианину.) «О оставлении и прощении грехов его, Господу помолимся». Не напрасны эти молитвы Церкви! Господь подает благодать Свою, которая монаху делает путь спасения более успешным, нежели это было бы без пострижения.

Скажу тебе, друг мой, и еще об одном преимуществе жизни монашеской. Все время я доказываю тебе, что идеал Христов един и для монахов, и для мирян и что обеты монашеские морально нового в себе ничего не заключают. Не знаю,

убедил ли я тебя Знаю, что мирян в этой несомненной истине убедить очень и очень трудно, им выгоднее держаться противоположного истине заблуждения – тогда себя можно извинить и свалить вину всю на монахов; кстати, и душу отвести, ругая монахов. Но Господь и это заблуждение мирян обращает в пользу монахов. Каким образом? А вот каким. Будучи снисходительны к себе, к монахам миряне крайне строги. Принципиально это, конечно, нелепо, но на деле монахам полезно. Со всех сторон вокруг монаха строгие судьи и беспощадные прокуроры. Вечно миряне «соблазняются» поведением монахов, хотя миряне в тысячу раз более соблазнительно ведут себя. Но это несправедливое и пристрастное отношение мирян к монахам на нас-то, монахов, налагает своего рода узду. Надел монашеские ризы и сразу стал всех соблазнять. Хоть соблазняются по недомыслию своему, а все же такое отношение мирян монаха связывает. Давать повод для соблазна ведь всегда неприятно. В присутствии мирян монах связан по рукам и по ногам. Монах засмеялся – уже соблазнились. Монах пошел по улице, поехал по железной дороге, сел в трамвай – и на него смотрят как на чудовище какое. Случалось мне ездить в трамвае в Париже с католическими монахами, те демонстративно достают молитвенник и читают, не обращая никакого внимания на окружающих. Мы демонстрациями не занимаемся, а только чувствуем себя связанными и смущаемся. Здесь тебя обругали, тут тебя осудили, там тобой «соблазнились» – ну и замыкаешься в свою келью, а это, конечно, полезно монаху. Мир и во внешнем смысле выталкивает из себя монаха, а такое внешнее удаление от мира тоже иногда может помочь монаху в спасительной борьбе с миром внутренним, то есть со страстями. Так, друг мой, самое заблуждение мирян касательно идеала Христова, будто бы этот идеал для мирян один, а для монахов другой, это заблуждение вредно для мирян и полезно для монахов. Миряне, сбиваясь сами с пути спасения, загоняют монахов на этот путь как бы насильно.

Письмо мое, дорогой друг, затянулось. Может быть, я уже утомил тебя. Еще немного, и я кончу. Мне хочется ска-

зять, с каким чувством следует всем смотреть на факт пострижения, если по-настоящему понимать смысл и сущность монашества. Один из членов общей вам Церкви, один из членов единого тела Христова дает обет серьезнее относиться к делу своего спасения, нежели он относился раньше, он выбирает и наиболее удобный для спасения образ жизни. Ведь это же торжество всей Церкви! Если постригаемый был плох, то он будет лучше; если хорош – еще лучше будет! Во всяком случае здесь победа добра, ибо торжественно свидетельствуется и обетом подкрепляется благое намерение. Любовь христианская должна сорадоваться истине (1 Кор. 13, 6). «Славится ли один член, с ним радуются все члены» (1 Кор. 12, 26). Особенно, конечно, должны радоваться близкие люди – друзья, родные. А что мы видим? Как часто родители, особенно матери, противятся монашеству своих детей?! Слезы проливают, не слезы радости, а слезы огорчения. А другие сочувствуют «горю». «Легко ли ей сына потерять». Позвольте! Не сказано ли в Писании, когда человек оставляет отца и мать? Не тогда ли, когда прилепится к жене (Быт. 2, 24; Еф. 5, 31)? Не тогда ли, когда мать обращается в «тещу»? Ведь монаху говорится только: «Да не возлюбиши ниже отца, ниже мать, ниже брата, ниже коего от своих, ниже сам себе возлюбиши паче Бога». Так разве кому-нибудь из христиан нельзя сказать того же самого? А вот про женившихся прямо закон говорит, что отца и мать они оставляют. Да и без закона мы это знаем, потому что видим постоянно. А все виновато это разделение христианского идеала на мирской и монашеский. Для мирян аскетическая борьба со страстями считается необязательной, и так называемые «радости жизни» (понятие очень растяжимое!) почитаются чем-то подлинно ценным. Отказаться от «радостей жизни» – это, видите ли, равносильно смерти! Но «радости жизни» для всех христиан очень опасны. Что пишет апостол Павел? «Вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем. Итак, да не царствует грех в смертном вашем теле, чтобы вам повиноваться ему в похотях его; и не предавайте членов



ваших греху в орудие неправды, но представьте себя Богу, как оживших из мертвых, и члены ваши Богу в орудия праведности» (Рим. 6, 11–13). Надеюсь, согласишься, что здесь не о монахах говорится. А ведь, с точки зрения Апостола, едва ли отказ от «радостей жизни» можно считать духовной смертью. И не должны ли, по Апостолу, все христиане быть мертвецами для мира?

Так принципиальное недомыслие радость обращает в печаль. Сказывается иногда и нечто худшее принципиального недомыслия. Приходилось слышать такие речи: «Как жаль! Такой молодой – и уходит от мира, от радостей жизни отказывается! Как не стыдно его соблазнять к монашеству и постригать!» Ведь в этих словах уже целое настроение. Собственно, дескать, если и есть что ценное, так это – радости жизни, пусть и греховные, пусть и дурманящие. Сначала досыта нагреси (только досыта никогда не нагресишь!), а потом, как станешь ни к чему не пригоден, тогда и спасайся, ступай хоть даже в монахи. А если бы считали идеал Христов общеобязательным и не смотрели бы на земную жизнь как на единственно ценную, то рассуждали бы иначе, примерно так – «Ах, как хорошо, как приятно! Такой молодой, и решается, и обещает серьезно заняться делом своего спасения? Дай ему, Боже, успеха! Побольше бы было таких среди нашей молодежи – лучше было бы, более радостно можно было бы смотреть на будущее!»

Знаешь ли ты, мой любезный друг, как мирское отношение к монашескому пострижению противоречит действительному положению вещей? «Ах, это такой тяжелый обряд, что лучше его не смотреть: можно нервы испортить!» Неправда, неправда и еще раз неправда! Я сам принял пострижение и думаю, что не придется еще в жизни пережить такой радости, какую я пережил 28 марта 1913 года. Эта радость у меня не прошла с окончанием обряда. Я был полон радости целых два месяца. Так все ликовало в душе, так радостно было, что порой я даже смущался от мысли, уж не прелесть ли это какая от лукавого. Только то, что произо-

шло в моей судьбе 30 мая и о чем я узнал 31-го, отогнало от меня мою радость надолго, но и это печальное обстоятельство не изгнало радости из сердца моего совсем. По опыту могу сказать, что не напрасно при постриге монашеском постригающий, взяв рясу, глаголет: «Брат наш (имярек) облачится во одежду веселия и радости духовная, в отложение и поправление всех печалей, и смущение от бесов, от плоти и от мира находящихся: во всегдашнее же его о Христе веселие и радование, во имя Отца, и Сына, и Святого Духа». Я знаю примеры, когда люди сумрачные после пострижения становились веселыми. Даже об египетских древних монахах есть рассказ, что в некоторых монастырях все ходили радостные и не было никогда никого печального. Так это и быть должно. Чем дальше от страстей, тем больше радости в сердце. Чистота сердца неразрывно связана с веселием. Блаженство в истине христианской не есть внешняя награда, но внутреннее следствие самой добродетели. Скорби у монаха бывают, но самое его решение усугубить бодрствование над собой всегда сопровождается радостью духовной. И как жалки кажутся миряне, когда говорят они о «тяжелом впечатлении» от пострига монашеского, когда самый постриг называют «живым погребением»!

Нас обвиняют иногда за то, что мы стремимся к пропаганде монашества. А хотя бы и так, что же в том дурного-то? Ведь не на грех соблазняем, а к «воистину доброму и блаженному делу» приглашаем. Мы знаем по опыту, что монашество приносит душевный мир и радость. Любовь не завидует (1 Кор. 13, 4). Вот почему для нас, для монахов, всякое пострижение нового инока есть радость и торжество. «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11, 12; Лк. 16, 16). В каждом постриге мы видим именно это усилие того, кто хочет восхитить Царство Небесное. Вот, друг мой, о чем я хотел давно тебе написать. Я не надеюсь победить и уничтожить этим письмом твое предубеждение против монахов и монашества, но хотел бы, чтобы ты хоть несколько задумался над поставленным мной

во главу рассуждений вопросом о единстве идеала Христова. Мне думается, если ты отправишься в размышлениях от истины единства Христова идеала, то с логической необходимостью придешь к моим дальнейшим выводам касательно монашества. Предупреждаю тебя, что следует думать об идеях, а не о фактах. На почве фактов мы будем спорить без конца и никогда не приходим к единомыслию. Плохо еще, если ты будешь читать это письмо с желанием наперед с ним не согласиться и с поисками, к чему бы придраться и на что бы возразить. Я писал искренне, не скрывая своих мыслей и пред другими. Взаимная любовь и дружеское единомыслие по важнейшим жизненным вопросам – вот что всей душой желает твой искренний друг.

## НАУКА И ЖИЗНЬ

В глубокой древности один ученик с восторгом рассказывал своему учителю о том, как он видел ученого. «Что же он делает?» – спросил учитель у своего ученика. «Он все время читает, утром и вечером, днем и даже ночью», – отвечал тот. Помолчал немного мудрый учитель, будто задумавшись, а потом и спросил своего ученика: «Ты говоришь, что ученый все время читает, утром и вечером, днем и даже ночью, но... когда же он думает?» Смутился ученик и не знал, что ему ответить.

Не то же ли мы видим и теперь? О, конечно, то же самое, даже несравненно более печальное можно сказать об ученом человеке нашего времени. У человечества до настоящего времени накопилось слишком много знаний, и ученому человеку теперь нужно слишком много знать. Кажется порой, что наука послушалась лукавого совета древнего искусителя: будете как боги, знающие все. Всезнание – вот чем желает стать наука. Нужно или не нужно знание, полезно или вредно, об

этом не возникает даже и вопроса – только бы знать! С равным старанием и самоотвержением изучаются и те кривые, по которым движутся в безграничном мировом пространстве зловещие кометы, и пищеварительные органы безобидного майского жука, и употребление предлогов у древнегреческого писателя. Уже и теперь человечество знает очень много: в будущем оно узнает еще больше. Посмотрите вы на громадные библиотеки! Какая масса труда, фактов, теорий! Поистине это как бы египетские пирамиды материализованной человеческой мысли. Если бы собрать в одну точку единичного человеческого сознания всю массу сведений, которые окажутся в грандиозных книгохранилищах будущего, прибавить сюда весь пламенный энтузиазм, рассеянный в бесчисленных произведениях поэзии, живописи, скульптуры, – если бы все это собрать в одно человеческое сознание, оно стало бы Божественным. Но, всматриваясь в действительное положение вещей, невольно замечаешь печальную трагедию человеческого знания. Человеческое сознание лишь познает свои границы, убеждается в своей ограниченности. Библиотеки громадны, но велика ли та библиотека, какую может прочитать отдельный человек и содержание которой он может усвоить? Не смешна ли даже мысль о человеке, знающем все науки? Не наукой и не науками занимаются люди, а лишь дробными отделами наук. При современной специализации знания человек науки – это каторжник, прикованный к своей тачке в одной жиле громадного рудника знания, не ведающий, кто и что находится рядом с ним, за стенками его узкой норы. Известен рассказ о том, как хранитель одного музея, ученый, с увлечением и с жаром говорил посетителям о предметах своей сокровищницы. «А это что?» – спросили заинтересованные слушатели, обратившись к соседнему шкафу. Сухим и совершенно безучастным голосом ученый отвечал: «Не знаю, этот шкаф не мой». Порою не одна ирония, а правда подлинная слышится в словах нашего великого мыслителя о том, что будет скоро такое время: приходите вы к доктору полечить нос, а он вам говорит: «Простите, я вас

лечить не могу; у вас болит левая ноздря, а я специалист по болезням лишь правой ноздри».

Да, знание человечества все ширится, а знание человека становится все уже. Больше и больше вкушает человек плодов с древа познания, но лишь все больше и больше убеждается он в том, что он наг.

Если все это так – а это так несомненно, – то не следует ли отсюда, что о значении науки в жизни можно говорить только с некоторыми существенными ограничениями?

Теперь так много слышится речей, порою очень горячих и страстных, о научном мирозерцании, о том, что наука может быть и она лишь одна должна быть руководительницей жизни культурного человечества. В этих речах, думается, больше задора и самообмана, нежели мысли и продуманного убеждения. Такие речи особенно склонны повторять те, у кого, по выражению В. С. Соловьева, «запросы мышления останавливаются на мнимых истинах, мнимо доказанных какою-то мнимой наукою»<sup>1</sup>. На самом деле в науке бесконечные споры даже о мелочах жизни; тем более наука оказывается беспомощной и ненаучной при решении основных вопросов бытия. Если поглубже задуматься над жизнью, то постоянно будешь наталкиваться на элементы иррациональные, сверхразумные, будешь все больше и больше убеждаться в истине слов апостола Павла: верую ходим, а не видением<sup>2</sup>. И это в природе вещей. Анализ самого нашего сознания показывает, что расщепленные научные формы познания представляют лишь выстроенное на поверхности здание, под которым лежит в глубине человеческого духа фундамент мистический. Это заслуга нашей родной русской философии, что она в лице В. С. Соловьева и С. Н. Трубецкого открыто заговорила о господстве в жизни нашего сознания начал религиозно-мистических. К обоснованию этого тезиса направлена соловьевская «Критика отвлеченных начал», его «Кризис западной философии», «О философских началах цельного знания». То же и в «Основаниях идеализма» С. Н. Трубецкого. Подумать хотя бы над двумя фактами сознания. Наука убеждена, что она познает ре-

альный мир и что ее познание достоверно. Без этого убеждения невозможна наука. Но ни того, ни другого наука не может доказать своими собственными силами. Если мы вздумаем усумниться в реальности мира, то не найдется таких онтологических умозаключений и доказательств, которые принудили бы нас отказаться от наших сомнений. Солипсизм, учение о том, что *solum ipse sum*, что «существую только я», мыслящий субъект, солипсизм логически непобедим. Материализм и идеализм равно не знают реального мира. Для материалиста познаваемый мир ограничен, как выражался Кондильяк, его кожей. Для идеалиста... но разве гегельянская фантазмагория мысли не обратила всей действительности в идею самосознающего духа? Точно то же можно наблюдать и в вопросе о достоверности. Достоверность рассудка не доказуема, и это похвальная откровенность философии, когда она в лице Декарта перевела вопрос в область религиозно-мистическую: «Неложный не мог создать моего рассудка лживым». Разве это не характерно, что идеи реальности и достоверности, без которых немислима наука, оказываются лежащими за пределами науки? Этим фактом раз навсегда устанавливается зависимое отношение рассудка к вере, и наука обязывается искренним почтением к религии. Иначе религиозные корни нашего духа могут сказать научным ветвям то же, что корни сказали легкомысленным ветвям в крыловской басне:

...помните ту разницу меж нас:  
Что с новою весной лист новый народится,  
А если корень иссушится,  
Не будет дерева, ни вас!<sup>3</sup>

Но ведь специальность нашей высшей школы – наука богословская. Сказанное о науке вообще приложимо ли и поскольку приложимо к науке богословской? Можно ли самую науку богословскую рассматривать наряду со всякими другими науками? Ведь не нужно скрывать того печального факта, что богословская наука теперь не в фаворе обретается.

Волей и неволей нам приходится доказывать, что мы занимаемся наукой, а не игрой в науку. Думаю, что в основе отрицательного отношения к богословской науке кроется иногда бессознательная и даже порой сознательная ложь, а иногда – просто недоразумение.

Спросите вы талантливую юношу-семинариста, почему он какой-нибудь Политехнический институт предпочел духовной академии. Он скажет, что в академии все скучно, схоластично, безжизненно, потому что здесь нет настоящей науки. Но разве на самом деле это так? Неужели высчитывать коэффициент трения при смазке усиленной и обыкновенной, изучать головоломный курс о сопротивлении материалов, вести практические занятия по выгнутости балок, неужели все это более жизненно, более интересно и более научно, чем изучать Слово Божие, где на каждой странице затрагиваются и решаются самые болезненные вопросы души человеческой? Да неужели студент духовной академии с большим количеством проклятий зубрит к экзамену свои предметы, нежели юрист римское право, техник это свое сопротивление материалов и прочие будто бы столь интересные предметы? Предпочитая политехникум академии, не руководился ли наш юноша, может быть и бессознательно, столь обычным – увы! – и в человеческой жизни критерием, которым крыловский петух оценивал сравнительные достоинства зерна жемчужного и зерна ячменного и который склонил его симпатии к зерну ячменному: не столь хоть видно, да сытно? Слова же лживые о подлинной научности и жизненности небогословской науки не представляют ли собой тот фиговый листок, которым хочет прикрыться нагота материалистической безыдейности?

Но иногда отрицательное отношение к богословской науке основывается на недоразумении касательно общего определения науки. Почему-то хотят противопоставлять богословскую науку непременно наукам опытным, забывая, что есть науки исторические, социологические. Чем, например, по методу своей научной работы историк Церкви отличается от историка гражданского? Да у нас очень часто оказываются

ся общими даже и научные источники. Конечно, лишь одно недоразумение в таких речах, как: «Покажите нам Бога в телескоп, душу в микроскоп, дайте нам ваши догматические формулы положить в реторту и подогреть на легком огне». Или: «Подайте чудо под эксперимент», – как кричал в предисловии к «Жизни Иисуса» Эрнест Ренан, обещаясь, впрочем, все равно не верить. Но ведь всякая мысль, всякая история эксперименту не поддается. Если Христа и апостолов под эксперимент, то и Александра Македонского, всех этих Карлов и Фридрихов тоже под эксперимент, в реторту их! Покажите нам атомы, покажите мировой эфир!

Отстраняя указанное недоразумение, мы богословскую науку должны признать совершенно такой же наукой, как и все прочие, – только она более жизненна, чем все другие науки, потому что ее предмет – не мелочи жизни, а самое существо жизни. Если же богословская наука по существу та же наука, то к ней приложимо все сказанное выше и особенно слова Апостола: верую ходим, а не видением. Эти слова Апостола внушают нам осторожность, как бы не подменить религиозную жизнь богословской наукой. Бесспорно, богословская наука нужна для религиозной жизни, но ни в коем случае она не есть самая религиозная жизнь. Богословская наука не есть даже религиозное познание в тесном смысле этого слова. Богословская наука не есть богопознание, не есть богословие. Рассудочно «Бога никтоже виде нигдеже». Рассудочно «Бога человеком невозможно видети». Для этого видения есть иные методы, кроме методов научных, есть иные пути, кроме путей научного исследования. «Чистые сердцем узрят Бога» – вот аксиома христианского богословия, краткая, точная, неизменная, как аксиома математическая. Эта аксиома неподражаемо глубоко раскинута и легко выражена представителями христианского богословия, причем замечается удивительное согласие христианских богословов, живших в разные времена и в разных странах.

Из глубокой древности церковной, из II века, доносится рассуждение Феофила Антиохийского.



«Если ты скажешь: “Покажи мне твоего Бога”, то я отвечу тебе: покажи мне твоего человека, и я покажу тебе моего Бога. Покажи, что очи души твоей видят и уши сердца твоего слышат. Ибо как телесные глаза у зрячих людей видят предметы этой жизни и усматривают различие, например, между светом и тьмой, между белым и черным, между безобразным и красивым... или как уши различают звуки, подлежащие слуху, – резкие, тяжелые или приятные, так точно есть уши сердца и очи души, чтобы видеть Бога. И Бог бывает видим для тех, кто способны видеть Его, у кого именно открыты очи душевные. Все имеют глаза, но у иных они покрыты мраком и не видят солнечного света. И хотя слепые не видят свет солнечный, все-таки существует и свет, а слепые пусть жалуются на самих себя и на свои глаза. Так и у тебя, друг мой, очи твоей души помрачены грехами и злыми делами твоими. Человек должен иметь душу чистую, как блестящее зеркало. Когда на зеркале есть ржавчина, то не может быть видимо в зеркале лицо человеческое: так и человек, когда в нем есть грех, не может созерцать Бога. Итак, покажи ты себя самого, не прелюбодей ли ты, не блудник ли ты, не злоречив ли, не гневлив ли, не завистлив ли, не надменен ли, не горд ли, не буен ли, не сребролюбив ли, не ослушник ли родителей. Ибо Бог не открывается тем, кто это делает, если наперед не очистит себя от всякой скверны. Все это наводит мрак, и как болезнь на глазах не позволяет им обращаться к свету солнечному, так и тебя, мой друг, беззакония помрачают так, что не можешь видеть Бога»<sup>4</sup>.

Из IV века мы слышим слово того, кто первый после возлюбленного ученика Христова получил в Церкви имя «богослова», – Григория Назианзина: «Восходи посредством дел, чтобы чрез очищение приобретать чистое. Хочешь ли со временем стать богословом и достойным Божества? Соблюдай заповеди и не выступай из повелений. Ибо дела, как ступени, ведут к созерцанию. Трудись телом для души»<sup>5</sup>.

Перейдем в VIII век и возьмем «Творения иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшель-

ника, бывшего епископа христоролюбивого града Ниневию». У этого великого богослова и глубокомысленного философа мы найдем такие речи: «Может быть, ты думаешь, что такое духовное ведение приобретает кто-либо душевным ведением? Не только невозможно сим душевным ведением приять оное духовное, но даже нет возможности ощутить его и чувством или сподобиться его кому-либо из ревностно упражняющихся в ведении душевном. И если некоторые из них желают приблизиться к оному ведению Духа, то пока не отрекутся от сего душевного, и от всяких изворотов его тонкости, и многосложных его способов и не поставят себя в младенческий образ мыслей, дотоле не возмогут приблизиться, хотя мало, к ведению духовному. Напротив того, великим препятствием бывают для них навык и понятия душевного ведения, пока не изгладят сего мало-помалу. Оное ведение Духа просто и не просияет в помыслах душевных. Пока разум не освободится от помыслов многих и не придет в единую простоту чистоты, дотоле не возможет ощутить оного духовного ведения... Оного духовного ведения никто не может приять, если не обратится и не будет как дитя... обретается оно не делами помыслов, но может быть вкушаемо по благодати. И пока не очистит себя человек, не имеет он достаточных сил и слышать о нем, потому что никто не может приобрести оного изучением. Если ты, чадо, достигнешь чистоты сердца, производимой верою в безмолвии от людей, и позабудешь знание мира сего, так что не будешь и ощущать его, – то внезапно обретется пред тобою духовное ведение, без разыскания о нем»<sup>6</sup>.

Наконец, уж на закате периода святоотеческого, в XI веке, третий и последний богослов Церкви Христовой преп. Симеон Новый Богослов пишет «Слово против тех, которые покушаются богословствовать, не имея благодати Святого Духа» (Слово 61), где говорит: «Удивляюсь тем немалочисленным людям, которые прежде рождения от Бога и прежде вступления в чадство Ему не трепещут богословствовать и беседовать о Боге. Когда слышу, как многие, не понимая Божеских вещей, философствуют о них и, будучи

исполнены грехов, богословствуют о Боге и о всем Его касающемся, без благодати Святого Духа, дающего смысл и разум, – трепещет, ужасается и некоторым образом из себя выходит дух мой, помышляя, что, тогда как Божество для всех непостижимо, мы, не знающие ни самих себя, ни того, что пред очами нашими, с дерзостью и бесстрашием приступаем философствовать о том, что непостижимо для нас, особенно будучи пусты от благодати Святого Духа, просвещающего и научающего всему. Грешим мы даже тем самым, что допускаем при таком положении своем желание говорить что-либо о Боге... Чего же ради вы, о человеки, не заботитесь паче о том, чтоб увидеть себя в лучшем состоянии, но, небрежа о своем исправлении, пытаете то, что касается Бога и Божеских вещей? Нам надобно прежде прейти от смерти в живот, приять в себя свыше семя Бога живого, родиться от Него духовно, стать чадами Ему, восприять в души свои благодать Святого Духа – и тогда уже, под действием просвещения от Святого Духа, приступать беседовать о том, что касается Бога, сколько то доступно для нас и сколько просвещаемы будем от Самого Бога»<sup>7</sup>.

Все эти авторитетные рассуждения христианских богословов указывают настоящее место богословской науки в жизни: она есть величина второстепенная, которая никак не может заменить собой самой религиозной жизни. Если все свести к богословской науке, то неизбежна будет все та же самая трагедия богословской науки, та же самая трагедия рассудка, о которой я говорил. Ведь и богословские науки теперь разрослись до того, что необходима становится специализация для того, чтобы не быть дилетантом. Место ученых богословов занимают ученые представители лишь отдельных богословских дисциплин. Подлинное богословское видение, каково бы оно ни было, всегда цельно; в нем выражается цельная душа христианская, достигающая совершенства и вместе с тем просвещающаяся и утончающаяся.

Некогда Адам, Бог вожделев быти, не бысть; познал лишь то, что он наг, когда избрал путь самоволия и самоу-

тверждения. А между тем «обожение» ведь истинный религиозный идеал, который чрез ряд веков пронесла Православная Церковь, вместе с истиной Божества своего Основателя, воплотившегося на земле Единородного Сына Божия.

Вспомните вы то религиозное событие, о котором повествует св. Григорий Богослов в слове (43-м) надгробном Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской, – разговор Василия Великого с Валентом.

«– В чем и какое мое высокоумие? Не могу понять его.

– В том, что не держишься одной веры с царем, когда все другие склонились и уступили.

– Но сего требует царь мой: *не могу поклониться твари*, будучи сам Божия тварь и *имея повеление быть богом*.

– Что же, разве не боишься ты власти?

– Нет, – что ни будет и чего ни потерплю.

– Даже хотя бы потерпел ты и одно из многого, что стоит в моей воле?

– Что же такое? Объясни мне это.

– Отнятие имущества, изгнание, истязание, смерть.

– Ежели можешь, угрожай иным; а это нимало нас не трогает.

– Как же это и почему?

– Потому, что не подлежит описанию имуществ, кто ничего у себя не имеет, разве потребуешь от меня этого волосьяного рубища и немногих книг, в которых состоят все мои пожитки. Изгнания не знаю, потому что не связан никаким местом; и то, на котором живу теперь, не мое, и всякое, куда меня ни кинуть, будет мое. Лучше же сказать, везде Божие место, где ни буду я пресельником и пришлецем. А истязания что возьмут, когда нет у меня и тела, разве разумеешь первый удар, в котором одном ты и властен? Смерть же для меня благодетельна: она скорее препошлет к Богу, для Которого живу и тружусь, для Которого большею частью себя самого я уже умер, к Которому давно спешаю»<sup>8</sup>.

Это было героическое стояние за религиозный идеал христианской жизни. Василий Великий в борьбе за этот идеал

остался непреклонен, как непреклонна сама Церковь, которая вместе с ним может сказать: «Во всем ином, о правитель, мы скромны и смиреннее всякого – это повелевает нам заповедь, и не только пред таким могуществом, но даже пред кем бы то ни было не поднимаем брови: а когда дело о Боге, и против Него дерзают восставать, тогда, презирая все, мы имеем в виду одного Бога. Огонь же, меч, дикие звери и терзающие плоть когти скорее будут для нас наслаждением, нежели произведут ужас. Сверх этого оскорбляй, грози, делай все, что тебе угодно, пользуйся своею властью»<sup>9</sup>.

Сущность религиозного идеала Церкви, сущность нашего идеала жизни – *обожение*. Сущность нашего религиозного упования в том, что мы имеем повеление и получили возможность уподобляться в духовном совершенстве Самому Богу. Церковь до сих пор не принизила своего религиозного идеала. Прислушайтесь к церковным песнопениям. Ведь наши сельские дьячки и теперь поют о том же религиозном идеале обожения, который в противовес «лжеименному знанию» представлял величайший богослов II века св. Ириней Лионский, за который страдал и боролся в IV веке непоколебимый адриант св. Афанасий Великий, о котором в VIII веке дивно пел величайший мировой поэт св. Иоанн Дамаскин, «действом Духа свою цевницу ударяя».

Религиозным идеалом и должна определяться вся жизнь человека. С воплощением на земле Единородного Сына Божия человечество получило новые силы – началось восстановление падшего естества человеческого, вызван к бытию процесс созидания нового человека, новой твари. Спасенное и спасающееся человечество сплочено в едином и нераздельном организме Церкви. В этом организме обитают все Божественные силы, которые и ведут новое человечество, Церковь, к совершенству. Только в этом организме *жизнь*. Отпадение члена от организма связано бывает с прекращением его жизни и развития. Так и отпадение от церковной жизни есть всегда непременно прекращение роста нравственной личности и ее духовная смерть. А жизнь и со-

вершенствование личности в Церкви несет с собою счастье и блаженство. Не как внешняя награда подается это счастье и блаженство – является как внутреннее и неперемнное следствие самого совершенства, ибо мы утверждаем тождество добродетели и блаженства. Поэтому наше христианское упование есть упование радостное, светлое. Наша эсхатология не мрачная, но светлая, как написано: «Не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (Ис. 64, 4; 1 Кор. 2, 9).

Отсюда ясно, думаю, что вне жизни церковной не имеет смысла богословская наука; наоборот, тогда она имеет цену и значение, когда служит развитию и охранению церковной жизни. Я полагаю, что для сознательного христианина может быть лишь один взгляд не только на богословскую науку, но и на всякую науку и на все отрасли жизни и деятельности земной: все имеет смысл лишь постольку, поскольку служит Церкви, то есть совершенствованию человечества. Передовой человек только тот, кто всецело живет жизнью Церкви, потому что только в Церкви возможна та новая жизнь, ради которой Божий Сын приходил на грешную землю, и только в Церкви возможен истинный прогресс!

А тот прогресс, которым так кичится наш гордый век, большой цены в очах христианина не имеет, потому что христианин прежде всего задает вопрос: какая польза для вечности, для спасения души? При ответе на этот вопрос очень часто первые оказываются последними. Кто ближе к Богу и Царству Небесному: гордый ли завоеватель воздуха, который несется с головокружительной быстротой и устанавливает мировой рекорд, или смиренная убогая старушка, едва бредущая с котомкой за плечами по тропинке к Сергию Преподобному?

Да если присмотреться к современному прогрессу, в нем, думается, нельзя не заметить еще более ужасной трагедии, нежели описанная трагедия рассудка. Прогресс церковный несет с собою блаженство. А несет ли с собою счастье прогресс человечества, оторванный от Бога и от Церкви? Большими, гигантскими прямо шагами идет человечество по пути про-

гресса. Может быть, уже близится та блестящая эпоха, когда откроются воздушные рейсы и акционерные компании станут перевозить на громадных воздушных кораблях кладь и пассажиров. Но станет ли от того человек более счастливым? Смело можно ответить: нет, счастливее он не будет. Залетают по воздуху корабли, и в чистой воздушной стихии откроется такая же беспощадная война, какая ведется теперь на суше и на море. Появятся воздушные миноносцы и броненосцы. В непроглядной тьме грозowych туч и под голубыми сводами девственно чистого неба раздастся грохот орудий; стоны и проклятья и громкие крики победы нарушат священную тишину заоблачных стран, а на землю с высоты неба польется алая кровь все того же страдающего и умирающего несчастного человека. Разве это не характерно для современного прогресса, что новая эпоха воздухоплавания сразу вступила в союз с военным ведомством? Еще не научились летать, а уже по новому Георгиевскому статуту и у нас на Руси положена награда тому, кто с аэроплана нанесет наибольший вред неприятелю. Летательные аппараты прямо приспособляются к военным целям, а завод Круппа искусно отливает грозные пушки для стрельбы по дирижаблям и аэропланам. Повторяется старая глубоко трагическая история: искали химики и алхимики жизненного эликсира для продления жизни, а открыли порох для уничтожения и без того краткой жизни. Кажется порой, что человечество со своим пресловутым прогрессом вертится в каком-то заколдованном кругу. Этот круг, пожалуй, можно охарактеризовать словами поэта:

Мчатся тучи, вьются тучи...  
Мутно небо, ночь мутна...  
В поле бес нас водит, видно,  
Да кружит по сторонам

А какова эсхатология этого прогресса в его отрешенности от Бога и от Церкви? На что можно надеяться? Какова вообще эсхатология самого научного миропонимания?

Будет гнить человек в земле, и будет из него «лопух расти». Наконец,

Оледенелою звездой  
Или потухнувшим вулканом  
Помчится, как корабль пустой,  
Земля воздушным океаном.  
И, странствуя между миров,  
Воссядет дух мимолетающий  
На остов наших городов,  
Как на гранит неговорящий.

...Картина величественная, но... безотрадная!

## БОГОСЛОВИЕ И СВОБОДА ЦЕРКВИ

### **О задачах освободительной войны в области русского богословия<sup>1</sup>**

Среди тяжелых и горестных обстоятельств переживаемого времени блестит один светлый и примиряющий луч надежды, надежды на обновление русского народного сознания, на повышение русских духовных ценностей. Уже и теперь раздаются гимны России и всему русскому даже с той стороны, где еще так недавно умели петь величание только пред кумирами Европы, где этими мертвыми и бездушными кумирами заменяли православные чудотворные иконы. Два века назад,

Оторваны могучею рукою,  
Мы бросили отечество свое,  
Умчались вдаль, пленясь чужой землею,  
Земли родной презревши бытие.

(К. С. Аксаков «Возврат»)



Мы как будто стыдились того, что мы – русские и имеем несчастье жить на Востоке. Мы перерядились в чужое платье и заговорили на чужих языках. Во всех областях русской жизни двести лет слышался один только

жалкий лепет слов чужих.

Славянофильство не встречало сочувствия в широких кругах интеллигенции; в этих кругах оно было обозвано «китайщиной», «реакцией» и прочими страшными именами. Но вот с нами повторяется то же, что было сто лет назад и о чем сказано в молитве рождественского молебна. «О их же ревнованием наставленных, сих имеяхом (а теперь и имеем) врагов буиих и зверонравных», – у нас уже заговорили о «развенчанном кумире» европейской культуры,

и взор вперен с любовью на Восток.

Война – горькое лекарство, но она лечит наше общество от «тоски постылой по стране чужой». Заныла в русском сердце «тоска по родине». Настоящую войну уже назвали «освободительной» в самом широком смысле этого слова. Мы хотим освободиться от чужого влияния и жить своим русским умом. О необходимости такой именно освободительной войны говорят теперь громко. Не думаете ли вы, что и наш долг принять живое участие в этой необходимой войне? Но можем ли мы принять какое-нибудь участие в этой войне, сидя за этими высокими стенами монастыря, собираясь в аудитории, подыскивая книги в библиотеке и сгибаясь над этими книгами в своих комнатах? Идет кровопролитная война на полях брани. Там нужны орудия и снаряды, а мы с вами – люди безоружные. Начинается война с немцем в области торговли и промышленности. Для этой войны нужны миллионные капиталы, а наши капиталы состоят из копеек и очень немногих рублей. Наши орудия – книги; наши снаряды – слова и мысли; мы проливаем не горячую кровь, а

холодные чернила. Но и этими орудиями мы можем и должны воевать с врагом. Я хочу вам сказать о необходимости освободительной войны в области русского православного богословия. У нас уже и в газетах и в журналах заговорили о «немецчине» в богословии. С особенным удовольствием все эти речи подхватили раскольники. По нашему адресу, по адресу профессоров-богословов, наговорено много всевозможных обвинений, обвинений самых тяжких и нередко просто обидных. На «немецчину» в русской богословской науке ополчились многие и из таких людей, которые не имеют никакого отношения ни к русской, ни к немецкой науке. Во всех этих речах о немецком засилье в русском богословии я вижу, как люди, во-первых, впадают в крайность и, во-вторых, не указывают действительного врага, почему и весь поднятый важный вопрос в своем обсуждении теряет приличную ему серьезность. Многие склонны усматривать засилье немцев просто уже в тех многочисленных немецких цитатах, какие можно видеть в русских богословских книгах. Не хотят признавать никаких ученых заслуг немцев. Забывают то, что наука не может ограничиваться одними общими взглядами и выводами. Для настоящих научных выводов нужна кропотливая черновая работа; для одного часа синтеза порою нужны годы анализа. В этой черновой работе мы от немцев отстали и поневоле должны пользоваться их трудами. Ведь я думаю, что если бы можно было сейчас нам получать орудия с крупновских заводов, их не отвергли бы только потому, что они немецкие. Их наверняка взяли бы, только направили бы на немцев. Но многие научные орудия мы имеем от немцев, пользоваться ими можем, но должны давать им желательное для нас назначение. Например. У нас много говорят об изучении святоотеческих творений. А попробуйте-ка обойтись в этом деле без чужой помощи, если в России никогда не издавали святоотеческих творений в подлинниках! Захотите вы в подлиннике изучить латинского церковного писателя – вы, конечно, предпочтете лучшее издание Венской академии наук – *Corpus scriptorum*

ecclesiasticorum latinorum. Нужен будет вам древний греческий церковный писатель – вы с удовольствием узнаете, что он уже имеется в том совершеннейшем издании, которое предприняла Прусская академия наук, – в *Die griechische christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*. Едва ли можно представить себе что-нибудь более совершенное в научном отношении, чем издание «Церковной истории» Евсевия Кесарийского Эдуардом Шварцем! Пусть на этом издании, лишь только его откроешь, стоит немецкий заголовок: «Eusebius Werke», нам от этого может быть разве только стыдно, но едва ли нам это вредно!

Если говорить с академической кафедры о необходимости освободительной войны в области русского православного богословия, то нужно говорить серьезно – не обращать внимания на мелочи, но указать действительного и крайне вредного врага, определить, как и откуда он пришел и почему у нас он распространился и утвердился. Сделать это я и попытаюсь. Я должен начать издали и кратко напомнить несколько известных исторических фактов, потому что чужеземное засилье в русском богословии имеет весьма глубокие исторические корни и стоит в самой тесной связи с событиями даже русской гражданской истории.

## 1

Еще в то время, когда Московская Русь жила своей самобытной жизнью, когда в ней на всех случайно приезжавших «басурман» еще смотрели с суеверным ужасом, еще тогда Западная Русь не только вошла в соприкосновение с Западом, но и попала под западное влияние. Западная Русь была ведь под польской католической державой. Она уже давно встретила с католичеством и с трудом в постоянной борьбе отстаивала свою веру и народность. Католичество кладет вскоре свою печать и на народное образование. Особенно это католическое влияние на западно-русское просвещение усиливается с начала XVI века. С Запада надвигался

на католичество Западной Руси враг в лице Реформации, и католическая иерархия начинает устраивать для отражения этого врага школы. Вызваны были, так сказать, янычары католичества – отцы иезуиты. Папский нунций убеждал польского короля устроить в своем государстве иезуитские коллегии, *quasi praesidia religionis*, как крепости веры<sup>2</sup>. И вот в течение XVI-го века **Западная Русь покрывается целой сетью иезуитских коллегий** во главе с Виленской академией. Во всех этих школах обучались и православные, иезуитская педагогика была поставлена так, что большинство воспитанников **сворачивались в католичество**. На их глазах католичество торжествовало победу повсюду: и в богослужении, и в догматике, и в полемике, и на примерных диспутах, где вооруженные блестящей диалектикой иезуиты победоносно опровергали все не католическое<sup>3</sup>. Но даже и тогда, когда воспитанник иезуитской школы оставался верен православию, он выходил из школы пропитанный католическим духом, особенно в области богословия. И как могло быть иное, если при изучении богословия его руководил *doctor angelicus\** Фома Аквинский со своей *Summa totius theologiae\*\**!

В 1592 году киевский митрополит Михаил Рагоза писал в своем окружном послании: «учение святых писаний зело оскуде, паче же Словенскаго Российскаго языка, и все челоуецы приложишася простому несовершенному Лядскому писанию, и сего ради в различные ереси впадоша, не ведуще в Богословии силы совершеннаго грамматическаго Словенскаго языка»<sup>4</sup>. Митрополит указывает на недостаток национального православного образования и на вред для православия от обучения «Лядскому писанию». Недостаток православного образования пытались возместить устройством православных школ западнорусского братства. В противовес латинскому католичеству братские школы на первом плане поставляли изучение греческого православия, но без латинского языка и без латинской науки не могли

\* Ангельский доктор (*лат.*).

\*\* Сумма теологии (*лат.*).

обойтись и православные школы, потому что они были в католическом государстве и готовили граждан католического государства. *Latina* необходимы были в Польше *ad forum*, для дел и жизни гражданских. Сильвестр Коссов, напр., рассуждает в своем «*Exegetis*» так: «Латинские науки нашему народу нужно изучать прежде всего для того, чтобы нашей Руси бедной не звали Русью глупой. Совет учиться только по-гречески, а не по-латыни хорош в Греции, но не в Польше, где латинский язык особенно распространен. Поедет бедняга русин на трибунал, на сейм, на сеймик, до города, до земства – без латыни платить вины; только, как коршун вытарачивши очи, присматривается он там то к тому, то к другому»<sup>5</sup>. Латинский и польский языки, а вместе с ними и католический дух скоро проникли и в самые православные школы. «Каждая школа прошла две стадии своего развития: сначала она существовала как школа греко-славянская, потом постепенно сближалась с латино-польской, причем это сближение заходило порой очень далеко»<sup>6</sup>. Отдельные ревнители восставали против латинского учения в православных школах. Таков, напр., был афонский инок Иоанн Вышенский, который говорил, что «плоды школы латинской гнилы и погибелью вечною смердящи», что эта «проклятая школа ни одного ученика на спасет, до Царства Небесного годным быти не породит и не научит, аще всех студентов своих в погибель вечную посылает, потому что учителя в ней – поганцы, аристократы, волхвы, еретики, оригены и другие тому подобные». Читайте об этом его сочинение «Зачапка мудраго латынника с глупым русином в диспутацию»<sup>7</sup>. Против латинского направления школ возмущался иногда самый народ. Так, напр., когда архимандрит Петр Могила завел в Киево-Печерской лавре коллегию на иезуитский манер, то «от неученых попов и казаков велие было негодование: на што латинское и польское училище заводите, чего у нас дотуду не бывало и спасались. Было хотели самого Петра Могилу и учителей до смерти побити: едва их уговорили»<sup>8</sup>. Казацкая расправа грозила быть серьезной. Вспомните из

Гоголя картину казацкой расправы с жидами в Запорожской Сечи. «Перетопить их в Днепре! В Днепр их, панове!» Нечто подобное было и в отношении латинской школы; по крайней мере, Сильвестр Коссов, сам подвергшийся погрому, вспоминает: «Какие перуны, какие громы посыпались тогда на нас, невозможно и описать чернилами. Было такое время, что мы, исповедавшись, только и ждали, что вот начнут начинать нами желудки днепровских осетров или же того огнем, другого мечом отправят на тот свет»<sup>9</sup>. Но все подобные протесты оказались, однако, бессильны пред ходом истории. Православные ученые, постоянно полемизируя с западными еретиками, сами пропитывались постепенно их духом, заимствовали у них богословскую систему и брали напрокат (на вооружение) даже самое полемическое оружие.

Утвердившись в Западной Руси, католическое влияние проникло в XVII-м веке и в Русь Московскую. В области научно-богословской Московская Русь очень скоро попала под малорусское влияние. В прошлом году вышел 1-й том капитального труда проф. К. В. Харламповича – «Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь» (Казань, 1914). Здесь указаны только лица юго-западного происхождения, которые выступали деятелями на различных поприщах великорусской церковной жизни. От ознакомления с этой книгой получается весьма внушительное впечатление. В течение двух веков было у нас на Москве какое-то малороссийское нашествие. «Пришельцы заняли самые видные и влиятельные места, от иерархов до управлений консисторий, ими устроенных, от воспитателей семьи царской до настоятелей монастырских, до ректоров, префектов и учителей ими же проектированных школ, до кабинетных и типографских ученых, делопроизводителей, дьяков и секретарей. Все почти подверглось их реформе, по крайности неотразимому влиянию: богословское учение, исправление священного и богослужебного текста, печатанные, дела раскола, церковная администрация, проповедь, храмовое, общественное и домашнее пение, ноты, внешность архиерейских домов, образ их жизни,

экипажи и упряжь, одежда служителей, напр. певчих, вид и состав школ, предметы и способы учения, содержание библиотек, правописание, выговор речи устной и в чтении, общественные игры и зрелища и Т. д. и Т. д.<sup>10</sup>.

Московское просвещение в XVII веке попадает под особенное влияние олатинившихся малороссов. Московское общество и московское правительство именно в XVII веке приходят к мысли о необходимости устроить в Москве правильно организованную школу. Об этом заботились и восточные патриархи. Они смотрели на Москву с весьма определенной надеждой, как на единственное место, где православие пользуется поддержкой государственной власти. Константинополь был ведь уже в руках неверных турок. Еще в конце XVI-го века (в 1593 году) александрийский патриарх Мелетий Пигас писал царю Феодору Иоанновичу: «устрой у себя, царь, греческое училище, как живую искру священной мудрости, потому что у нас источник мудрости грозит иссякнуть до основания»<sup>11</sup>. Впрочем, школ в Москве не заводили до самого почти конца XVII-го века. Ограничивались вызовом отдельных ученых людей. Такие люди были нужны и церковному, и государственному правительству. Но где таких людей взять? Их брали в Киеве. В XVII веке в Москве мы находим оригинальный тип людей – так сказать, придворных монахов, приглашенных из Киева. Обязанности этих монахов были весьма сложны и разнообразны. Они переводили с разных языков почему-либо казавшиеся нужными книги; они же составляли лексиконы. Они говорили проповеди и в торжественных случаях особые «орации». Они должны были писать торжественные и поздравительные вирши при радостных событиях дворцовой жизни и «Френы» или «Плачи» по случаю той или другой смерти. Они сочиняли догматические трактаты и обличали раскольников. На их обязанности лежало составление церковных служб русским преподобным, а также и «комедий» для придворного театра. Но Киев давал Москве монахов различного направления: одни были сторонники

образования греческого, другие – поклонники науки латинской. Столпом греческого направления и центром, вокруг которого собирались московские грекофилы, был киевский ученый Епифаний Славинецкий, живший в Чудовом монастыре. Современники отзываются о нем с самой решительной похвалой. Это был «муж многоученый, не только грамматики и риторики, но и философии и самой теологии известный испытатель и искуснейший рассудитель»<sup>12</sup>. Но в собственном смысле придворным монахом был Симеон Полоцкий. Это был ученый совсем иного направления. «И той учивыйся, но не толико (как Епифаний), не бо бысть философ, и то токмо учися, яко обычай есть поляком и литвяном по-латински и по-польски, греческого же писания ничтоже знаяше»<sup>13</sup>. Но именно Симеон-то Полоцкий и был наиболее влиятельным в Москве ученым. Он был учителем царских детей – впоследствии русских правителей Феодора Алексеевича и Софьи Алексеевны. Под его руководством во дворце московского царя «в сласть читали ляцкия книги», латинско-польское образование становится модным во дворце и на европейский лад отчасти перестраивается дворцовая жизнь. Через Симеона Полоцкого и его ревностного ученика и последователя Сильвестра Медведева и через других им подобных киевских ученых латинское влияние проникает в интересующую нас область московской церковной жизни, в область богословия. В конце XVII-го века в Москве разгорается интересный и весьма характерный богословский спор о времени преложения Святых Даров на литургии, причем киевляне латинского направления прямо защищают католический взгляд. В московских соборах раздается настоящая схоластическая проповедь даже со ссылками на премудрого Ансельма, на Беллярмина и подобных. Представьте вы себе Москву XVII-го века с ее церковным православным укладом жизни, с ее полным недоверием ко всему чужому, с ее боярами в длинных одеждах и высоких шапках, с ее благолепными соборами, где почивают московские первосвятители... И вдруг в этой-то обстановке разда-



ется схоластическая проповедь со ссылками на Ансельма! Вполне понятно то смущение, которое овладело русскими православными людьми при таких проявлениях латинско-малороссийского нашествия на Москву. Раскольникам казалось, что и иконовские исправления навеяны латинством, что тот самый «вселукавый враг» сатана, который «Римское царство на западе, идеже престол его есть, учинил матерь и приятелище всех ересей и источник всякаго нечестия», который в образе латинян «и в наше пресветлое Русское царство многожды заглядывал», теперь «Российское царство отторже хоботам своим Никоном от православия»<sup>14</sup>. Основания такой философии истории находили в Свящ. Писании. Рим отпал чрез тысячу лет после основания Церкви, когда сатана был освобожден из темницы и вышел обольщать народы (Апок. 20, 7). А прибавить к тысяче апокалипсическое число 666 – получится время иконовского патриаршества. Известный расколоучитель, бывший Благовещенского собора дьякон Федор Иванов склонен был всю иерархию православную обвинять в сочувствии латинству. «Возненавидели они, окаяннии, – пишет он, – святых сионския восточныя церкви матери нашея правыя догматы, и поругали, и попрали, а возлюбили и поцеловали римскую блудницу... и приемлют с честью, и слушают с любовию проклятых и льстивых ея дидакалов, и от тех нечистых духов напиваются мутного пития, яко свиния кабацкия барды»<sup>15</sup>.

Расколоучитель, однако, представляет дело в совершенно превратном виде. На самом деле московские иерархи XVII-го века всеми мерами боролись с латинским влиянием на православное богословие. Ведь уж сам ненавистный раскольникам великий Никон был выдающимся грекофилом. Но особенно много потрудился в борьбе с латинским влиянием тоже нелюбезный раскольникам патриарх Иоаким, бывший ранее патриаршества чудовским архимандритом, друг Епифания Славинецкого, покровитель выдающегося ревнителя греческого православия чудовского инока Евфимия. Патриарх Иоаким все время своего патриаршества неустанно бо-

ролся с латинством, которое проникало в Москву, и перед смертью своей на соборе 1690 г. осудил «хлебопоклонническую ересь» и другие латинские мудрования киевлян. Этому собору патриарх сделал обширный доклад, известный под именем «Слова поучательного». Из этого слова мы можем узнать образ мыслей тогдашнего кормчего русской Церкви и его оценку происходивших во второй половине XVII-го века событий. Здесь мы читаем:

«В царство благочестивейшаго государя царя и великаго князя Алексея Михайловича, всея великия и малыя и белыя России самодержца, по пленении польскаго государства, пришед из Полотска града в царствующий град Москву некто иеромонах, у иезуитов учивыйся по-латине, именем Симеон, прозванием Полотской, сказа себе восточнаго благочестия последователя быти. Благочестивый же царь и священнии архиерее, поверивше ему яко благочестиву и православному вручаху ему всякия церковныя дела писати. Он же Симеон, аще бяше человек учен и добронравен, обаче предъувещан от иезуитов, папешников сущих, и прельщен бысть от них, к тому ж книги их латинския чтяще, греческих же книг чтению не бяше искусен, того ради мудрствоваше латинская нововымышления права быти, у иезуитов бо кому учившуся, наипаче токмо латински без греческого, не может быти православному весма, восточныя Церкви искреннему сыну; подвлагают бо они, иезуити, учащияся у них под страшныя клятвы, еже быти им послушным папе, отцу их, и последователем во всем и униатом и защитником западнаго костела, яко неции пострадавшии сие сами извествоваша. Написа он некая писания, собирая от латинских книг, и иная же с тех же латинских книг готовая преводе. И во всех своих писаниях написа латинскаго зломудрования некия ереси: аще от неискусства, аще ухищренно, совесть его весть, обаче овия прикровенно и неудобопознанно лежаще суть в писаниих его»<sup>16</sup>. Далее патриарх предает осуждению разные сочинения Симеона Полоцкого. У Симеона была книга «Обед душевный». Патриарх говорил, что эта книга исполнена «бед душевных». «Книга

“Венец веры”, иже сплетен не из прекрасных цветов, богоносных отцев словес, но из бодливого терния на западе прозябшаго новшества, от вымышлений Скотовых, Аквиновых, Ансельмовых, и тем подобных еретических блудословий»<sup>17</sup>. Сочинения Симеона Полоцкого патриарх запрещает читать. «Данною нам властью от Всесвятаго Духа запрещаем всем православным сыновом, послушным архиерейства нашего, тех книг, яко подзор и ереси имущих, яко не благословенных, никакоже дерзати народно и в церквах прочитати, под церковною казнию, священным – под извержением священства, людином же – под отлучением»<sup>18</sup>. Говорит в своем «Слове» патриарх и о Сильвестре Медведеве. «Последи же Симеона Полотскаго ученик его и наследник монах Силвестр Медведев, иже послежди, за отступство и ересь и на святую восточную Церковь за злословия его, лишен образа святаго и звания монашескаго и назван именем Сенка Медведев, прелстивыйся, яко сам глаголет, от киевских новотворимых книг, от латинскаго учения и от книг и писаний и словес устоглаголаных учителя своего, онаго униата полоцкаго Семеона (купно бо с ним в единой келлии живяше и всегда слышаше словеса его, латинския мысли полна сущая, не познав, глаголет, лести онаго, прелстися в след его мудрования), расширяше и утверждаше в народе ересь ону латинскую»<sup>19</sup>. «Книги новотворенныя киевския, от нихже Сенка Медведев прелстися», патриарх с собором предает анафеме: «Аще кто отныне такоя его, Сенки, и иных писания, у себе утая, держати войзидати и злаго его плевелосеятельнаго блудословия не отринет и писаний его диявололестных не обявит и о том не покается и мерности нашей или отцем своим духовным не исповедается и не отстанеть, таковый да будет властию, данною нам от Всесвятаго и Вседетельнаго Духа, вязати и решити, связан и от Церкви святых и пречистых таин причащения отлучен и вечную казнь от Бога примет»<sup>20</sup>.

Так решительно боролся святейший патриарх Иоаким с латинством, которое заносили в Москву киевские ученые и «новотворенныя киевския книги». С киевскими книга-

ми патриарх боролся и раньше. Он учредил для них самую строгую цензуру: заставлял перепечатывать, а иногда просто выдирать целые листы; иные книги и совсем запрещал<sup>21</sup>. И, однако, западнорусские книги широко распространялись по Московской Руси. Было нечто им благоприятствовавшее. Что же именно? Это был московский царский двор, где были даже покровители иезуитов, вроде князя П. В. Голицына, столь близкого к Софье. В этих именно придворных кругах находили поддержку и даже влияние и Симеон Полоцкий, и Сильвестр Медведев. Западнорусские ученые изобрели даже особый способ для распространения своих книг в Москве: они посвящали свои книги особам царствующего дома<sup>22</sup>. Во дворце эти книги находили совершенно иной прием, нежели у патриарха. Придворный фаворит Симеон Полоцкий даже не подчинялся в своей литературной деятельности цензуре и контролю патриарха. Об этом сам патриарх говорит в «Слове поучательном». «Толико той Симеон освоеволился, яко и печатным тиснением некия своя книги издати, оболгав мерность нашу, предписа в них, якобы за нашим благословением тыя его книги печатаны. Мы же, прежде типикарскаго издания тех книг ниже прочитахом, ниже яколибо видехом, но, яже еже печатати, отнюдь не токмо благословение, но ниже изволение наше бысть»<sup>23</sup>. Очевидно, в своей борьбе с латинским влиянием патриарх Иоаким встречал противодействие со стороны западнической и латинофильствующей придворной партии.

Но если патриарху Иоакиму не удалось очистить Московскую Русь от «новотореных киевских книг», то он одержал победу над латинской партией в деле учреждения в Москве высшего училища. В начале последней четверти XVII-го века мысль об устройстве такого училища окончательно созрела у московского правительства. Между греческой и латинской партиями началась борьба по вопросу о том, какую должна быть высшая московская школа – греческою или латинскою. Вокруг патриарха группировалась греческая партия. Мы имеем и литературные памятники упомянутой

борьбы, из которых мы видим, как старалась греческая партия охранить московское богословское училище от латинского влияния и в чем усматривала она опасность латинского учения. Обсуждается в этих памятниках собственно вопрос о том, учить ли греческий язык или латинский, но этот вопрос имел тогда настоящий богословский смысл. Язык был, можно сказать, знаменем того или другого богословского направления. В нашей академической библиотеке есть рукопись с заглавием: «Довод вкратце, яко учение и язык еллиногреческий наипаче нужно потребный, нежели латинский язык и учения, и чем пользует славенскому народу». Необходимость изучать греческий язык здесь доказывается различными соображениями, и делается вывод: «Подобает наипаче учиться гречески, понеже тем языком нетокмо не вредится православная вера, яко латинским, но и зело исправляется, и учити купно с славенским, яко да временем и славенский язык (который пребогат есть) очистился и иных ученых языков сочетался. А по греческом учении, хотящему не вредительно учиться и латинскому, а в первых латинскому языку учиться велие опасение, яко да не латинским языком подкралася тайна и вера и обычей латинской, как видим в разных народах, наипаче в французском, зане ничего не прменяет человека и нравы сице, яко странное учение... А белоруси хотя и учатся латинским языком, скудости ради греческого учения (кроме Львова, где учатся гречески), однакожде припоминати надобно, что малая часть из тех во унею не падают, познавается в них остатки иезувитския, понеже иезувиты не учат их высокими науками, покамест пред Богом не обещаются держати латинской религии»<sup>24</sup>.

Но еще более интересный памятник сохранился в рукописи Петроградской академии (№ 423), именно: «Рассуждение, учиться ли нам полезные грамматики, риторики, философии и теологии, и стихотворному художеству и отгуду познавати божественная писания, или, не учася сим хитростем, в простоте Богу угождати, и от чтения разум святых писаний познавати – и что лучше российским людям

учитися греческого языка». Возможно, что это рассуждение принадлежит чудовскому иноку Евфимию. Это уже обширный трактат, написанный с весьма основательной и даже разносторонней эрудицией. Вот между прочим что мы здесь читаем: «Латинское о богословии учение растленно и губительно и к прелести тех удобоотводительно. Древнии святии отцы наши Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Афанасий Великий, Иоанн Дамаскин и инии яко учяхуся богословии на гречестем языке, тако и вероваху и писаху и вверенная им учаху. Латинницы же веруют написанной им и растленной богословии от врага Церкви святых восточных Иезуита Фомы Аквинуса, тако и учатся и учать; и учивыйся, кто-либо будут, удобно в стремнину погибели тоя низстремляются, удалившеся святых отцев феологии, яко глаголет мудрый Грек Максим: “пагубная латинская учения и мудрования богоносных отцев преданием и учением толико далече отстоят, яко Богу единому исправити могущу, сия уразумеют же глаголемых силу не во другом граде, токмо в самом Роме быв; тамо беззаконно совершавшая узрят”. И паки: “еретическая велеречия и латинская последняя новина и суесловие – тьма и мгла глубока; вся, яже у латин, – лютая и велику отвращению достойна, яже богоносных отцев учительством не согласуются, не могут бо богословити праве”».

«От учения латинскаго, ничтоже еще видя, начинаются быти странныя подверги и чуждыя восточных святых церкви, матере нашея... и сия убо еще ниже начало приему латинскому учению славяном; егда же тое учение в дело произведет и преуспевати начнет, не пострадати-бо по притчи: безавшим дыма не впасти бы в пламень.

К сему егда услышат латинское учение, в Москве наченшеся, врази истины, плевосеятеле терния западнаго посреди чистых пшеницы, из востока насеянная, лукавии иезуиты подвидут и неудобопознаваемые своя силлогизмы, или аргументы душетлительныя, начнут злохитростно всевати, тогда что будет? Ничто ино, тоию окопелый очиститель-

наго огня дымом латинского смысления зачнется куколь и родит любопрения, потом (пощади, Боже) отступление от истины, еже страждет или уже пострада малая Россия, приучившись латине, быша мало не вси униаты, редции и остахася православнии.

Сих ради всех подобает некосненно, недремлющим умом архипастырем и всем купно и начальником духовным и мирским предразумевати, предваряти, премышляти и угашати моленми, ученми и запрещенми малую искру латинскаго учения, не дати тем раздмитися и воскурятися, да не пламень западнаго зломысленнаго мудрования, растекся, попалит и в ничто же обратит православия восточнаго истину, егда бо многогородный той огонь распалится и кто в него ввалится, той и с великим трудом от того не свободится, но вечно в том потопится.

Аще же народ великороссийский будет учиться греко-славенски (подаждь, Господи) и чести книги оныя, всех сих предреченных бед избегнут, и согласны во всем и купночны будут с восточною святою Церковию и со святейшими, равночисленными святым, евангелистом, патриархи, и истинно ученицы Христовы будут и здрави и тверды, и непозыбленни от приражения инославных пребудут в православной вере, основани не на песце новомышлений, но на твердом основании водруженни, на самом краеугольном камени Христе, ино-го-бо основания никто же может положить.

Еще же и святейшии патриарси подадут вящее благословение и молитву о благостоянии великороссийскаго царствия, и народи сей окружнии, сущии православия восточнаго, Богу возблагодарят и царскому величеству приклонятся, но и противнии западницы и инии мужеству, твердости и постоянству в вере великороссийскаго народа почудятся (*подивятся*), яко ничтоже возможе их поколебати. И свой народ, начен от благородных до простых, и самых, глаголю, поселян, услышавше учение греческое, возрадуются и похвалят, и – мятежницы Церкви, отложивше всякую молву, утишатся и Церкви святой покорятся и прилепятся чрез покаяние.

Аще же услышится в народи, паче же в простаках, латинское учение, не вем, коего блага надеяться, точию, избави Боже, всякия противности»<sup>25</sup>.

Все эти и им подобные рассуждения весьма характерны: они нам показывают, насколько Патриарх Московский и его единомышленники твердо и непреклонно стояли на страже чистоты православия и с каким опасением смотрели они на возможность латинского влияния на православное богословие. Латинское богословие они почитали совершенно чуждым духу Церкви, почему и охраняли от этого богословия православную школу.

В деле устройства в Москве высшего училища греческая партия, возглавляемая патриархом Иоакимом, взяла верх. В 1682 году составлена была знаменитая «привилегия на академию». Здесь академии предоставлялись весьма широкие права. академия не только должна была быть ученым и учебным учреждением; ей принадлежит надзор за народным образованием, над книгопечатанием, над чистотой православной веры, даже суд по религиозным преступлениям. Неизвестно, кем эта привилегия составлена. Считали ее произведением Симеона Полоцкого<sup>26</sup>, но несомненно, что окончательная ее редакция принадлежит сторонникам греческого православного образования<sup>27</sup>.

В некоторых своих местах привилегия прямо направлена против южнорусских ученых, которые могут занести в школу латинское влияние. «А иже имут в наше царствие из литовския страны и из малыя России и из иных стран ученые люди, хотящие зде в наших училищах Блюстителем и Учительми быти, приезжати и о себе поведати, яко они благочестивые, и от благочестивых родителей рождены и воспитаны в православной восточной вере: и оным без подлинного об них известия, и достоверных благочестивых людей свидетельства словесем их не верити, и в Блюстители и во Учители их не устроить, аще бы кто из них и писанием правду веры наша восточная удостоверял, а неправду на ону нашу православную веру от римлян и от лютеров и от



кальвинов, и от иных ересей наносимья обличал и укорял: того ради, что обычай есть таковыми способы прелестникам в верах замешение творити; прежде таковии являются якобы совершенно благочестивые, и по благочестии ревнители крепкие, а потом, егда уверятся быти благочестивыми, тогда помалу развратная словеса вере нашей всевати, и оныя непорочную целость терзати начинают»<sup>28</sup>.

Еще раньше издания этой привилегии патриарх открыл при типографии начальное греческое училище, а когда с Востока прибыли от патриархов греки «самобратия» Лихуды Иоанникий и Софроний, положено было основание Славяно-греко-латинской академии, где сразу же получил господство греческий язык: на греческом языке велось самое преподавание, греческие были и учебные руководства. Сама академия в первое время называлась «Греческими школами», «Еллино-Славенскими схолами»<sup>29</sup>.

Так Российская Православная Церковь XVII-го века, возглавляемая Святейшим Патриархом, твердо держалась греческого православия и всеми силами боролась с чуждым латинским богословием, которое заносили в Москву ученые-малороссы.

Благодаря неусыпным трудам ревностного патриарха, в Москве побеждает греческое направление, а все латинское отдалается от новой духовной школы.

Нужно сказать, что Московский патриарх был не одинок в борьбе против латинского влияния. Пусть он уже не находил сочувствия в этой борьбе со стороны московского правительства – с ним заодно были восточные патриархи.

Русская Церковь была тогда в весьма оживленных отношениях со вселенскими патриархами, которые и лично приезжали в Москву, и обменивались грамотами с русским церковным и гражданским правительством. Восточные патриархи всегда поддерживали русскую иерархию в борьбе с латинством, иногда даже побуждали к этой борьбе и всеми мерами способствовали укреплению и господству в Москве образования православного греческого. В день Рождества

Христова 1668 года от лица присутствовавших в Москве патриархов было произнесено слово «О взыскании премудрости Божественной». Здесь патриархи скорбят о том, что в православном роде российском пренебрегается изучение греческого языка, и настойчиво убеждают царя, иерархов и весь народ позаботиться об устройстве в Москве греческого училища. «Положи отныне, – обращаются патриархи к царю Алексею Михайловичу, – в сердце твоём, еже училища – тако греческая и иная – назидати, спудеов милостиво и благостно умножати, учителя благоискусны взыскати, всех же честми на трудолюбие поощряти, то абие узриши многи учения тщатели, а по мале времени примемши, даст Бог, плод стократный и полныя рукояти от сих семян»<sup>30</sup>.

Но особенно следует упомянуть иерусалимского патриарха Досифея, великого ревнителя православия в XVII-м веке, зорко следившего за русской церковной жизнью и часто писавшего послания русским патриархам, царям, даже отдельным церковным и гражданским деятелям. На Россию патриарх Досифей смотрел как на опору всего вселенского православия, а потому России прежде всего необходимо во всей строгости и чистоте держаться православной веры. С большой тревогой и великим опасением смотрел патриарх на усиливающееся в Москве западное, преимущественно католическое, влияние. О католичестве патриарх Досифей мыслил весьма определенно. «Папешская прелесть однозначуща с безбожием, ибо что есть папешство и что есть уния, если не явное безбожие?» «Беззаконные папешники горше нечестивых и безбожных; они безбожны, ибо два Бога предлагают – единого на небеси, а другого на земли». «Ничто ино есть папешничество, но разве точию явно и не усумнительное безбожие»<sup>31</sup>. «Латиняне, вводящие в веру, в таинства и во все постановления церковныя новости, суть явные нечестивцы и раскольники, потому что частную Церковь делают вселенскою и вместо Христа почитают главою церкви пап, и римскую церковь, которая есть частная церковь, они почитают вселенскою. И потому, по словам отцов и учите-

лей Церкви, они суть обманщики, негодные и бесстыдные люди, не имеющие любви, враги мира Церкви, клеветники православных, изобретатели новых заблуждений, непокорные, отступники, враги истины, завистники, упорные, непослушные, какими признают их отцы, а потому достойны презрения»<sup>32</sup>. Вполне понятно, что патриарх Досифей рекомендовал московскому правительству самые решительные меры для пресечения католического влияния. Патриарх знал, что в Москве органами католического влияния были малороссы, – так не пускать их в пределы московского царства, особенно не давать им иерархических должностей! «Подобает ведати, яко отнележе новосекоша латини в символе веры и отторгошася церкви, падоша во многая беззаконная новосечения, якоже прегордое папешство возмути и смущает и обычаи и каноны и предания не точию святых отец, но и самих духоносных апостол. Росы же на Украине, аще и хранят православие непоколебленно, обаче многия обычаи православных растлиша»<sup>33</sup>. «О если бы, благочестивейшие, и там в Москве сохранен был древний устав: да не бывают игумены и архимандриты из рода казацкого, но москали и на Москве и в казацкой земле, а казаки только в казацкой земле, ибо не подобает запрягать вкупе коня и осла, ниже ткать вкупе руно и лен. Далеко да будут казаки священники от игуменства московского и от иного достоинства. Хотя и исповедуем казаков быти православными, однако многие из них имеют нравы растленные, и нравы сии не подобает от них перенимать тамошним православным»<sup>34</sup>. «Аще приедут отсюды или сервы или греки или иного народа туды, аще бы и случайно были мудрейшия и святейшия особы, ваше державное и богоутвержденное царствие да никогда сотворит митрополитом или партрархом грека, серва или и русянина, но москвитянов, и не просто москвитян, но природных москвитян многих и великих ради вин: ...наипаче же москвитяне суть хранителие и хвалителие своих догмат. Но греком и сервом и русяном не подобает имети владению в Московии, зане может быти и добрым им, но вящши может

быти противным. Потом москвитяне хранят отеческую веру не новосеченную, сущии не любопытательнии и не лукавии человеки; но страннии и онии, прехождаху zde и тамо, могут произвести некия новости в церкви»<sup>35</sup>. «Аще великое твое царствие, – писал Досифей уже Петру, – имеет намерение учинить избрание патриарха, да повелит, чтоб не учинилося избрание особы из казаков и (мало) россиян и сербян и греков, зане суть много смешени и сплетени с схизматиками и еретиками, тем же ниже имут не лестна и чиста во всем православнаго догмата, но да повелите быти избранию особы из самага москвича, а чтоб был стар и добраго гражданства, зане москвитяне патриархи покамест были, хранили целу православия проповедь»<sup>36</sup>.

В Москве, узнает патриарх Досифей, появились в большом изобилии западные книги<sup>37</sup>, и он пишет патриарху Московскому Иоакиму в 1679 году: «Внимайте с великим прилежанием, чтоб никто из верных, как от великих, так и от малых, чтоб не чли и отнюдь бы не держали у себя такая книги, в которых содержится скверное и безбожное учение папных поклонников или безбожное и скверное учение лютеров и кальвинов, понеже наполнены суть лести и лукавства, и в притворении благочестия имеют учение безбожства»<sup>38</sup>. Чрез два с половиной года, в начале 1682 года, патриарх Досифей снова пишет патриарху Иоакиму: «Храни, храни, храни стадо Христово чисто от латинскаго письма и книг, яко все в них есть учение антихристово, понеже есть полны новосечения, полны хулы; в них бо есть безбожие калвиново и лютерово, довлеет благолепие и красота святых Христовых церкви; не мешайтесь со блудники, глаголаше апостол, блудники же есть еретики и книги их. Великий царь Константин и Феодосий и Устиниан законоположиша Порфирия и Манента книги да не обретаются, идеже обрящутся, да сожгутся, и елицы я хоропят, смертию да казнятся. Тако сотворите и вы о латинских книгах, яко есть лестныя и прелестныя... И аще кто учения ищет, еллинскому языку учитесь, а не другому»<sup>39</sup>. Советуя

беспощадно жечь латинские книги, патриарх в то же время усиленно убеждал «на Москве устроить типографию еллиногреческую и несколько книг на противников Церкви Божии латинов напечатать, а по напечатании те книги и на словенский язык перевести, от чего будет всем православным христианам многая и великая польза, а еретиком и противником посрамление»<sup>40</sup>. Нужно печатать богословские книги, «дабы сотканное незаконными из терновых нитей гнойное лжеучение разорвать и истребить, хитон же православия распространить»<sup>41</sup>.

Патриарх содействовал открытию в Москве греческой школы и радостно приветствовал это открытие, причем высказал и свой взгляд на изучение греческого языка: «И сие есть божественное дело, еже учити христаном еллинский язык, во еже разумети книги православные веры якоже писани суть, и познавати толковаше их удобно, и наипаче дабы отдалени были от латинских, иже исполнении суть лукавства и прелести, ереси и безбожства»<sup>42</sup>. В другом случае патриарх Досифей выразил свой взгляд на изучение русскими языков еще более резко. Дьяк Полянский обратился к патриарху с вопросом: следует ли детей обучать греческому или латинскому языку. Патриарх пишет в ответ: «Несравненно предпочитается еллинский язык латинскому, а кто предпочитает латинский, тот еретик и нечестивый»<sup>43</sup>...

Как можно видеть, по всем вопросам борьбы с латинством московский патриарх имел советника и единомышленника в лице патриарха Иерусалимского. В этом единении с Востоком московское церковное правительство имело, конечно, немалое пособие в борьбе со врагом. Твердая церковная власть патриарха, опирающегося на единение с восточными церквями, – вот что с успехом противопоставляло московское православие XVII-го века чужеземному латинскому нашествию! Борьба с латинством была поэтому даже успешна, хотя латинству уже сочувствовал царский двор. Свободная русская Церковь не подчинилась чужеземному засилью в богословии. Но скоро все на Руси стало по-иному.

2

Последний год патриаршества Иоакима был первым годом единоличного царствования Петра. На царском престоле оказался протодиакон всепьянейшего и всешутейшего собора...

Когда я вспоминаю о Петре, – у меня невольно напрашиваются стихи Константина Аксакова «Петру»:

Вся Русь, вся жизнь ея доселе  
Тобою презрена была,  
И на твоём великом деле  
Печать проклятия легла.

Эта печать лежит на всем восемнадцатом веке русской истории. Больно и обидно для русского сердца читать историю этого несчастного века, когда «птенцы гнезда Петрова» дурачились, по выражению Ключевского, над Россией. Среди этих «птенцов» в изобилии появились немцы, с которыми Петр прежде устраивал походы на Ивашку Хмельницкого в Немецкой слободе, потом перевел их, еретиков и чужеземцев, сначала в Московский кремль, а после и в свой северный «Парадиз», имя которому, как добровольное признание,

на чуждом языке дано.

Началась в истории России *петербургская* эпоха...

Настало время зла и горя,

настало время немецкого засилья, когда русский народ с недоумением увидал у себя немецкое правительство, когда даже

...корону Мономаха  
Курляндский конюх примерял.

Для Православной Церкви с Петра настали тяжелые дни. Петровская реформа производилась в военное время, поэтому она носила нервно-болезненный характер, часто теряла всякий смысл и серьезность, когда, напр., вторгалась в ведомство портных и парикмахеров. Это была революция по приемам и по впечатлению, какое произвела она на умы и нервы современников<sup>44</sup>. Понятна народная оппозиция такой реформе, которая представлялась непонятной ломкой вековых обычаев, старинного уклада русской жизни, освященных временем народных верований и привычек<sup>45</sup>. Народ отозвался на Петровскую реформу сказанием о царе-самозванце и о царе-антихристе. «Немцы обошли его. Вот уж и на Бога наступил, с церковью колокола снимает». Если Петр на Бога и не наступил, то несомненно он наступил на Православную Церковь и на православную иерархию, наступил всей своей тяжелой ступней.

В Древней Руси православная иерархия была вполне народна: она жила народной жизнью, имела на нее могущественное влияние и пользовалась полным уважением и авторитетом. Великорусская иерархия вместе с народом разделяла и несочувственное отношение к петровской революции. Несочувствие и даже временами противодействие иерархии сердило гневного царя, и он заявлял: «многому злу корень старцы и попы». И вот Петр начинает менять или, лучше сказать, подменивать иерархию. В великороссийские епархии он назначает иерархов-малороссов, которые сочувствовали бы его реформам, защищали бы их с церковного амвона, – пусть даже они будут и невысокого нравственного уровня и весьма сомнительного православия. Таковы были, напр., Феодосий Яновский и Феофан Прокопович, много зла принеший и отдельным людям, и всей русской Церкви. Наряду с чужим правительством создавалась и чужая иерархия. Засилье малороссов в церковном управлении достигло в XVIII веке высшего напряжения. Уже Екатерина II по политическим соображениям издала указ, по которому, так сказать, давалось великороссам равноправие с малороссами в великороссийских епар-

хиях. Малороссийская иерархия, насажденная Петром, была крайне непопулярна. К ней относились презрительно и враждебно и народ, и духовенство. «Черкас», «ляшенок», «обливанец» – так обыкновенно величали малороссов-иерархов, от которых нередко приходилось терпеть большие обиды. «Возникли у них кареты дорогия и возки золотые. А мы, победные, утесненные, дневно плачем; различно велят секретарям и канцеляристам нам, русским, досаждают и пакости чинити, а своих черкасов снабдевают и всяко охраняют»<sup>46</sup>. Феофан заходил так далеко, что ему в 1726 году даже Екатерина указала: «впредь ему, архиерею, противностей Св. Церкви никаких не чинить, и иметь чистое безсоблазненное житие, как все великороссийские православные архиереи живут»<sup>47</sup>.

Твердая и более или менее самостоятельная церковная власть, которая, как мы видели, боролась в XVII веке с латинским влиянием на богословие, была не в интересах Петра; ему нужно было ее устранить. И Петр уничтожает патриаршество, назначая местоблюстителем патриаршего престола малоросса Стефана Яворского, а потом учреждая и «Духовный коллегийум». Недобросовестные софизмы, которыми Феофан Прокопович доказывает в «Регламенте», вопреки 34-му апостольскому правилу, преимущества коллегийального управления в поместной церкви, конечно, никого не убедили. Ясна была действительная цель реформы – «укратити будто-бы вельми жестокою епископов славу», т. е. лишить церковную иерархию прежнего влияния на народную жизнь. Синод не мог заменить собою для церковной и народной жизни патриарха, тем более что Петр наполнил Синод при его открытии малороссами. В первоначальном составе Синода было пять западноруссов, один серб, один грек и четыре великоросса, причем президент и оба вице-президента были малороссы. Понятен грубый протестующий отзыв троице-сергиевского иеромонаха Викентия Чернцова: «Что-де за Синод, и какой Синод! В Синоде все дураки, поляки»<sup>48</sup>.

Русская церковная власть, говорил я, находила себе опору и поддержку в единении с восточными патриархами. Со



времен Петра Россия не видела вселенских патриархов до 1913 года. Сам Петр, конечно, считал излишним советоваться с патриархами. Он обращался к ним разве только за тем, чтобы они разрешили «Пресветлейшему и Благочестивейшему Величайшему во Христе Царю всея Великия и Малыя и Белья России всея северная страны Обладателю, Государю Петру Алексеевичу употребление и причащение мяс во вся добре учиненные посты всего лета»<sup>49</sup>.

Петр наложил свою тяжелую руку и на русское просвещение. Мы видели, как московское правительство XVII-го века заботилось о научном просвещении именно в духе греческого православия. Петру этот религиозный интерес был совершенно чужд. Он не только начал отправлять русских людей для обучения к самим западным еретикам, но и в Москве на Покровке устроил немецкую гимназию протестантского пастора Глюка, тем более что у этого именно Глюка проживала *schones Madchen von Marienburg*<sup>\*</sup>, ливонская крестьянка и будущая русская императрица Екатерина I<sup>50</sup>.

Коснулся, наконец, весьма решительно Петр и специально церковной школы, молодой Московской академии, где, как мы видели, в конце XVII-го века по настоянию патриарха утвердилось греческое направление. С Петра начался новый период в истории академии. «Когда же по смерти патриарха Адриана, в 1701 году, Преосвященному Митрополиту Рязанскому, Стефану Яворскому поручена в правление патриаршая епархия, и повелено указом завести в том же монастыре и академии латинския учения; тогда он призвал из Киева учителей духовных»... и «на латинском диалекте производились учения в Заиконоспасском монастыре»<sup>51</sup>. С 1704 года до времен митрополита Платона академия большею частью имела наставников из Киева, которые в преподавании следовали учебным руководствам киевским и ввели в жизнь академии порядки, исстари заведенные в Киеве, словом, сообщили ей свой дух, свое направление. Есть основание думать, что для ускорения образования киевские наставники привезли с со-

\* Пригожая девушка из Мариенбурга (нем.).

бою в Москву даже подготовленных учеников из Киева: в дошедшем до нас списке учеников философии 1704 г. в числе 34 человек только трое великороссиян, а все прочие имеют фамилии белорусские и польские. Все уроки читались и сочинения были писаны на одном латинском языке<sup>52</sup>. Академия утратила не только свое прежнее греческое направление, но и греческое имя. Название «Славяно-греко-латинская академия» утвердилось уже со времен митрополита Платона. До Петра, мы видели, академию называли «Еллино-славянскими схолами». В сенатских же указах петровского времени академия называется «Латинскими школами»<sup>53</sup> или «Славяно-латинскими»<sup>54</sup>; самое учение в академии именуется «наукой Латинского языка»<sup>55</sup>.

Со скорбью узнал иерусалимский патриарх Досифей о перемене направления в Московской академии. Он надеялся, что эта перемена – явление мимолетное, что «Богу благоговящу, возбудятся стражи кафолическия Церкви Христова, и все тут сущие восчувствуют обоняние смерти, скрытое в обонянии жизни, и попрут его ногами и сокрушат»<sup>56</sup>. Надежда патриарха была напрасной. Будущее обещало мало утешительного. Ведь в XVIII-м веке бывали времена, когда всякое слово в защиту православия и в обличение западных ересей считалось политическим преступлением, оскорблением господствующей при дворе немецко-курляндской партии. Некоторые епископы теряли кафедры и попадали в тюрьму за то только, что издавали и распространяли «Камень веры» Стефана Яворского, это обширное полемическое сочинение, направленное против протестантов. Распространение «Камня веры» Феофан Прокопович, сочувствовавший протестантству, считал личным оскорблением, а оскорблять Феофана было опасно, потому что это был друг Бирона и Остермана.

При полном господстве малороссов в академии в XVII-м веке утвердилось западное схоластическое богословие. В качестве авторитета ссылались, между прочим, на Фому Аквината, у которого в системе «при тени пороков и грехов яснее сияет свет добродетелей и благодати»<sup>57</sup>.

Схоластическое богословие утвердилось во всех духовных школах, которые получили начало в XVIII-м веке. Все будущие пастыри русского народа, все будущие богословы заговорили на латинском языке. Здесь нужно видеть начало отчуждения духовенства от народа. Латинский язык и латинское богословие господствовали в духовной школе и в XIX-м веке. Латинские лекции по богословию читались и в нашей академии<sup>58</sup>, и лекции эти нередко были в близком родстве с западными еретическими образцами. Наши деды в семинариях еще учились по латыни. Теперь семинаристы уже с трудом едва переводят латинскую книгу, но схоластическое богословие еще живо и поныне.

Итак, вот как далеко и глубоко в истории лежат корни чужеземного засилия в нашем богословии. В Московской Руси чужеземное влияние на богословие находило надлежющий отпор от ревнителей православия и от твердой церковной власти. Во время петровской революции церковная власть была смята и подавлена и чуждое богословие было как бы насильно насаждено на русской почве. Это грех не столько церковной иерархии, сколько гражданского правительства, созданного Петром и духом чуждого русскому народу. Порабощенная Церковь не могла свергнуть со своего богословия твердой рукой налагавшегося на него латинско-немецкого ига, удобного государственной власти XVIII-го века. Западные ереси были правительству русскому ближе и понятнее, нежели восточное православие.

### 3

Но в чем же сказалось латинское и вообще западное влияние на наше школьное богословие? Неужели наше богословие и наши богословы, попавши под западное влияние, начали проповедовать *Filioque*, папское главенство и папскую непогрешимость или отрицать авторитет Церкви подобно протестантам? Ничего подобного. Наше богословие скорее изобиловало сочинениями полемическими, направленными

против всех названных и им подобных западных заблуждений. В чем же тогда латинское влияние?

Латинское влияние затронуло у нас решение самых живых богословских вопросов, затронуло самую душу богословия. Poleмика с латинством, касаясь указанных догматических разностей, имела в виду далеко не самое важное и существенное. Православные полемисты издревле в своей полемике с латинством оцеживали комаров и без внимания оставляли верблюдов. Католических ересей насчитывали целые десятки, но не указывали основного пагубного заблуждения латинства. Ведь среди католических ересей, например, наш русский митрополит Георгий указывал следующие: «едят медведину и ослов; попы их едят в говение бобровину, глаголют-бо, яко от воды ест и рыба всяко ест; постригают бороды своя бритвою, еже есть отсчено от Моисеева закона и от евангельска»<sup>59</sup>. В сравнении с этими «ересями» опресноки, папская непогрешимость, Filioque и прочее, что опровергается в наших «обличительных богословиях», – конечно, несравненно важнее. Однако все же существо веры, душа ее – не здесь. «Религия есть, – или по крайней мере притязает быть художницей спасения, и дело ее – *спасать*»<sup>60</sup>. Религия по православному пониманию есть *благочестие*, εὐσέβεια, почитание блага, стремление к благу, а религиозное благо есть спасение. «Вопрос о личном спасении и представляет в системе нашего вероучения именно такой пункт, в котором это последнее становится лицом к лицу с действительностью, с реальным бытием и хочет в жизни, в практике показать, в чем собственно заключается та истина, которую оно проповедует. В этом пункте каждое вероисповедание может найти себе и беспристрастную оценку. Тот, кто хочет узнать истинное существо католичества, протестантства или православия, тот должен обратиться не к теоретическому их учению, а к их понятию о жизни, к их учению, именно о личном спасении, в котором (учении) это понятие наиболее ясно выражено, – тот должен опросить каждое из вероисповеданий, в чем оно полагает смысл жизни человека, его высшее благо»<sup>61</sup>.

Итак, *душа веры* в спасении и душа богословия в **учении о спасении**.

Что же? Сохранило ли наше богословие во время латинского и немецкого нашествия православное учение о спасении? Вспомним вкратце основные понятия православного учения о спасении. Свободное отступление и обособление прародителя от Бога имело следствием изгнание из рая, отчуждение от Бога и страдание человека. Все естество человеческое подпало под власть тления и смерти. От Девы воплощается Единородный Сын Божий, принимает полное человеческое естество в единство Своей Божественной Ипостаси. Во Христе естество человеческое и естество Божественное соединены «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно», и самое естество человеческое поэтому обожилось, получило новые силы. Христос – новый Адам, родоначальник нового человечества. Кто во Христе, тот – новая тварь. Восстанавливается «красота изначальная» естества человеческого, которое во Христе оказалось уже «чуждо истления», препобедило смерть и тление. Имея благодатную помощь Святого Духа, человек возрождается, очищает себя от греха и тления и снова возвращает себе «первое блаженство». Не как внешняя награда дается это блаженство, а как внутреннее следствие вырастает из добродетели и свободы от греха. Свобода в том и состоит, что, сделавшись причастен Божеского естества и получивши дар Св. Духа, человек паки становится свободным – целым, здоровым, нормальным. Восстанавливается то состояние твари, о котором сказал некогда Господь Бог: «вся добра зело». Так – воплощение, воссоздание, обожение, нетление и блаженство – в пределах этих понятий движется православное учение о спасении. Читайте творения св. Ирины Лионского, св. Афанасия Великого «Слова против ариан», св. Григория Нисского «Большое огласительное слово», св. Григория Богослова «Слова о богословии» и «На Богоявление», преп. Иоанна Дамаскина «Точное изложение православной веры» – повсюду вы увидите, в какой тесной и неразрывной связи друг с другом сто-

ят сотериология и христология, как все учение о спасении сходится к единому центру – Воплощению Бога Слова, к великой тайне благочестия: Бог явился во плоти! Св. Ириной Лионский маловерами называет тех, кто не придает никакого значения домостроительству воплощения, чрез которое осуществилось совершенство нашего человечества<sup>62</sup>. Вот несколько строк из знаменитого слова Григория Богослова «На Богоявление» или «На Рождество Спасителя». «Само Божие Слово превечное, невидимое, непостижимое, бестелесное, начало от начала, свет от света, источник жизни и бессмертия, отпечаток первообразной красоты, печать непереносимая, образ неизменяемый, определение и слово Отца, приходит к Своему образу, носит плоть ради плоти, соединяется с разумною душой ради моей души, очищая подобное подобным, делается человеком по всему, кроме греха. Хотя чревоносит Дева, в которой душа и тело предочищены Духом, однако же происшедший есть Бог и с воспринятым от Него (человеческим естеством) – единое из двух противоположных – плоти и Духа, из которых Один обожил, а другая обожена. О, новое смешение! О, чудное растворение! Богатый обнищает, обнищает до плоти моей, чтобы мне обогатиться Его Божеством; Исполненный истощается, истощается ненадолго в славе Своей, чтобы мне быть причастником полноты Его. Какое богатство благодати! Что это за таинство о мне? Я получил образ Божий и не сохранил его; Он воспринимает мою плоть, чтобы и образ спасти, и плоть обессмертить. Он вступает во второе с нами общение, которое гораздо чуднее первого, поколику тогда даровал нам лучшее, а теперь воспринимает худшее; но сие боголепнее первого, сие выше для имеющих ум!.. Сколько торжеств доставляет мне каждая тайна! Во всех же в них *главное одно* – мое совершение, воссоздание и возвращение к первому Адаму»<sup>63</sup>. Так богословствует о спасении Святая Церковь! Но что говорит нам о спасении наше школьное богословие? Посмотрим.

«Вся тайна нашего искупления смертью Иисуса Христа состоит в том, что Он, взамен нас, уплатил Свою кровию

долг Правде Божией за наши грехи, который мы сами уплатить были не в состоянии: иначе – взамен нас исполнил и потерпел все, что только требовалось для отпущения грехов... Господь Иисус принес плату полную и совершенно удовлетворительную за долг наш. Этот долг наш пред Богом состоял в том, что мы не исполнили воли Его, которую должны были исполнить, и непослушанием своим бесконечно оскорбили своего Создателя, и вслед за тем осуждены были Им на страдания и смерть, которая есть неизбежное следствие греха и справедливое возмездие за грех... Господь Иисус принес за нас плату преизбыточествующую. Ибо как бы ни были велики и многочисленны грехи всего рода человеческого, но они ограничены и по природе своей, и по числу; а самоотвержение, страдания и смерть Иисуса Христа, Лица Божеского и беспредельного, должны иметь бесконечную цену, во всех отношениях, пред судом вечной правды. И, следовательно, как ни велико, как ни необъятно оскорбление, причиненное грехами нашими величеству высочайшего Существа, но удовлетворение, принесенное за них Иисусом Христом, несравненно больше. А потому Он не только совершенно уплатил за нас долг бесценною Своею кровию, но и купил за нее, приобрел для нас вечные блага... Потому-то мы и веруем, что страдания и смерть нашего Спасителя имеют не только значение выкупа за нас и уплаты долга, но и значение величайших заслуг пред судом вечной Правды»<sup>64</sup>.

Здесь пред нами совсем другой ряд понятий: оскорбление, возмездие, проклятие, искупление, удовлетворение и заслуга. Прочтите в первом томе нашего юбилейного сборника статью проф. А. П. Орлова: «Сотериология Ансельма Кентерберийского» – там, у этого отца латинской схоластики, вы найдете все эти понятия. А сравнительно с Григорием Богословом в семинарском учебнике митрополит Макарий о спасении мудрствует иначе:

Григорий Богослов:

«Главное одно – мое совершение, воссоздание и возвращение к первому Адаму!»

Митрополит Макарий:

«Вся тайна нашего искупления смертью Иисуса Христа состоит в том, что Он, взамен нас, уплатил Своею кровию долг Правде Божией за наши грехи».

Вот что сделало с нашим богословием латинское и немецкое рабство! В учении о спасении это рабство отторгло наше богословие от Григория Богослова и иных отцов Церкви и приблизило к Ансельму и прочим отцам схоластики! Макарий принимает даже понятие заслуги; ему остается прибавить уже немного для того, чтобы в дело спасения перенести весь католический механизм банкирского дома, о котором говорил А. С. Хомяков<sup>65</sup>.

Но спросите вы людей, прошедших среднюю духовную школу, как они богословствуют о спасении! Спросите наших сельских неученых батюшек! Вы прежде всего узнаете, что они вообще очень мало богословствуют, но все же вы заметите без особого труда, что о спасении они мыслят по Макарию, а не по Афанасию Великому или Григорию Богослову. Школа положила навеки свою схоластическую печать...

Но да не подумает кто-либо из вас: неужели Церковь изменила своему Православию? Раскольники уже не преминули на подобный вопрос дать свой злобный положительный ответ, например, в умно задуманной и кощунственно написанной книге Мельникова о «блуждающем богословии». Нет, Церковь не изменила и не могла изменить своему Православию; только школа перестала мыслить вполне по-церковному, произошел некоторый разрыв между Церковью и школой. Церковь и теперь живет и дышит все тою же идеей спасения, которой жила и дышала она полторы тысячи лет назад. У Церкви и теперь есть своя сокровищница богословия, существенно отличного от богословия школьного. Это сокровище – в богослужебных книгах. Ведь большая часть наших богослужебных книг составлена тогда, когда даже не было никакого латинства и не было никакой схоластики. Многие из богослужебных песнопений, стихир, канонов – писаны великими богословами древней Церкви. В



богослужении мы слышим чистый и неиспорченный отголосок богословия святоотеческого, древнецерковного. Уже несколько лет скорбь и горечь теснят мое сердце от сознания того, как искажена в нашем школьном богословии христианская идея спасения, и без радостного трепета сердечного я не могу слышать нашего богослужения. Я радуюсь, как сын Церкви и как богослов, потому что каждую почти минуту в богослужении слышу те самые чистые и высокие понятия об истинах христианской жизни, которые пленили меня в богословии святоотеческом. Прочитайте вы службу на Рождество и Благовещение – и вы найдете о деле спасения те же мысли, что во втором веке высказывал св. Ириней Лионский, в четвертом – Афанасий, Василий и оба Григория, в седьмом – преп. Максим Исповедник, в восьмом – преп. Иоанн Дамаскин, в одиннадцатом – преп. Симеон, Новый Богослов, или, лучше сказать, все и во всех веках на священном Востоке! В самой литургии, приступая к совершению величайшего таинства, мы, священники, говорим в алтаре пред престолом о спасении совсем не то, чему учит нас школьная догматика. В литургии св. Иоанна Златоуста мы исповедуем:

«Ты от небытия в бытие нас привел еси и отпадшая восстановил еси паки и не отступил еси, вся творя, дондеже нас на небо возвел еси и царство Твое даровал еси будущее».

Подробнее в литургии св. Василия Великого: «Егда прииде исполнение времен, глагола еси нам Самем Сыном Твоим, Имже и веки сотворил еси, Иже сый сияние славы Твоя и начертание Ипостаси Твоя, нося же вся глаголом силы Своя, не хищение непщева еже быти равен Тебе Богу и Отцу, но Бог сый превечный, на земли явися и человеком споживе и от Девы святая воплощься, истощи Себе, зрак раба прием, сообразен быв телу смирения нашего, да нас сообразны сотворит образу славы Своя; понеже бо человеком грех вниде в мир и грехом смерть, благоволи Единородный Твой Сын, сый в недрах Тебе Бога и Отца, быв от жены святая Богородицы и Приснодевы Марии, быв под законом,

осудити грех во плоти Своей, да во Адаме умирающе, оживотворятся в Самем Христе Твоем».

Итак, смотрите, какое разногласие между Церковью и школой! Вот что сделало у нас на Руси латинско-немецкое засилье в богословии! Классная кафедра духовной школы и церковный амвон и клирос в одно и то же время говорят на разных богословских языках! На борьбу с этим-то вредным латинско-немецким засильем и его печальными плодами в нашем богословии я и считаю своим нравственным долгом вас призвать в эту грозную годину отечественной освободительной войны. Борьба уже началась. За последние двадцать пять лет уже немало написано богословских трудов, по содержанию существенно отличных от трудов недалекого прошлого. У нас, благодарение Богу, уже зародилось новое богословское направление, свергающее с себя мертвящие узы прежней схоластики. К этому-то направлению и нужно примыкать со всем жаром юности и без всякого сомнения. Нужно достигать того, чтобы это новое направление получило самое широкое распространение и полное господство. А то у нас еще и теперь немало охотников клеймит «либерализмом» и даже «немецщиной» все, что не согласно с Макарием!

В схоластическом учении о спасении прежде всего должны быть снесены до основания два форта два понятия: *удовлетворение и заслуга. Эти два понятия должны быть выброшены из богословия без остатка, навсегда и окончательно.* Уничтожьте эти два форта, – призрачная твердыня схоластики скоро падет и рассыплется. И погибнет печальная память ее без шума...

Но где причина того, что чуждая духу Церкви схоластика держится в духовной школе нашей и в богословии даже в двадцатом веке, даже до дня сего? Причин можно бы насчитать немало, но я укажу прежде всего одну, которая ближе всего касается нас с вами. Одна из причин есть тяжкий грех студентов наших духовных академий. Десятый год наблюдая академическую жизнь, я невольно с грустью и печалью,

иногда и с негодованием, замечал, что студенты академий слишком мало занимаются богословием и еще меньше богословием интересуются. Получается крайне ненормальное явление: студент духовной академии, окончивая курс, имеет некоторые взгляды философские, исторические, даже политические, но не имеет определенных взглядов богословских. Чисто богословские вопросы его не волнуют; он будто даже и не понимает, как это богословский вопрос может задевать за самую сердцевину души, ломать и переворачивать всю жизнь человека, заставляя его ввергаться в огонь и в воду. Призрачная твердыня схоластики потому еще и держится, что нет одушевленных воинов, которые с ожесточением бы на нее нападали, сознавая и чувствуя, как эта твердыня мешает духовной жизни человека, как она стоит на пути его духовного развития и совершенствования, на пути христианского спасения, подменяя духовное возрождение и спасение какой-то странной юридической сделкой с Господом Богом. За схоластическую пустоту потому и берутся, что не имеют никаких жизненно-богословских убеждений.

В эти военные дни я и обращаюсь к вам с призывом. Вы освобождены от воинской повинности, вы сидите не в окопах, а за партами – так не уклоняйтесь от необходимого набора в воинство Христово, в действующую уже небольшую армию богословов! Схоластическая крепость – это *наша, академический* участок общего фронта. Если мы живые люди и живые члены Христовой Церкви, мы должны чувствовать, что эта крепость нам, *жизни нашей* православной мешает. Сровнять с землей неприятельскую крепость схоластики – вот *наша* академическая задача, если мы хотим самым делом участвовать в великой освободительной войне!

И еще одно пожелание и надежда. Я говорил вам, почему в XVII-м веке борьба с латинством была у нас даже успешна, а в XVIII-м – эта борьба прекратилась. Мой ответ на этот вопрос не поможет ли нам объединиться в общем пожелании, чтобы возвращено нам было то, что потеряно при Петре двести лет назад: патриаршество и свобода Церкви!

## ХРАМ ИМПЕРАТОРСКОЙ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ К НАЧАЛУ ВТОРОГО СТОЛЕТИЯ ЕЕ СУЩЕСТВОВАНИЯ

Более половины первого столетия своего существования Московская духовная академия не имела своего собственного храма. Академическая семья собиралась на молитву или в академическом зале, где совершались всенощные, или в лаврских храмах, преимущественно в трапезной церкви. Посещение богослужения связано было поэтому с некоторыми неудобствами, да и само богослужение академическое страдало немало. Менялось и место, и время богослужения, и естественно, что и само богослужение бывало иногда «не совсем стройно»<sup>1</sup>. Устройством отдельного храма академия обязана своему незабвенному ректору протоиерею А. В. Горскому. Несомненно, этот факт весьма знаменателен. Имя А. В. Горского есть самое славное ученое имя Московской академии за первое столетие ее исторической жизни. В чувстве благоговейного уважения к памяти А. В. Горского объединяются все. И вот этот великий ученый сознавал неудобство высшей духовной школе оставаться без своего храма. Ученость в лице А. В. Горского не погашала его благочестия. Современник свидетельствует, что он был «великий охотник до церковных служб»<sup>2</sup>. При одном случае А. В. Горский советовал студентам академии внимательно изучать православное богослужение, потому что оно представляет «цвет и плод древа жизни Церкви Христовой»<sup>3</sup>. Когда началось дело об устройстве академического храма, А. В. Горский радовался тому, «что нам даровано будет утешение не только прилежати в дому Божием, но и жить под кровом его, дабы более и более самим и нашим юношам проникаться и исполняться духа церковного»<sup>4</sup>.

Храм был устроен в академическом зале, где прежде происходили (около того времени отмененные) публичные испытания, и освящен 12 февраля 1870 года.

Первоначальный академический храм был очень велик и алтарем обращен был на юг, что не согласно с 91-м правилом св. Василия Великого, по которому «все зрим к востоку во время молитв» и «через сие ищем древнего отечества рая, который насадил Бог в Едеме на востоке».

Между тем и в Московской академии начали появляться ректора в сане епископа. Академическое богослужение становилось торжественнее. Скоро стала ощущаться нужда в расширении академического храма. Храм и был более нежели вдвое расширен в 1892 году, когда ректором был архимандрит Антоний (ныне архиепископ Харьковский), причем алтарь был обращен уже на восток. В новом виде храм был освящен 20 сентября 1892 года, за несколько дней до празднования 500-летия со дня блаженной кончины преподобного Сергия<sup>5</sup>.

Но и в новом своем перестроенном виде храм простоял почти ровно столько же, сколько первоначальный храм А. В. Горского. Храм был низок и темен, не имел никаких архитектурных достоинств. Поэтому летом 1913 года над храмом был устроен новый железобетонный свод, благодаря чему храм стал вдвое выше, нежели был прежде. С 16 ноября 1913 года началось совершение богослужения в перестроенном храме<sup>6</sup>, но храму недоставало того, что составляет красоту православного храма, – соответствующих новой высоте храма иконостаса и стенной росписи. Ведь, по слову святых отцов Седьмого Вселенского собора, церковное благолепие, состоящее из живописных изображений, «служит нам к уверению истинного, а не воображаемого воплощения Бога Слова и к подобной пользе», потому что взирающие на священные изображения «подвизаемы бывают воспоминати и любити первообразных». Придать академическому храму вид настоящего православного храма было особенно благовременно ввиду приближавшегося дня сто-

летнего юбилея академии, который предполагалось праздновать торжественно. Но недостаток средств и даже полное их отсутствие тормозили дело. Еще при начале перестройки свода начали поэтому обращаться к различным частным благотворителям, а затем решено было обратиться и ко всем бывшим питомцам академии с просьбой сделать посильное пожертвование на академический храм ко дню столетнего юбилея академии. Еще прот. А. В. Горский, устроив храм, обращался к близким академии лицам с просьбой о содействии благоуукрашению академического храма. Дары этих старых питомцев академии (преимущественно в виде икон) еще и теперь украшают академический храм.

В начале 1914 года было разослано не менее тысячи нижеследующих воззваний:

«В наступившем 1914 году Московская духовная академия будет праздновать свой столетний юбилей. Одна из самых насущных академических нужд ко времени этого юбилея – приведение в приличный вид академического храма. Перестроенный в прошлом году храм весьма нуждается в утвари, нет еще соответствующего новой высоте храма иконостаса, совсем обветшала ризница. А между тем нигде в академии так не живет память об ее бывших учениках, как в академическом храме, где поминаются все в академии учившие и учившиеся, начальствовавшие и служившие. Это обстоятельство и дает нам смелость обратиться ко всем близким академии лицам с просьбой вспомнить ко дню академического юбилея академический храм и присылкой посильного пожертвования подействовать тому, чтобы ко дню юбилея родной академии можно было храму придать вид, сколько-нибудь достойный высшей церковной школы».

Не до всех, конечно, питомцев академии достигло это воззвание, потому что мать-академия не о всех своих детях знает, где они живут и где трудятся. Тем не менее приток пожертвований начался немедленно. Ниже мы печатаем полный список пожертвований на академический храм. От лица академии приносим глубокую благодарность всем жертво-

вателям и земно кланяемся от себя лично мы, настоящие представители столетней академии.

Немедленно по окончании учебных занятий в июне месяце 1914 года приступили к росписи свода и стен академического храма. Роспись же алтаря взял на себя архитектор храма Сергей Семенович Макаров. Свод и стены храма расписывал петроградский художник Н. А. Протопопов, который прежде поступления в Академию художеств окончил со степенью кандидата богословия Казанскую духовную академию. Храм расписан в новом киевском, преимущественно васнецовском стиле, и многие сюжеты взяты из Владимирского киевского собора. По верху свода написаны васнецовские картины: «Бог-Слово», «Распятие» и «Бог-Саваоф». Сзади, на хорах, васнецовский же «Страшный суд». По бокам свода васнецовское «Преддверие рая», а в четырех углах – евангелисты со своими символами. Купол расписан византийским орнаментом вместе с символическими изображениями дней творения, а в самом верху – «Спаситель с Евангелием». На большом окне над иконостасом – три ангела. Стены сплошь заняты крупными изображениями святых – древних и русских. Благодаря уменью и таланту художника, храмовая роспись отличается единством и производит весьма сильное впечатление. В алтаре на потолке написан «Покров Пресвятой Богородицы», на передней стене – «Таинство Евхаристии», а по сторонам – «Рождество Христово», «Положение во гроб» и изображения св. ап. Иакова, св. Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Двоеслова и др.

Иконостас в храме теперь в три яруса. В верхнем ярусе над царскими воротами икона «Покрова Богородицы». Эта икона во время некоторых богослужений спускается на амвон.

Таким образом, любовь бывших питомцев академии создала себе памятник. Во второе столетие академия вступает с обширным, благолепным и благоустроенным храмом.

Благодаря пожертвованиям же обогатилась и церковная утварь академического храма. Церковный староста Сергей Семенович Макаров к 1 октября 1914 года пожертвовал пре-

восходное, ценное, художественно исполненное металлическое облачение на святой престол. По сторонам рельефные художественные изображения Таинства Евхаристии, Моления о чаше, погребения Спасителя и Покрова Пресвятой Богородицы. Кроме того, много изображений святых. Тем же старостой поновлены и заново вызолочены все алтарные принадлежности. Бывшие воспитанники академии через свою московскую комиссию пожертвовали на престольное Евангелие в весьма ценном серебряном вызолоченном окладе, крест, полный также серебряный вызолоченный набор священных сосудов и ценную серебряную в древнем стиле лампаду к местной иконе «Покрова Богородицы». Профессора и служащие в академии пожертвовали большую художественную серебряную лампаду (ценою около 800 руб.) к спускающейся иконе «Покрова». Лампада эта горит неугасимо. Инспектор академии архим. Иларион пожертвовал запрестольную икону и запрестольный крест, то и другое в древнем стиле с басменным окладом. Воспитанники академии, живущие и служащие в Петрограде, прислали большую и ценную икону с ликами небесных покровителей наиболее выдающихся деятелей академии за прошлое столетие. Икона помещена в иконостасе против одного из клиросов. Академическое духовенство приобрело полный комплект богослужебных книг.

Кроме того, на перестройку и украшение храма израсходованы были все имевшиеся в наличности церковные суммы.

## О ЦЕРКОВНОСТИ ДУХОВНОЙ ШКОЛЫ И БОГОСЛОВСКОЙ НАУКИ

С понятным смущением и благоговейным трепетом сердечным вошел я на эту кафедру, чтобы сказать свою первую лекцию. В эти самые незабвенные для меня минуты начина-



ется моя деятельность на академической кафедре. А что-то ждет меня, что-то будет со мною здесь до тех пор, когда сойду я с этой кафедры в последний раз?..

Когда сменяется кормчий на корабле и новый кормчий всходит на свое место и берется за руль, он прежде всего спешит узнать то направление, в котором идет и по которому должен идти вверенный ему корабль. Зорко всматривается он в темнеющую даль, туда, где мерцают во мраке огни спасительных маяков, и по свету этих неподвижных огней твердой и уверенной рукой направляет он по морским волнам бег своего корабля. В несколько подобном же положении чувствую себя в эти минуты и я. Суждено мне здесь, на этой кафедре, сменить кормчего опытного и надежного; суждено мне хоть отчасти заменить незаменимого. Кормчий я молодой и неопытный, в науке – малограмотный. Вот почему стоит предо мной сейчас во всей своей остроте целый ряд вопросов: зачем я пришел сюда? куда мне идти? и что мне делать? Да, я позволяю себе думать, что обстоятельства времени, хорошо всем вам известные, и те запросы, которые в таком изобилии и так настойчиво предъявляются к нам и к нашей школе за последнее время с разных сторон, – все это не только предо мной, но и пред всеми вами в начале каждого учебного года, может быть, с не меньшей остротой ставит ряд подобных же вопросов: зачем мы пришли сюда? что нам делать? к каким целям стремиться? Надеюсь, что есть сейчас в нашем настроении нечто общее, я и беру на себя смелость по мере моего разумения ответить на эти вопросы в моей первой вступительной лекции, вступительной не в курс этого учебного года, но вступительной во всю мою академическую жизнь и деятельность.

Нам тоже нужно посмотреть, не видно ли где-нибудь светящего нам маяка. Ведь если поэт вообще говорит, что

Светильник истинного света,  
Нигде он ярче не горит,  
Чем в книгах Нового Завета,

то, думается, мне, преподавателю Нового Завета, и всем вам, собравшимся на лекцию по Священному Писанию Нового Завета, нам вместе наиболее прилично искать себе руководящего света именно в книгах Нового Завета. Начиная свою деятельность в качестве преподавателя Нового Завета, я, естественно, прежде всего задаюсь вопросом: да как именно Новый Завет учит о всякой вообще деятельности человека-христианина?

Задаваясь этим вопросом, вспоминаю я прежде всего, конечно, притчу Господа о талантах. Каждому из нас дан Господом талант. Не должны мы зарывать свой талант в землю, как сделал раб лукавый и ленивый. Но не можем мы думать, что талант дан нам в нашу личную пользу, в нашу полную собственность. Нет, придет к нам Господин наш и потребует отчета. Что же такое мы? Не что иное, как приставники к чужому имению. Мы только слуги нашего Господина. Его именье должны умножать. Талант не наш, и нам нет в нем похвалы. Получил кто пять талантов и приобрел на них еще другие пять талантов – одно может он думать и говорить: я – раб неключимый; сделал только то, что должен был сделать. Уже на основании этой притчи Господа можно судить о том, как Новый Завет учит о всякой деятельности: всякая деятельность должна направляться к тому, чтобы умножать духовное имение Господина.

В сущности, то же самое, но яснее и подробнее говорит святой апостол Павел. То, что в Евангелии называется талантом, апостол Павел именует духовным дарованием. Дарования различны, но они имеют один общий источник – Духа Святого. Каждому дается проявление Духа на пользу: одному дается Духом слово мудрости; другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие, как бы особенно подчеркивает Апостол, производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно (1 Кор. 12, 4–11). Таким образом, все

способности человека христианина не что иное, как духовные дарования. Уже то, что каждому человеку дано особое дарование и все дарования имеют один общий источник, уже это указывает на некоторую особую цель бытия всех этих духовных дарований. Не ради самого человека и не для него лично дано ему Духом дарование. Действительно, Апостол, лишь только сказал о разделении духовных дарований, сейчас же начинает говорить о том теле, которое составляют христиане. Все христиане – члены одного тела; хотя их и много, но они составляют одно тело. Ни один из членов тела не составляет какого-то самостоятельного и самозамкнутого бытия. Ни один член не может сказать, что он к телу не принадлежит. Все члены неразрывно связаны между собою, так что один другому не может сказать: ты мне не нужен (1 Кор. 12, 12–27). Ради всего тела и каждый отдельный его член одарен духовным дарованием. Каждый отдельный член только тогда жив и действует согласно со своим назначением, когда он неразрывно связан со всем организмом тела.

Апостол Павел немедленно же начинает говорить о служении отдельных членов всему телу. Иных Бог поставил в Церкви апостолами, пророками, учителями, другим дал дары исцелений, вспоможения, управления, пастырства, учительства (1 Кор. 12, 28; Еф. 4, 11). Все это дано на дело служения, для совершенствования христиан, для созидания тела Христова, доколе все придем в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова. Тело Христово – Церковь, и возрастает в своем духовном совершенстве при действии в свою меру каждого члена всяцем осязанием подаяния, то есть разнообразным восприятием подаяния даров Духа (Еф. 4, 12–13, 16). Можно припомнить еще и слова апостола Петра: служите друг другу каждый тем даром, какой получил, как добрые домостроители многообразной благодати Божией (1 Пет. 4, 10). Если обобщить все приведенные мною места, то новозаветный взгляд на смысл и сущность всякой человеческой деятельности можно было бы формулировать так: всякая деятельность в основе своей имеет дарование

Духа, а по своему обнаружению и по целям она должна быть *церковным служением*. Ради причастия к церковному телу даются человеку дарования, и только тогда и он сам может сказать о себе и другие подумать о нем, что употребляет он их согласно с их назначением, когда обращает он их на служение Церкви. Всякое дарование налагает на человека долг; оно непременно должно проявляться в церковном служении. Вот как учит Новый Завет об употреблении дарований, то есть о деятельности.

Святые отцы и учителя Церкви прежде всего находят, что это учение «низлагает великое возношение высокоумия»<sup>1</sup>. «Чтобы смирить превозносящихся», способности Апостол наименовал дарованиями<sup>2</sup>. «Не ради собственного достоинства, – говорит св. Иоанн Златоуст, – один получил больше, а другой меньше, но для других»<sup>3</sup>. «Хотя мы имеем благодать различных дарований, однако все они даются для служения Церкви», – говорит св. Ефрем Сирийский<sup>4</sup>. А блаж. Феофилакт в новозаветном взгляде на смысл и сущность человеческой деятельности усматривает нечто утешительное для получившего меньшее дарование. Услышав имя дара и получив меньше, он мог поскорбеть о том, что обделен в даровании. Но, слыша о служении, не так; ибо оно указывает на труд и пот. Что же скорбеть, когда Господь другим повелел трудиться больше, а его пощадил<sup>5</sup>.

В Новом же Завете мы можем видеть, как этот именно взгляд на сущность деятельности прилагают к себе святые апостолы. Не иначе называют они себя, как только служителями. Каждый, говорит святой апостол Павел, должен считать нас, как служителей Христовых и домостроителей тайн Божиих (1 Кор. 4, 1). Кто Павел? Кто Аполлос? Они только служители, и притом поскольку каждому дал Бог. Павел насадил, Аполлос поливал, но возрастил Бог; посему и насаждающий и поливающий ничто, а все Бог возвращающий (1 Кор. 3, 5–7).

Я указал, как Новый Завет смотрит на всякую деятельность: всякая деятельность есть церковное служение, должна

направляться к пользе церковной. Эта новозаветная мысль не может ли и нам осветить тот путь, по которому предстоит нам идти? Думаю, что может.

Прежде всего нельзя не заметить, что изложенный взгляд на смысл и сущность человеческой деятельности стоит в самой резкой противоположности с господствующими мирскими взглядами на тот же предмет. Ведь обычно всякий талант почитается некоторым личным преимуществом, служит предметом гордости. Употребляется этот личный талант на созидание личной карьеры, личного благополучия, и вся деятельность так часто направляется лишь к тому, чтобы тешить беса честолюбия, который вообще с большой охотой и готовностью вселяется во всякого человека. Обычный мирской взгляд на деятельность не только не «низлагает великого возношения высокоумия»; наоборот, это пагубное возношение он всячески питает и укрепляет. Кто хочет руководиться новозаветным взглядом на свою деятельность, тот должен решительно отвергнуть чуждые христианству предубеждения, по которым талант есть личное преимущество и служит предметом чести и «благородной» гордости для своего обладателя. Нужно прежде всего смирить свое греховное превозношение, сознать себя рабом, приставником, строителем, *сiсotom*'ом Господней благодати.

Но возникает недоумение. Ведь для каждого совершенно ясно и не требует каких-нибудь особых пояснений тот факт, что жизнь современного человека очень и очень усложнилась. Пути жизни человеческой разнообразны и многообразны: деятельность также весьма разносторонняя. Неужели же можно желать и требовать, чтобы при всем разнообразии своих жизненных путей, при всем многообразии своей деятельности все люди – христиане, конечно, – неизменно держались новозаветного взгляда на свою жизнь и деятельность, себя самих прежде всего признавая членами живого тела Церкви, деятельность свою почитая церковным служением и направляя ее именно к созиданию тела Христова, к пользе церковной? Требовать всего этого, думать

даже об этом – не есть ли это наивная и несбыточная мечта? Не есть ли новозаветный взгляд на смысл человеческой деятельности нечто неприемлемое, к жизни вовсе не приложимое?.. Но сейчас я считаю излишним решать вопрос о том, приложим ли этот взгляд ко всем родам человеческой деятельности или не приложим, может ли он быть всеобщим руководительным началом или не может. Думаю только одно. Для нас, собравшихся здесь, в стенах высшей богословской школы, подобного вопроса нет и возникать он и не может, и не должен. Свое пребывание здесь мы и можем, и должны освещать новозаветным светом. Светильник истинного новозаветного света и может, и должен быть для нас тем путеводным огнем, по которому нужно нам направлять свою академическую жизнь и деятельность.

Наша школа – церковная школа; устроила ее Церковь для удовлетворения своих насущных нужд и потребностей. Ведь «Православная Духовная академия есть высшее церковное училище, христианским воспитанием и высшей православно-богословской наукой приготавливающее христиански-просвещенных деятелей для служения святой Православной Церкви, прежде всего в области церковно-пастырской, а затем и на других поприщах церковной деятельности, предпочтительно в священном сане». Так гласит устав нашей школы (§ 1). Вот почему кто другой, а уж мы-то, конечно, прежде всего должны сознавать себя членами Церкви, жить ее жизнью, утешаться ее радостями, скорбеть и болеть ее несчастьями. Кто другой, а уж мы-то не только можем, но и должны на всю свою деятельность смотреть исключительно как на церковное служение. Одни из нас призваны разрабатывать нужную для Церкви науку, другие в готовом виде получают те научные знания, которые нужны будут им на различных поприщах церковного служения – пастырском, миссионерском, духовно-учебном (§ 2). Но ясно, что и тех и других должна одушевлять одна общая идея, одна общая идея должна давать направление их деятельности – это идея церковного служения, идея Церкви, членами

которой мы прежде всего должны себя сознавать. Не ради нас даны нам силы душевные и способности различные, а ради Церкви, и не себе должны мы угождать своей деятельностью, а Церкви. При свете Нового Завета должны мы сознать всю свою деятельность и возложить ее на свои плечи не иначе, как *церковное послушание*.

Церковное послушание беру на себя и я, восходя на эту кафедру. Ведь только Церковь дает смысл и цену земному бытию; только служение Церкви, по моему верованию и убеждению, дает смысл и цену нашей земной деятельности... Если не служить Церкви, – нет никакого смысла во всякой деятельности и незачем тогда жить на Божьем свете.

Идея Церкви и в научной деятельности может иметь особое руководящее значение. К Церкви мы не только принадлежим, но мы и веруем в Церковь, исповедуя эту свою веру в девятом члене Символа веры. Церковь выше отдельной личности со всеми ее силами и способностями, потому что Церковь соборная имеет премирные силы Духа Святого. Поэтому Церковь для нашей личности есть непререкаемый и совершенный авторитет; она – столп и утверждение истины. Наука стремится к познанию истины. В науке каждая отдельная личность познает истину. Очевидно, Церковь, как сокровищница истины, может и должна быть руководящим авторитетом для всякого ищущего истины. Не Церковь должна отказываться от своих вековечных истин во имя научного познания каждой отдельной личности, а наоборот, эта личность должна отрекаться от своих научных приобретений, если они противоречат Церкви. Иначе быть не может хотя бы уже потому, что на раскидистом и величавом древе познания листья меняются, пожалуй, даже чаще, чем на деревьях нашего академического сада. Быстро вырастают они, зеленеют некоторое время, но скоро желтеют, вянут, сохнут, падают и пропадают. И что было бы, если бы Церковь в своем учении приспособлялась к научному познанию каждой отдельной личности или каждой отдельной исторической эпохи! Сколько раз пришлось бы ей отрицать самое себя?

А разве не было бы это самоуничтожением Церкви? Веруя в Церковь, мы уже обладаем истиной непосредственно, но рассудок ищет знания опосредствованного. Это законное и естественное искание должно получить свое полное удовлетворение тогда, когда и рассудочным путем придет человек к тому же, во что он верил.

В науке можем мы искать подтверждения своей веры и научного оправдания Церкви. Эту последнюю задачу науки часто не сознают и даже отвергают. Нередко работник науки приходит к ортодоксальным выводам, оправдывающим веру Церкви. Но скажите ему, что к этим своим выводам пришел он потому, что так Церковь учит, – он сочтет себя обиженным и будет утверждать, что ему вовсе и дела нет до церковного учения, что выводы его подсказаны ему совершенно объективными научными данными и с учением Церкви совпали лишь случайно и непреднамеренно. Бывает, конечно, и так, но если стремление к оправданию церковной истины почитается предосудительным, то где же вера в Церковь? Если я верую, что Церковь обладает истиной, то разве есть что-нибудь непохвальное в том, что в научной работе я сознательно стремился к истине? Ведь кормчий корабля не считает своим преступлением то, что в направлении своего корабля руководится он светом неподвижных маяков? И если мы считаем себя членами Церкви, если мы веруем в Церковь, то, конечно, мы будем в своей научной работе присматриваться к немерцающему свету неподвижных христианских догматов. В этом для нас нет ничего предосудительного; как члены Церкви, иначе мы и поступать не можем. Отсюда вывод: наша деятельность в стенах академии есть не только церковное послушание, но и протекать она должна в свободном послушании Церкви.

Выслушав это, не подумал ли кто: что же это такое? Взойдя на академическую кафедру, он унижает науку, подчиняя ее Церкви и изображая ее какой-то служанкой Церкви! Да, наука, особенно богословская, по моему убеждению, должна быть *ancilla Ecclesiae*<sup>\*</sup>, но такое положение вовсе не

\* Служанка Церкви (*лат.*).



унизительно для науки; служить Церкви ни для кого не унижительно. *Ancilla Ecclesiae* – это настоящее место науки, которое она только и может занимать для человека, сознательно исповедующего свою искреннюю веру в Церковь.

Трудно и даже невозможно служить двум господам, но едва ли легче не служить никому. Два господина требуют себе служения и исключительного поклонения. Один Господин – Христос, другой – антихрист. Выбор возможен только из этих двух враждебных друг другу царей, и одному кланяемся мы непременно. Христово дело на земле есть Церковь, против которой ведут свою ожесточенную, но безуспешную войну силы ада. Есть силы ада и есть воинство Христово. И та и другая из враждующих сторон имеет своих воинов, вооруженных разными доспехами, в том числе и наукой. Сама по себе наука вовсе еще не определяет, на какую сторону должен человек стать; это определяет вера, а уж за верой следует и наука. Верует человек во Христа – наука для него и в его руках также служит Христу. Верует человек в антихриста – антихристово ярмо надевает он и на науку. Судьба хотя бы Нового Завета – вот доказательство того, что наука следует за верой. Ведь если бы было наоборот, если бы все дело было в науке и вера следовала за наукой, то давно бы пора ученым людям до чего-нибудь договориться относительно Нового Завета. Но что мы видим? Сотни лет вокруг Нового Завета ломаются ученые копья, написано по шкапу книг на каждый стих, полки книгохранилищ гнут-ся под тяжестью ученых произведений, но и доселе все еще появляются самые ортодоксальные книги одновременно с виртуозно-отрицательными, и Новый Завет в одно и то же время для одних просто литературный памятник первого или второго века нашей эры с довольно-таки темным прошлым, а для других он – Слово Божие живое и действенное, он – Священное Писание. Кто следил за историей науки и размышлял над ней, тот, конечно, с немалым удивлением замечал, что часто для самых серьезных ученых висящая если не на воздухе, то на тоненькой ниточке ничтожного факта

гипотеза бывает дороже противоположного ей утверждения, покоящегося на целом ряде надежных для другого фактов. Что же заставляет отвергать факты и предпочитать им гипотезы? Вера. Одной из наиболее ценных истин, в которых уверился я здесь в академии, считаю я ту, что так называемой свободной науки нет и быть не может. Наука свободна, пока она отвлеченна. Свободен ученый человек, пока делает он математические выкладки, которые не касаются его души, его жизни. Но как только затронут вопрос жизни и смерти, спасения и гибели, наука тотчас подчиняется Христу или антихристу, потому что ответ на эти вопросы зависит не от науки, а от веры во Христа или антихриста. В науках отвлеченных, в математике например, много установлено бесспорных и общепризнанных истин, но о вопросах жизни спорят без конца, спорят страстно и ожесточенно, и это именно потому, что спор идет о вере, а такие споры всегда бывают самыми напряженными.

Где о вере спор,  
Там, как вихрем сор,  
И любовь, и дружба сметены.

Я сказал о математике, что там много установленных непоколебимо истин, но весьма мудро рассуждал один из философов (Лейбниц). Если бы, говорил он, математика вооружалась против наших страстей, то мы, наверно, не менее часто и тяжело нарушали бы законы математики, чем делаем это теперь в отношении законов морали, оспаривали бы ее положения и все ее аксиомы и теоремы самым искренним образом почитали бы за софизмы.

Наша богословская наука по преимуществу пред всеми другими касается жизни нашей, нашего спасения и гибели. Богословская наука самая жизненная из всех наук, и ни одна из наук не может идти в этом отношении в какое-нибудь сравнение с наукой богословской. В самом деле, можно ли здравому человеку-христианину сказать, что для

его жизни и его спасения нужнее знать, как протекали пунические войны, что делали какие-нибудь там каролинги или капетинги, какие пищеварительные органы у майского жука или бабочки-мотылька, что все это знать ему нужнее, чем быть, например, научно уверенным в подлинности Евангелий и посланий апостольских? Я думаю, что всякий церковный человек скажет: да Бог с ними, как там питаются разные жуки, чем занимались эти разные капетинги и каролинги, – для моей жизни, для моего спасения несравненно важнее увериться в том, что Святое Евангелие – произведение святых апостолов, посланных в мир Христом, а не подделка II века. И конечно, так. Вопросы, подлежащие нашему обсуждению, – это вопросы жизни и смерти, спасения и гибели, это самые жизненные вопросы. А потому и нет ничего удивительного в том, что богословская наука менее свободна, чем всякая другая; она с большим самоотвержением служит Христу или антихристу.

Если мы усвоим такой именно взгляд на взаимоотношение Церкви и науки, веры и науки, то мы должны раз навсегда стать выше некоторых распространенных предрассудков. У нас весьма нередко лишь отрицательную, противцерковную науку называют «свободной», «беспристрастной». Напрасно! Она пристрастна гораздо больше, чем наука церковная, потому что она подчинена антихристу, а уж, конечно, антихристу нельзя отказать в постоянном стремлении извращать истину и действительность. Мы же, по заповеди апостола Павла, свое и научное помышление пленяем в послушание Христу (2 Кор. 10, 5). Еще нередко нецерковное направление науки именуют «передовым», «прогрессивным». Непонятно это для человека церковного. Прогрессивна истина, а истина в Церкви. Отрицание церковной истины есть ложь, а неужели ложь стоит впереди истины? Неужели ложь прогрессивнее истины? Эти и подобные предрассудки пора бы уж бросить, особенно нам, людям церковным.

Итак, говоря, что наука должна быть *ancilla Ecclesiae*, мы тем самым утверждаем лишь то, что есть: наука всегда

есть ancilla или Христа и Его Святой Церкви, или антихриста, ведущего постоянную брань с ненавистной ему Церковью. А потому вопрос только в том, веруем ли мы в Церковь? Если веруем, то да не стыдимся исповедовать эту свою веру ясно и открыто и да не стыдимся в стенах высшего церковного училища нести церковное послушание в послушании Церкви! А если не веруем? А если не веруем, тогда нам нечего здесь делать и нам нужно поспешить выйти отсюда, ибо, думается мне, в Духовной академии, в стенах лавры преп. Сергия враждовать с Церковью и антихристово служение предпочитать Христову послушанию не только неуместно, но даже и нечестно.

*Церковное послушание нести в послушании Церкви* – вот мой посильный ответ на поставленные в начале лекции вопросы.

Я, господа, слишком молод, но и не настолько наивен, чтобы воображать и называть себя вашим учителем. Нет, обращаясь к вам, я могу говорить о нашем поколении. Думается мне, что пред нашим поколением лежит великая задача; больше того, на нашем поколении лежит нравственный долг сознать себя именно церковными послушниками и всю свою жизнь и деятельность считать не чем иным, как только церковным послушанием. Дело в том, что, как всегда и повсюду, кораблю церковному приходится плыть против течения современной жизни человечества. Строй этой жизни,

Всегда обманов полный,  
На Господню благодать  
Мутно плещущие волны  
Он старается поднять.

Ведь разве не ясно до очевидности, что триумфальная колесница культуры и мнимого прогресса едет мимо Церкви? Тесен и узок для этой колесницы путь, проложенный Христом и поддерживаемый Церковью. Мир, уже давно отделившийся от истинной Церкви, теперь даже и забыл про нее, не

видя и не понимая ничего, кроме своих суррогатов Церкви. У нас на Руси про Церковь забыть трудно и, пожалуй, даже невозможно, потому что элементы церковности вошли в народный быт и характер; да и о существовании своем Церковь у нас заявляет еще довольно громко. Вот почему у нас можно враждовать против Церкви, бороться против нее, но совсем не замечать Церкви нельзя. Однако несомненно, что отношения к Церкви переменялись и у нас. Говоря наглядно, Церковь для многих и у нас стала не матерью, не матушкой, а бабушкой. А ведь отношение к бабушке бывает обыкновенно совсем не то, что отношение к матери. Матери сын слушается, естественно живет с нею одной жизнью, одними мыслями и интересами. Ну, а бабушка не то. Взгляды у ней часто бывают слишком отсталыми. Можно ей не возражать, не спорить, чтобы не сердить, а жить-то можно и по-своему. Так и Церковь многим у нас кажется уже какой-то чуть не выжившей из ума старушкой, бабушкой-ворчуньей с совершенно устарелыми и нелепыми взглядами, которые, собственно, и никогда-то не имели жизненного смысла. Хорошо еще, что взглядов этих она никому особенно не навязывает. Ведь и в самом деле – у нас почти нет никакой церковной дисциплины и от принадлежащих к Церкви ровно ничего церковного не требуется. У нас уже считается самым обыкновенным и безобидным явлением, если человек именуется «вероисповедания православного», а о Церкви, об ее догматах и об ее уставах жизни считает совершенно непозволительным говорить иначе, как тоном пренебрежения и насмешки. Преданность Церкви всегда готовы заподозрить в невежестве и своекорыстии. А человек церковный, просвещенный и бескорыстный, представляется не иначе как мечтателем жалким или опасным. Чаше и чаще приходится теперь людям церковным «слышать крик оглушительный»:

Кстати ли

Вымыслы ваши в наш век положительный?

Много ли вас остается, мечтатели?

Сдайтесь натиску нового времени!  
Мир отрезвился, прошли увлечения.  
Где ж устоять вам, отжившему племени,  
Против течения?

Думается мне, что со многими и из вас случилось: узнают в вас студента Духовной академии и тотчас причисляют к «отжившему племени», которое пред натиском нового времени устоять не может и не должно. И я не знаю более печального и тягостного зрелища, чем видеть студента Духовной академии, извиняющегося и оправдывающегося в том, что он – студент именно Духовной академии, оправдывающегося нередко самыми унижительными доводами, вроде того, что у нас, мол, не непременно нужно быть духовным, даже наоборот, что и науками-то у нас можно заниматься светскими. Нет, господа, нам, наблюдая современное отношение к Церкви, следует и необходимо отвечать лишь умножением любви и бескорыстной преданности Церкви, отвечать именно сознательным принятием на себя церковного служения, церковного послушания. Это наше настоящее призвание. Его нечего стыдиться; оно высоко, идеально и несравненно; оно – свято. Тогда можем мы надеяться, что

Верх над конечным возьмет бесконечное.  
Верю в наше святое значение  
мы же возбудим течение встречное  
Против течения!

Значение наше свято. В этом не может быть сомнения. А люди с искренней верой в святость своего дела Церкви теперь особенно нужны.

Церковь распростерлась по всему миру. А много ли имеет она высших церковных училищ? Если поразмыслить над этим вопросом, то невольно придешь к мысли, что каждая академия Церкви очень нужна, что и студент академии небезразличен.

Бывают же времена и лета, когда нужда эта возрастает. Такое время, думается мне, переживает теперь наша всероссийская Церковь. Скажу об этом кратко.

Может быть, нигде не имела Церковь таких благоприятных условий для существования и процветания, как в Древней Руси. Тогда-то именно и нажит был наш громадный народный духовный капитал. Но два века назад, при Петре I, показала Церковь помехой для перенесения на Русскую землю полужызыческих форм жизни государственной и общественной, и положение ее резко изменилось. Ей был отведен лишь уголок народной жизни. Она лишена была патриарха и свободы канонической соборной жизни. Порабощенное православие сохранило имя «господствующего»; его внешними мерами охраняли от еретических поползновений. Плоды такого двухвекового положения Церкви могли быть и были очень печальны. Церковная жизнь ослабела вообще, выродилась местами в формальность. Богословие потеряло святоотеческое дерзновение и ниспало до схоластики. Служение Церкви похоже стало на чиновничество. Пастыри начали взирать на Церковь лишь как на кормильницу духовного сословия и, надеясь на внешнюю государственную охрану, привыкли больше заниматься тем же, чем занимался на дне корабля пророк Иона, когда бежал в Фарсис (Ион. 1, 5). В нашей церковной жизни вообще немало явлений, которые объясняются лишь тем, что за двести лет привыкли люди жить за крепкой стеной, ограждающей и стесняющей в одно и то же время. И вот вдруг стена эта пала почти до самого своего основания. Враги врываются всюду; их нужно встречать с открытой грудью, а прежние воины чувствовали себя на своем месте только за крепкой и высокой стеной. Нужны новые люди, новые воины, не щадящие жизни своей, когда приходится бедствовать «за законы отеческие». Нужны люди, сознательно живущие жизнью Церкви, сознательно и убежденно взявшие на себя церковное послушание, церковное служение. Нужны вдохновенные пророки, а не исполнительные чиновники! Нужны... Нужны... А ведь все эти «нужны» направлены к нам, к нашему поколению.

Нужно строить новые стены вокруг Церкви. Любовь к Церкви, преданность делу церковному, самоотверженное желание служить Церкви до самопожертвования – вот те камни, из которых должна создаваться теперь достойная Церкви ограда от врагов. Этого-то материала и нужно нам запастись как можно больше. Начнется теперь обновление жизни церковной, приближение этой жизни к идеалам каноническим. Только наивные люди могут от обновления канонической жизни Церкви ждать себе каких-то привилегий и выгод земных. Нужно признать и твердо помнить, что подлинная церковная жизнь во всех своих областях всегда требует подвига и самоотречения.

Быть орудьем Бога  
Земным созданиям тяжело;  
Своих рабов Он судит строго.

Не потому ли иные на грядущее восстановление подлинной канонической жизни Церкви смотрят с беспокойством и даже с ужасом?

Но не преступно ли бежать от служения церковного, когда в идейных церковных деятелях такая нужда? Думаю я, что человек нашего академического поколения может быть в совести своей тогда только спокоен, когда на церковный запрос: «Кого пошлю?» – ответит: «Вот я; пошли меня!»

Ответит твердо и решительно, памятуя неложное обетование Спасителя: кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее (Мр. 8, 35).

Простится то тебе, чего не сможешь,  
Чего ж не захотел ты – никогда!

Вот, господа, те упования и убеждения, которыми одушевлен я при своем выступлении на академической кафедре. Я изложил их пред вами прямо и откровенно.

Нам вместе, пока мы здесь, должно заниматься своим маленьким делом. Будем, в меру сил и способностей, изучать



свой предмет. Придется, конечно, немало исполнять черновой работы, по-видимому не имеющей прямого церковного значения и интереса. Иначе нельзя. Ведь научная работа только тогда надежна и имеет смысл, когда она поставлена широко. Однако среди всей массы научной работы не нужно терять из виду той основной цели, ради которой за эту работу мы и беремся. Идея Церкви и церковного служения должна нас направлять и вдохновлять. К себе обращаю я теперь призыв:

Вставай же, раб ленивый Бога!  
Господь велит: Иди, иди!  
Сгибайся, пахарь, над браздою!  
Борись, борец, до поздней тьмы!

Но я был бы бесконечно счастлив, если бы мог не только от себя лично, но и от лица всех вас и от лица самой школы нашей ответить на этот призыв словами нашего поэта, богослова и церковного человека:

Иду свершать в труде и поте  
Удел, назначенный Тобой.  
И не сомкну очей в дремоте,  
И не ослабну пред борьбой.  
Не брошу плуга, раб ленивый!  
Не отойду я от него,  
Покуда не прорежу нивы,  
Господь, для сева Твоего.

## ГНОСТИЦИЗМ И ЦЕРКОВЬ В ОТНОШЕНИИ К НОВОМУ ЗАВЕТУ

Что было, то и есть, а что есть, то и будет. Нет ничего нового под солнцем! Это сказал еще ветхозаветный мудрец –

и ученые мудрецы всех времен и народов повторяют обыкновенно истину: «история учит», или, как говорил один из наших отечественных историков, «она есть изъяснение настоящего и пример для будущего» (Карамзин), а люди простые и благочестивые добавляют при этом еще и слова Давида псалма: «помянух дни древняя и поучихся» (142, 5).

Что может быть наиболее интересно для представителей богословской науки во втором веке? Наиболее интересна и наиболее важна та напряженная борьба, которую вела христианская Церковь с гностицизмом; ведь в этой борьбе и зародилась богословская наука. Гностицизм – это было какое-то удивительное сплетение обрывков эллинской философии с мифами и мистериями восточных культов, такое сплетение, что даже и ученые специалисты затрудняются его распутать и часто склонны бываюи объявить совершенно безнадежными вопрос о происхождении гностицизма и вопрос о классификации гностических систем<sup>1</sup>. Гностических учений было множество. Древнецерковные полемисты сравнивают гностицизм с чудовищем, подобным Лернейской гидре, у которой на месте отрубленной головы выросло две новых, и говорят, что гностические системы появлялись как грибы<sup>2</sup>. Более снисходительные ко всем вообще еретикам современные ученые разнообразие гностических систем уподобляют причудливым очертаниям вечерних облаков, освещенных прощальными лучами заходящего солнца<sup>3</sup>.

Для нас важно отметить лишь то, что гностицизм не был простым рационализмом<sup>4</sup>. Нет, это было религиозное движение, соединявшее религию и философию. Гностики со своим учением о трех родах людей были аристократами, а ведь рационализм всегда в высшей степени демократичен. Гностиков сравнивают с масонами<sup>5</sup>. Они искали таинственного откровения; глубины гносиса, по их учению, открыты только тому, кто *πνευματικός ανθρωπος*<sup>\*</sup>, 6. Однако нового откровения в тесном смысле этого слова гностицизм не давал<sup>7</sup>. Гностики усвоили для себя христианское откровение и себя

\* Духовный человек (греч.).

называли истинными христианами<sup>8</sup>, а отсюда спор между гностицизмом и Церковью о новозаветных книгах Священного Писания и вопрос об их толковании.

Книгами Священного Писания гностики пользовались в самых широких размерах. По выражению Тертуллиана, изречения Священного Писания были для гностиков тем же, чем одежды овчия для хищных волков<sup>9</sup>. Как можно видеть из сохранившегося у Епифания гностического письма Птолемя к Флоре, всякое слово свое они хотели проверять учением Спасителя<sup>10</sup>, пытались составить доказательства в свою пользу не только из евангельских и апостольских слов, но и из закона и пророков<sup>11</sup>, без доказательств от Писания они не решались о чем-либо проповедовать<sup>12</sup>. Но к новозаветным книгам гностики подходили со своими собственными уже составившимися системами; они, говорит св. Ириней Лионский, будто в ложном сонном мечтании вторгались в Писания, составив свое собственное предположение (*ἰδίαν ὑποθεσὶν ἀναπλασάμενοι*)<sup>13</sup>. Не все в новозаветных писаниях могло благоприятствовать гностическим построениям, и нужно было так или иначе приспособить Писание к своим учениям. Искажение христианского учения необходимо влекло за собой порчу самых источников этого вероучения<sup>14</sup>. И действительно, все писавшие против гностиков свидетельствуют, что они прежде всего искажали самый текст Священных Писаний<sup>15</sup>. Когда в обличение гностиков ссылались на Св. Писание, тогда они, по свидетельству Иринейя, начинали обвинять самые Писания, будто они неправильны, различны по изложению (*varie sint dictae*)<sup>16</sup>. Поэтому гностики считали себя вправе отвергать некоторые книги Нового Завета, причем одна их секта отвергала одни, другая – другие<sup>17</sup>. Одни отвергали писания евангелиста Луки<sup>18</sup>, другие – Евангелие Иоанна<sup>19</sup>. Еввионеи пользовались только Евангелием Матфея. «Те, которые отделяли Иисуса от Христа», оказывали предпочтение Евангелию Марка. Последователи Валентина пользовались преимущественно (*plenissime utentes*) Евангелием Иоанна<sup>20</sup>. Еретики, – говорит Тертуллиан, – не

принимают некоторых Писаний, а какие и принимают, те искажают вставками и выпусками, приспособляя к своему учению. Ересь если и принимает Писания, то не принимает их в целом виде – non recipit integras<sup>21</sup>. А Ипполит об Апеллесе говорит, что он из Евангелий и из писаний апостольских брал только то, что ему нравилось (τα αρεσ-χοντα)<sup>22</sup>.

Наряду с этим у некоторых гностиков было больше священных книг. «Последователи Валентина, – пишет св. Иринея, – без всякого страха предлагают свои сочинения (conscriptioes) и хвалятся, что имеют Евангелий больше, чем сколько их есть. Они дошли до такой дерзости, что свое недавнее сочинение озаглавливают “Евангелием истины”, хотя оно ни в чем не согласно с Евангелием апостолов, так что у них и Евангелия нет без богохульства»<sup>23</sup>. Вообще в среде гностиков, по свидетельству того же Иринея, обращалось несконечное множество апокрифических и подложных (υουφων) писаний, которые они сами составляли<sup>24</sup>, помещая туда различные темные и таинственные предания, даже те «неизреченные глаголы», которые слышал св. ап. Павел, будучи восхищен до третьего небесе (2 Кор. 12, 4)<sup>25</sup>.

Кроме того, по свидетельству Иринея и Тертуллиана, гностики оставляли иногда в стороне порядок и связь Писаний, «разрывали члены истины». Слова Писания они переставляли и переиначивали: «Собирая рассеянные по местам слова и имена, переносили их из естественной связи в неестественную»<sup>26</sup>. «Эти люди, – говорит св. Иринея, – сшивают старушки басни и потом, вырывая оттуда и отсюда слова, выражения и притчи, хотят к своим басням приспособить изречения (τα λογια) Божии»<sup>27</sup>. Это напоминает св. отцу, как если бы кто, разобрав мозаичное изображение царя и переставив камни, сделал изображение пса или лисицы и сказал: вот то самое прекрасное царское изображение!<sup>28</sup> В другом месте св. Иринея для иллюстрации того, как произвольно обращаются гностики с текстом Св. Писания, приводит пример, где стихами, выбранными из Илиады и Одиссеи и ловко подобранными, описывается Иракл<sup>29</sup>. Тертуллиану произ-

вольное обращение гностиков с книгами Нового Завета также напоминает разных писателей его времени, которые *more centonario*\* составляли из стихов Гомера или Вергилия целые поэмы – центоны<sup>30</sup>. Среди гностиков был особенный человек, которого напрасно причисляют к гностикам; это – Маркион. Положение Маркиона особенное<sup>31</sup>. Это был человек не спекуляций, но практики. Он хотел реформировать Церковь, которая, по его мнению, еще в апостольские времена искажала Христово учение, привнеся в него элементы иудейства. Маркион мыслил себя церковным реформатором<sup>32</sup>. Этот боготорный гигант (Θεομαχος ουτος γιγας), как называет его Климент Александрийский<sup>33</sup>, стал на более решительный и откровенный путь тенденциозной критики текста Писаний<sup>34</sup>. Выходя из своей главной мысли о полной противоположности Нового Завета Ветхому<sup>35</sup>, Маркион выкидывал из текста новозаветных книг все, что противоречило его мнению<sup>36</sup>. Тертуллиан о Маркионе говорит, что ради своего учения он совершил убийство над Писанием, пользуясь прямо и открыто *machæra, non stylo* – мечом, а не стилем – не пером, а топором<sup>37</sup>. Маркион *manifeste ausus est circumcidere scripturas* – осмелился открыто обрезать Писания, говорит о нем св. Иринея<sup>38</sup>. Вообще церковные полемисты того времени для обозначения развязных критических приемов Маркиона употребляют такие глаголы, как рубить, обрезать, обсекать, подделывать<sup>39</sup>. Не отдельными словами, но целыми листами, по словам Тертуллиана, выкидывал Маркион из подлинного текста<sup>40</sup>, а св. Иринея кратко подводит общий итог такой решительной «критической» работы:

«Маркион и его последователи обратились к усечению (*ad intercidendas*) Писаний, некоторых из них совсем не признавая, а Евангелие Луки и послания Павла сокращая (*decurtantes*) и почитая то только подлинным (*legitima*), что таким образом они сократили (*minoraverunt*)»<sup>41</sup>. Маркион убеждал учеников своих, что он достойнее доверия, нежели апостолы, предавшие Евангелие; сам же передал им не

\* Подобно центонариям (*лат.*).

Евангелие, но частицу (*particulam*) Евангелия, устрояя, в частности, то, что написано о рождении Господа<sup>42</sup>. Выбрав из церковных Писаний то, что ему было угодно, Маркион составил свой канон священных книг<sup>43</sup>. Этот Новый Завет Маркиона заключал в себе Евангелие, переделанное из Евангелия Луки<sup>44</sup>, и десять (кроме пастырских и к евреям) посланий ап. Павла, также сокращенных по усмотрению Маркиона<sup>45</sup>. Древнецерковные полемисты ничуть не преувеличивали, говоря, что Маркион занимался «обсечением» Писаний и пользовался при этой в своей работе не стилем, а мечом: современная наука вполне все это подтверждает. В Евангелии Луки всего 1151 стих, а как можно видеть из кропотливых изысканий Теодора Цана, Маркионом совершенно опущено 324 стиха, сделаны различные изменения в 60 стихах; кроме того, о 190 стихах нет определенных данных; так что лишь о половине текста канонического Евангелия Луки можно определенно сказать, что она была усвоена Маркионом в его анонимное Евангелие<sup>46</sup>. Таково было «свободное» отношение гностиков, особенно Маркиона, к канону и тексту новозаветных книг. Но и другим, не менее лукавым, по словам Тертуллиана, образом накладывали гностики руки на истину, давая ложные толкования тому, что принимали и в неповрежденном виде<sup>47</sup>.

Не все в Писании, по мнению гностиков, было равноценно. Наиболее радикальным был взгляд валентиниан, по которому не только апостолы, но и Сам Господь говорил то от Демииурга, то от середины, а иногда от высоты (*a medietate, interdum autem a summitate fecisse sermones*)<sup>48</sup>. Чем руководились валентиниане при разделении Писаний на эти три части, совершенно неизвестно; очевидно, своим только произволом<sup>49</sup>. По существу довольно близко подходит к этому взгляду и весьма распространенная среди гностиков так называемая теория аккомодации. По этой теории Иисус Христос и Его апостолы не всегда говорили ясно и определенно, а приспособлялись к тому состоянию, в котором находились их слушатели<sup>50</sup>.

Сам Христос учил апостолов образами и притчами, и только иногда по отдельности ясно и определенно, притом не всех, а только тех, кто мог воспринять полную истину в ее чистом виде<sup>51</sup>. А поэтому почти все Писание – как бы загадка и притча, которую нельзя понимать буквально, и в словах Христа «ищите и найдете» гностики видели прямую заповедь искать скрытого в Писании таинственного смысла<sup>52</sup>. А смысл этот можно найти лишь посредством аллегории, и вот мы видим, что не только притчи, но и исторические части Нового Завета подвергались у гностиков аллегорическому истолкованию. «Взявшись, – говорит св. Иринея, – по пословице, из песку вить веревки, пытаются к своим положениям приладить (просαρμοζειν) с видом вероятности Господни притчи, или пророческие изречения, или апостольские слова, чтобы вымысел их не казался не имеющим никакого свидетельства»<sup>53</sup>. «Притчи и иносказания, которые по обоюдности (το αμφιβολον) могут посредством изъяснений (аллегорических) быть относимы ко многому (εις πολλα ελχειν), они иногда с великим насилием и хитро приспособляют (εφαρμοζοντες) к своему вымыслу»<sup>54</sup>. Пользуясь аллегорическим методом толкования, гностики находили в Св. Писании все, чего только они там тенденциозно ни искали<sup>55</sup>. Преимущественно в первой книге Иринея «против ересей», в *Excerpta ex scriptis Theodoti* и в разных фрагментах мы видим целый ряд гностических толкований Нового Завета, причем одно толкование причудливее другого, и даже одно место иногда истолковывается по-разному<sup>56</sup>. Приведем несколько примеров. «Где только употребляется слово “век” или “века” (αιων, η αιωνες), везде они находят указание на эоны», – жалуется св. Иринея. Тридцать эонов указаны в Писании тридцатью годами, в которые Спаситель ничего не делал явно<sup>57</sup>. Произведение двенадцати эонов (της δωδεκαδος των Αιωνων) гностики видели в том, что Господь, будучи 12 лет, беседовал с книжниками, а также и в избрании двенадцати апостолов. Остальные восемнадцать эонов указаны в том, что Господь, по воскресении из мертвых, пребывал

(διωτριφεναι) с учениками восемнадцать месяцев. Кроме того, двумя начальными буквами Его имени Иисус, Т. е. иотою (ι) и итотою (η), по мнению гностиков, будто бы указаны восемнадцать эонов. Первая буква в имени Господа Иисус – иота (ι) – означает десять эонов, почему Спаситель и сказал: *иота едина или едина черта не прейдет, пока не исполнится все*<sup>58</sup>. Учение об отпадении двенадцатого эона гностики видели в отступничестве Иуды, двенадцатого апостола, в страдании Господа в двенадцатый месяц года, в исцелении кровоточивой женщины после двенадцатилетней болезни<sup>59</sup>. Еще пример. В притче о винограднике (Мф. 20, 1–16) говорится, что хозяин выходил для найма работников в первый, третий, шестой, девятый и одиннадцатый часы. Если сложить эти числа, получится тридцать, а это, по мнению гностиков, указание на тридцать эонов<sup>60</sup>.

Приведенные примеры, не принадлежащие к числу худших<sup>61</sup>, показывают, как далеко заходили гностики в аллегорическом толковании новозаветных книг, и можно вполне согласиться с Тертуллианом, что подобное толкование вредило истине не меньше, чем самая порча текста<sup>62</sup>.

Нам остается еще добавить, что Маркион совершенно не хотел знать аллегорического толкования и был сторонником исключительно буквального понимания текста<sup>63</sup>. Да и другие гностики при случае упорно настаивали на буквальном смысле, если это благоприятно было их учению<sup>64</sup>.

Таково было отношение гностиков к Новому Завету.

Пред церковными писателями лежала задача – защитить апостольское наследство Церкви от вражеских нападений, а также и установить свое, церковное отношение к книгам Нового Завета. Как же исполнили эту весьма важную задачу церковные писатели второго века?

Прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что церковные писатели второго века очень мало занимаются легальной разработкой исагогических вопросов; они вообще утверждают, что Писания имеют происхождение от апостолов<sup>65</sup>, как бы мимоходом замечают, что та или другая книга



Нового Завета написана именно определенным известным лицом<sup>66</sup>, но вопросом о каноне священных книг, подробным доказательством подлинности той или другой книги, историей и критикой текста, одним словом, исагогикой в нашем смысле этого слова церковные писатели почти не занимаются. Четыре страны света, четыре главных ветра, четыре лица у херувимов, четыре вида животных, четыре главных завета – всего этого, по мнению св. Иринейя, вполне достаточно для доказательства того, что и Евангелий может быть только четыре<sup>67</sup>, и св. Ириней чувствует себя вправе называть невежественными и дерзкими тех, кто привносит видов Евангелия больше или меньше<sup>68</sup>.

Но вместо этого церковные писатели высказывают свой принципиальный взгляд на Писание и на всякие споры о нем. Рассуждать, по словам Тертуллиана, должно прежде всего только о том, кому принадлежат Писания (*сujus sint Scripturae*)<sup>69</sup>, чтобы не допускать к ним того, кому они не принадлежат<sup>70</sup>. Писания принадлежат только Церкви<sup>71</sup>; еретиков же и допускать не нужно к состязанию о Писании; они не христиане и не имеют никакого права на христианские Писания<sup>72</sup>. Еретиков Церковь может спросить: кто вы такие? Вы не мои, что же у меня делаете? Ты, Маркион, по какому праву рубишь мой лес? С чьего позволения ты, Валентин, превращаешь (*transvertis*) мои источники? Какою властью, Апеллес, изменяешь мои границы? Что вы, прочие, здесь сеете и пасете по своему произволу? Это мое владение. Я владею издавна. Я имею твердое основание от самих авторов, которым Писание принадлежит (*ab ipsis auctoribus, quorum fuit res*). Я наследница апостолов. Вас, конечно, навсегда они лишили наследства и отвергли, как чужих, как врагов<sup>73</sup>. Преимущественно против Маркиона выдвигает Тертуллиан свой любимый аргумент давности, *argumentum praescriptionis*: что древнее, то и есть истина<sup>74</sup>. По мнению Тертуллиана, аргумент древности единственный надежный в решении вопроса о подлинности Евангелий, иначе конца не будет взаимным упрекам в подложности Писаний. Но

бесспорно, церковные Евангелия древнее Маркионова Евангелия. Евангелия в Церкви были и раньше Маркиона, и сам Маркион, когда принадлежал к Церкви, признавал Евангелия церковные, а свое он сочинил уже только после того, как был извергнут из Церкви и впал в ересь. А потому именно Маркион есть искажитель Евангелия, обращавшегося в Церкви от времен Тиверия до времен Антонина<sup>75</sup>. Таким образом, Церковь – хранительница книг Нового Завета. Что издавна сохранялось в Церкви, то и несомненно подлинно. Евангелие – столп и утверждение Церкви (στυλος και στηριγμα Εχχλησιας)<sup>76</sup>, но Церковь же и сохраняет Писание, Писание и Церковь неотделимы друг от друга. Эта непоколебимая уверенность и заменяла церковным писателям второго века все исагогические исследования. А потому, пишет св. Ириней, должно прибегать к Церкви и воспитываться в ее недрах и питаться Господними Писаниями. Ибо Церковь насаждена как рай в этом мире. Посему «от всякого дерева райского можешь вкушать», – говорит Дух Божий, Т. е. вкушайте от всякого Писания Господня<sup>77</sup>. В Церкви неподдельное соблюдение Писаний, без прибавления и убавления, и чтение Писаний без искажения<sup>78</sup>.

Больше находим у церковных писателей рассуждений о толковании Священного Писания. Прежде всего они решительно отвергают как взгляд на Св. Писание валентиниан<sup>79</sup>, так и теорию аккомодации<sup>80</sup>, а затем дают, так сказать, имманентную критику гностической экзегетики, обнаруживают «запутанность и нелепость, несостоятельность и натянутость» их толкований<sup>81</sup>, натянутость придуманных ими значений для встречающихся в Писании чисел<sup>82</sup>. Указывают, наконец, тот произвол, с которым гностики одним числам и событиям придавали известное значение, а другим, совершенно подобным, никакого значения не придавали. Гностики, например, говорят, что исцеленная после двенадцати лет болезни кровоточивая женщина указывает на двенадцатого страждущего эона. Хоть это толкование и натянуто, и непонятно, но пусть будет так. Но ведь из Еван-

гелия мы знаем, что Господь исцелил и другую женщину после восемнадцати лет болезни, и расслабленного, страдавшего тридцать восемь лет. Почему же эти лица не изображают восемнадцатого или тридцать восьмого страждущего зона? Если все, совершенное Господом, есть подобие того, что находится в Плироме, то подобие это должно быть соблюдено во всем<sup>83</sup>.

Но наряду с этим св. Ириней и Тертуллиан пытаются установить некоторые принципы церковного экзегиса. Прежде всего они утверждают, что в писаниях пророков не все притчи и образы; многое сказано яснее светлого дня, без всякой аллегии. Аллегии пророки употребляли только иногда<sup>84</sup>. Да и аллегии всякая должна быть понимаема прежде всего буквально. Надобно, чтобы вещь существовала сама по себе раньше, нежели будет взята образом для другой<sup>85</sup>. Если обратиться к Евангелию, то и здесь нельзя согласиться, будто Господь всегда говорил притчами. Христос не всем и не всегда говорил притчами. Правда, Господь иногда и ученикам Своим говорил притчами, но Писание всегда в таких случаях добавляет: говорил им в притче. Из этого можно видеть, что обычно-то Господь говорил без притчи. Кроме того, Господь Сам же нередко и объяснял притчи<sup>86</sup>. Истинное толкование Писания и должно отправляться от того, что в самом же Писании сказано ясно и определенно. *Paucis multis, dubia certis, obscura manifestis*, Т. е. немного многим, сомнительное известным, темное ясным – эти краткие слова Тертуллиана прекрасно выражают сущность всего того, что мы находим у антигностических писателей по вопросу о толковании Священного Писания<sup>87</sup>. Притчи могут допускать много толкований (*absolutiones*), но кто не согласится, что из них утверждать что-либо в исследовании о Боге, оставляя известное, несомненное и истинное, есть дело людей неразумных, бросающихся в опасность? Не значит ли это строить свой дом не на твердом, крепком и открыто лежащем камне, а на рассыпающемся песке?<sup>88</sup> Потому-то еретики своими толкованиями и завязывают неразрешен-

мый узел (*nodum iusolubilem*)<sup>89</sup>. Нельзя толковать притчи на основании того, что само сказано неясно и неочевидно<sup>90</sup>. Они получают разъяснение из того, что ясно, понятно и согласно между собою<sup>91</sup>. Кто непонятное объясняет понятным, тот толкует Св. Писание безопасно, и притчи получают тогда одинаковое толкование от всех, и истина (*veritatis congrus*) сохраняется целой и без повреждения<sup>92</sup>. Притчи в Св. Писании признаются, но не принимается богохульный смысл (*την βλασφημιαν υποχεσιν*), который им навязывается<sup>93</sup>.

Кроме того, не следует стремиться к тому, чтобы в притчах была истолкована каждая мелочь<sup>94</sup>. Да и вообще не нужно стараться узнать из Писания все, что хочется. Многого мы не знаем и не можем знать, а потому и должны предоставить все это Богу<sup>95</sup>. «Если таким образом некоторые из вопросов (*ζητημαων*) предоставим Богу, то и веру нашу соблюдем и пребудем безопасны, и всякое данное нам Богом Писание окажется для нас согласным, и притчи будут согласны с тем, что сказано прямо (*διαρρηδην*), и сказанное ясно послужит к объяснению притчей (*επιλυσει τας παραβολας*), и во многогласии выражений почувствуется единая согласная мелодия, восхваляющая песнями создавшего все Бога»<sup>96</sup>.

Таким образом, своим экзегетическим принципам церковные писатели придавали, по-видимому, весьма важное значение, но это только по-видимому. Дело в том, что аллегорический метод толкования не был изобретением гностиков. Это был общий научный метод того времени<sup>97</sup>. Этим методом стоики толковали поэмы Гомера<sup>98</sup>. К Ветхому Завету этот метод толкования был применен еще Филоном, который много сделал как для развития этого метода, так и для его распространения<sup>99</sup>. Церковные писатели второго века вполне усвоили себе филоновский метод толкования Ветхого Завета, усвоили не только герменевтику, но и самую экзегетику<sup>100</sup>. Аллегорическое толкование Ветхого Завета во втором веке называли «гносисом»<sup>101</sup>. Можно даже утверждать, что аллегорический метод был необходим в древней

Церкви<sup>102</sup>. Он и после долго сохранялся в Церкви, преимущественно у писателей-аскетов, которые все события библейские прилагают к духовной жизни, а в гомилетических произведениях аллегорический метод заявляет о себе и до сего дня<sup>103</sup>. И весьма замечательно, что сам Ириней при толковании Св. Писания всецело пользуется методом своих противников, которых так резко порицал<sup>104</sup>. Стоит только посмотреть образцы его толкований, например женитьбы Моисея на эфиоплянке<sup>105</sup>, истории Лота<sup>106</sup>, омовения Христом ног учеников<sup>107</sup>, ослицы Валаамовой<sup>108</sup> и др., и кажется, что св. отец совершенно забыл те прекрасные правила, которые сам же он так настойчиво рекомендовал гностикам. Именно у Иринейя мы впервые встречаемся с аллегорическим толкованием Нового Завета<sup>109</sup>. Аллегорический метод толкования не чужд и Тертуллиану<sup>110</sup>.

Таким образом, при толковании Священного Писания церковные писатели пользовались общенаучным методом своего времени, но это только потому, что научного изучения Священного Писания они вовсе не считали высшим, тем менее единственным способом постижения Христовой истины, не думали они вообще, что живая истина достигается научными методами. Принципиально Тертуллиан даже отказывается вести с еретиками научный спор на основании Писания. В этом споре или совсем не может быть победы, или она маловероятна<sup>111</sup>. Если спорить от Писания, то только повредишь мозгам да желудку, потеряешь голос и дойдешь до бешенства от богохульства еретиков<sup>112</sup>. Да и вообще нужно помнить, что вера спасает, а не изучение Писаний. Изучение Писаний удовлетворяет любознательности и доставляет славу учености. Но, восклицает Тертуллиан, *cedat curiositas fidei, cedat gloria salutis!* Пусть любознательность уступит место вере, пусть слава уступит место спасению! Пусть не ворчат они или пусть успокоятся!<sup>113</sup>

Где истинная вера, там истинное Писание, там и истинное его толкование<sup>114</sup>. Но истинная вера только в Церкви<sup>115</sup>, и потому познания истины нельзя отделять от церковной

жизни. Истина не достигается в изучении Писаний рассудком отдельной личности<sup>116</sup>. Истинное понимание Писаний не отделяется от общей церковной жизни: «В Церкви только правильное (*legitima*) и тщательное, безопасное и чуждое богохульства истолкование Писаний и превосходный дар любви, который драгоценнее познания и славнее пророчества и превосходнее всех других дарований»<sup>117</sup>. Разумнее Писаний – одно из проявлений Духа Святого, живущего в Церкви, а потому вне Церкви оно и невозможно<sup>118</sup>.

Так сказать, творческое самосознание Церкви выражено в «правиле веры» (*regula fidei*), Т. е. в символе<sup>119</sup>, который один и неизменен<sup>120</sup>. У еретиков новейшие учителя стараются каждый день помыслить что-нибудь новое, о чем раньше никто не помышлял<sup>121</sup>. Желая быть более софистами слов, чем учениками истины<sup>122</sup>, еретики без Церкви, без матери, без отечества, без веры блуждают, как изгнанники<sup>123</sup>, и достойно падают в незамечаемую ими яму неведения, всегда ища и никогда не находя истины<sup>124</sup>. Не то для человека церковного. Для него большее или меньшее знание, по мере разумения, состоит не в изменении самого содержания правила веры (хотя бы на призрачном основании «от Писания»), но в том, чтобы тщательно исследовать сказанное в притчах и соглашаться с содержанием веры (*ιχειουν τη της πιστεως υλουεσει*)<sup>125</sup>. Вера заключена в «правиле»... Ничего не знать противного правилу веры – значит знать все. Можешь сколько угодно удовлетворять жажду любознательности, только не противоречь Церкви, ее «правилу веры»<sup>126</sup>. А потому в отношении веры в Церкви все равны. «Ни весьма сильный в слове из предстоятелей церковных (*εν ταις εκκλησιαις προεστωτων*) не скажет иного в сравнении с этим правилом (ибо никто не выше Учителя), ни слабый в слове не умалит предания. Ибо так как вера одна и та же, то и тот, кто многое может сказать о ней, не прибавляет, и кто мало, не умаляет»<sup>127</sup>. Внешнее знание вообще особенно большой цены не имеет, ибо ко спасению приводит только благодатная жизнь Церкви. Верующий простец (*idiotia religiosus*) много лучше богохульного и

бесстыдного софиста<sup>128</sup>. «Поэтому лучше и полезнее оставаться простыми и малознающими и приближаться к Богу посредством любви, нежели, считая себя многознающими и очень опытными, оказываться хулителями своего Бога... И потому-то Павел восклицает: “знание надмевает, а любовь назидает” (1 Кор. 81); не то чтобы он порицал истинное знание (*vera scientiam*) о Боге – иначе он прежде всего обвинил бы себя самого, – но он знал, что некоторые, надмеваясь под предлогом знания, оставляют любовь Божию... и потому, отсекая их тщеславие таким знанием, говорит: “знание надмевает, а любовь назидает”... Итак, гораздо лучше, если кто-либо, ничего не зная, не постигая ни одной причины, почему какая-либо из сотворенных вещей создана, верует в Бога и пребывает в Его любви, чем, надмеваясь таким знанием, отпадать от любви, которая животворит человека; (лучше), если он не гонится ни за каким другим знанием, кроме знания Иисуса Христа, Сына Божия, распятого за нас, чем чрез хитрые вопросы и тонкие речи (*minutioloquium*; другое что: *multiloquium* – многословие) впадать в нечестие»<sup>129</sup>.

Вот что ответила гностикам Церковь второго века устами св. Ириней и Тертуллиана. Гностик, руководимый своим религиозным интересом, подходил к источнику христианского откровения с сосудом своего рассудка и почерпал отсюда все свои «бесконечные родословия», почерпал все, чего хотел, пользуясь аллегорическим методом толкования и не останавливаясь иногда даже пред изменением самого текста. Церковные писатели поставили книги христианского откровения в неразрывную связь с самою церковной жизнью. Сохранение книг Нового Завета Церковью ручается за их подлинность, и только вселенское самосознание единой Церкви Христовой дает непогрешимое толкование этим книгам. А своим примером церковные писатели второго века показали, что всякий научный метод толкования Священного Писания вполне законен и хорош, но к истине он будет приводить только того ученого исследователя, который вселенское самосознание и благодатную жизнь Церкви ставит

выше своего личного разума. При чтении их сочинений чувствуешь – и нельзя не чувствовать! – что они – родоначальники церковной богословской науки – жили в Церкви и горячо веровали во едину Святую, Соборную и Апостольскую Церковь<sup>130</sup>. Веру эту и завещали они всем своим преемникам на поприще церковной богословской науки.

Виновник всех ересей и заблуждений, апокалипсический дракон, древний змий, обольщающий всю вселенную (Апок. 12, 9), этот змий, несмотря на всю свою несомненную талантливость и обширную практику в течение 7419 лет, очень часто, можно даже сказать постоянно, повторяется. Как гностики второго века в книгах Священного Писания искали оправдания своим религиозным системам, так и после нецерковные люди искали в них оправдания своим философско-научным построениям, а в последнее время – своим социально-экономическим и политическим учениям, ищут этого оправдания, «будто в ложном сонном мечтании вторгаясь в Писание», ищут и – находят, «искусно приспособляя к своим басням Божественные изречения». Как из рога изобилия сыплется самые ужасные обвинения Церкви в том, будто она искажила учение Христово; Церковь богохульно обзывается восстановительницей ада, разрушенного Христом. Взамен «церковного христианства» создаются новые учения, которые называются «единственно истинным», «Евангельским» христианством. Учения эти вырастают как грибы. И что же? Всем этим смелым и гордым реформаторам Церкви приходится пользоваться приемами древнего Маркиона с тем только различием, что они часто хотят служить лишь одной «свободной» науке и совсем умалчивают о религии<sup>131</sup>. Разве в самом деле не напоминает Маркионова мечта вся эта новозаветная шперкритика, которая самодержавно и неограниченно господствовала в западной протестантской науке до конца прошлого века, когда началось утешительное обратное движение к традиции, особенно в трудах Цана и Гарнака<sup>132</sup>? И разве более совершенные научные методы удерживали от заблуждения тех, кто не хотел знать авторитета церковного?



Нет, когда начинают толковать Новый Завет независимо от Церкви, то и без аллегорического метода достигают не менее неожиданных и произвольных результатов, чем гностики второго века. Над всеми веками в полной мере оправдывается мудрое изречение Климента Александрийского: «Люди, предавшиеся страстям, насилуют и Писание сообразно со своими пожеланиями»<sup>133</sup>. Разве гений немецкого народа не дал нам художественного образа «независимого», самостоятельного и ученого толкователя Нового Завета?

Тесная готическая комната с высокими сводами. Фауст рассуждает:

Возьму я подлинник раскрою,  
С правдивым чувством, я взалкал  
Святой оригинал  
Перевести мне речию родною.  
(Он открывает том и готовится).  
Написано: «В начале было Слово».   
Вот я и стал! Как продолжать мне снова?  
Могу ли слову я воздать такую честь?  
Иначе нужно перевесть!  
Коль верно озарен исход тяжелых дум,  
То здесь написано: «В начале был лишь ум».   
На первой строчке надо тщиться,  
Чтобы перу не заблудиться.  
Ум та ли власть, что все подвинув сотворила?  
Поставлю я: «Была в начале сила».   
Но в миг, как собралась писать рука моя,  
Предчувствую, что все не кончу этим я.  
Вдруг вижу свет! Мне дух глаза открыл!  
И я пишу: «В начале подвиг был»<sup>134</sup>.

Но вот и не художественный образ, а самый близкий к нам исторический факт, в котором как бы воплотился художественный образ Гете. Правда, обстановка совершенно иная. Низкая широкая комната. Налево от входной двери

висит простой армяк. Иконы нет; в одном углу висит коса, а в другом стоит лопата. За столом в простой одежде сидит старик и, нахмутивши свои большие брови, пишет. Это Лев Толстой, какой изображен на известной картине И. Е. Репина («Гр. Л. Н. Толстой в своем рабочем кабинете в Ясной Поляне»). Иначе рассуждал яснополянский Фауст при толковании и при переводе пролога ев. Иоанна, своим рассуждениям придал вид ученой филологической работы. И что же? В результате всех его рассуждений получился уже такой перевод первых стихов ев. Иоанна: «Началом всего стало разумение жизни. И разумение жизни стало за Бога, и разумение-то жизни стало Бог»<sup>135</sup>.

Мы можем даже утверждать, что древний Маркион как бы снова жил на наших глазах. Тот древний Маркион был родом из Понта, о котором так много недоброго говорит Тертуллиан<sup>136</sup>, – наш Маркион жил в Тульской епархии, в крапивенском уезде, о которых ничего особенно дурного сказать нельзя<sup>137</sup>. Оба они – и Маркион, и Толстой – обвиняли Церковь, но сами-то начинали именно с «обсечения» Евангелия. Маркион, как выше упомянуто, выкинул из Евангелия все, что говорится там о рождении Христа, и в «кратком изложении Евангелия» Толстого нет ничего о рождении Сына Божия от Девы Марии. Отрезан Толстым и конец Евангелия, где говорится о воскресении Сына Божия из мертвых. Мало того, Толстой сам говорил, что предосудительно и даже безбожно – вы думаете, исказить Евангелие? – нет, принимать его в целом виде, а потому Толстой и из середины Евангелия выкинул все то, что ему показалось «ненужным»<sup>138</sup>, и галилейский Учитель вынужден был, таким образом, говорить только то, что прикажет Ему яснополянский лжеучитель.

Так, наблюдая за новейшими нападениями на Церковь, видишь, что все они в высшей степени не новы. Когда люди хотят без Церкви толковать Евангелие, они идут путем Маркиона и гностиков и очень скоро остаются совсем без Евангелия. А потому и мы можем вместе с церковными писателями второго века открыто и громко провозглашать ту истину,

что в Церкви только действительное соблюдение Писаний и правильное их истолкование, ибо, по Апостолу, не отдельная личность в своей эгоистической рассудочной обособленности, а Церковь Бога живая с ее соборным сознанием есть столп и утверждение истины (1 Тим. 3, 15). Писание лишь для того, кто причастен к церковной жизни. *А вне Церкви и без Церкви нет и Священного Писания!*

## ТРИЕДИНСТВО БОЖЕСТВА И ЕДИНСТВО ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

«Да будут едино, якоже и мы» (Ин. 17, 11). Так молился Господь Иисус Христос Своему небесному Отцу в последний день своей земной жизни пред спасительными страданиями. Христос основал Церковь, новое общество людей, в котором они должны объединяться между собою каким-то особенным внутренним и духовным единением. Царство Христово не то, что царства земные, где люди объединены искусственными юридическими нормами, но могут быть в то же самое время совершенно разъединены друг от друга всем своим существом, всей своей нравственной природой. Сам Христос единство верующих уподоблял органическому единству ветвей одного дерева. (Ин. 15, 1–7). В последнем же своем молитвенном торжественном обращении к Отцу Христос указывает как бы идеал церковного единения спасенного Им человечества. Таким идеалом в словах Христа является то существенное единство, которое три Божественных Лица соединяет во Единое Триипостасное Божество. Божество – Троица во Единице. Спасенное человечество, Т. е. Церковь, – должна быть единством во множестве.

Великие отцы Церкви немало любомудрствовали об этом подобии церковного человечества единству лиц Пресвятыя Троицы, и богословские созерцания их богопросве-

щенного ума могут дать нам многое для уразумения истины троичности Божества и единства человечества в Церкви. Главнейшие из этих святоотеческих созерцаний мы и представим в настоящем очерке, сопровождая их необходимыми разъяснениями<sup>1</sup>.

Мысль о единстве человечества в Церкви по образу триединства Божества мы встречаем еще у ранних церковных писателей, начиная с середины III века. Первый святоотеческий труд, специально посвященный вопросу о Церкви, это трактат св. Киприана, епископа Карфагенского, «О единстве католической Церкви». Вся свою литературную деятельность св. Киприан посвятил преимущественно раскрытию понятия о Церкви, а всю свою церковную деятельность, запечатленную блаженной мученической кончиной, – защите единства Церкви от покушений «зломыслящих еретиков и раскольников». Вся Вселенская Церковь для св. Киприана есть некоторое особое единство. «Бог заповедует, чтобы в доме его жили только мирные, согласные и единомышленные. Он хочет, чтобы возрожденные и остались такими, какими Он сделал их вторым рождением, чтобы ставшие сынами Божиими пребывали в мире Божиим, – чтобы у нас, у которых один Дух, было одно сердце и чувство. Для Бога большая жертва – наш мир и братское согласие, народ, соединенный в единстве Отца и Сына и Святого Духа»<sup>2</sup>.

Члены тела и совокупляются в единстве Вселенской Церкви и связываются узами христианской любви<sup>3</sup>. Церковь есть единомышленный и согласный народ Божий<sup>4</sup>. «Сынам Божиим надлежит быть миротворными, кроткими сердцем, простыми в слове, согласными во взаимной расположенности, верно сопряженными друг с другом союзом единомышления. Такое единомышление было когда-то при апостолах: так новый народ верующих, соблюдая наставления Господа, держался взаимной любви. Это подтверждает Божественное Писание, которое говорит: народу же верующему бе сердце едино и душа едина (Деян. 4, 32)»<sup>5</sup>. «Вот что значит быть истинными чадами Божиими по духовному рождению! Вот

что значит подражать, по небесному закону, правде Бога Отца»<sup>6</sup>. А затем истина единства всего человечества в Церкви поставляется в прямую связь с истиной Божественного Троиинства. «Христос молился Отцу за всех, говоря: не о сих же молю токмо, но и о верующих словесе их ради в Мя, да вси едино будут, якоже Ты, Отче, во мне и Аз в Тебе, да и тии в нас едино будут (Ин. 17, 20, 21).

Велика благодать и любовь Господа в устроении нашего спасения! Не довольствуясь тем, что искупил нас Своею кровию, Он еще и просил за нас! А прося, смотрите, какое Он имел желание: да и мы пребываем в том самом единстве (*in ipsa unitate*), в каком Отец и Сын едино суть»<sup>7</sup>. «Господь говорит: Аз и Отец едино есма (Ин. 10, 30). И опять об Отце, Сыне и Святом Духе написано: и сии три едино суть (I Ин. 5, 7)! Кто же подумает, что это единство, основывающееся на непременимости Божественной и соединенное с небесными таинствами, может быть нарушено в Церкви и раздроблено разногласием противоборствующих желаний? Нет, не хранящий такового единства не соблюдает закона Божия, не хранит веры в Отца и Сына, не держится жизни и спасения»<sup>8</sup>. «Господь, внушая нам, что единство Церкви происходит от Божественной власти, утверждает и говорит: Аз и Отец едино есма (Ин. 10, 30), и, направляя Свою Церковь к такому единству, прибавляет: и будет едино стадо и един пастырь (Ин. 10, 16)»<sup>9</sup>. Таким образом, для св. Киприана единство Лиц Пресвятой Троицы есть основание единства церковного. Воля Божия такова, чтобы в Церкви люди пребывали в том самом единстве, в каком пребывают от вечности три Лица Божественной Троицы; к этому именно единству направлял Господь Иисус Христос Свою Церковь. Свой новый народ, возрожденный Его пришествием на землю. Св. Киприан видит выражение церковного единства в общей молитве, в благотворительности, в единстве веры и в единстве епископства.

Все добродетели христианские поставлены у св. Киприана в связь с догматическим учением о единстве Церкви,

в основе этого учения лежит истина триединства Божества. Следовательно, вся христианская мораль в творениях св. Киприана есть нравственное следствие догмата о триединстве Божества, следствие, выведенное чрез посредство учения о Церкви. Истина Церкви как бы стоит между догматом о Пресвятой Троице и христианским нравоучением.

Из того же третьего века Анастасий Синаит сохранил нам такой отрывок из писаний св. Мефодия Патарского. «Три прародительские главы всего человечества, эти единосущные лица, были преобразовательно некоторым подобием Святой и Единосущной Троицы, именно не имеющий (земного) виновника своего бытия и нерожденный Адам представлял образ и подобие безначального Виновника всего, Вседержителя Бога и Отца, рожденный же сын его – представлял образ рожденного Сына и Слова Божия, а происшедшая (от него) Ева означала исходящее лице Святого Духа»<sup>10</sup>. Здесь, как видим, утверждается единство прародительских глав всего человечества, они названы даже единосущными лицами (ὁμοουσιῶν ὑποστάσεων), и это единство родоначальников человечества почитается некоторым подобием единосущной Троицы.

Но особенно часто и весьма настойчиво проводилась параллель между единством человечества и единосущием Лиц Пресвятой Троицы во время догматических споров о догмате Троицы, в IV веке, когда об этом догмате говорили даже на площадях и рынках. Вся Церковь была потрясена еретическим учением Ария. Интеллигенту наших дней, безразлично относящемуся к вопросам своего спасения, совершенно не разумевающему даже азбуки богословия и церковной жизни, догматические движения IV века нередко кажутся лишь ненужной игрой праздной иерархии, чрезмерно увлекшейся диалектическим искусством. Но Церковь знала, что такое была Ариева ересь и чем грозила она религиозной жизни человечества. При общей напряженности церковной жизни все прекрасно понимали, что с искажением истины Троицы должна непременно погибнуть нравственная жизнь человечества, которое будет тогда лишено надежды на обновление и

возрождение, ибо не может человек сделаться бессмертным и нетленным без воплощения бессмертного и нетленного Единородного Сына Божия, Единосущного Богу Отцу.

Величайшие отцы Церкви стояли во главе догматических движений IV века. В блестящем созвездии отцов IV века наиболее яркой звездой был св. Василий Великий<sup>11</sup>. Григорий Богослов и Григорий Нисский сами считают себя учениками Василия<sup>12</sup>. Но у св. Василия мы и встречаем мысль о единосущности человечества, подобном единосущию Лиц Св. Троицы, именно в его письме к брату Григорию, вскоре по его посвящении в епископа Нисского, «о различии сущности и ипостаси». Здесь св. Василий пишет: «Одни именованя, употребляемые о предметах многих и численно различных, имеют некое общее значение; таково, например, имя: человек. Ибо произнесший слово сие, означив этим именованьем общую природу, не определил сим речением одного какого-нибудь человека, собственно означаемого сим именованьем; потому что Петр не больше есть человек, как и Андрей, и Иоанн, и Иаков... Другие же именованя имеют значение частное, под которым разумеется не общность природы в означаемом, но очертание какого-либо предмета по отличительному его свойству... Таковое речение нимало не относится к общему естеству, но изображает именами понятие о некоторых определенных предметах, отделив их от собирательного значения»<sup>13</sup>. Подобное, по мысли св. Василия, можно сказать и о Пресв. Троице. «Какое понятие приобрел ты о различии сущности и ипостаси в нас, перенеси оное в божественные догматы, – и не погресишь»<sup>14</sup>. Единство Лиц Святой Троицы состоит в том, что «есть между ними некое неизреченное и недомыслимое как общение, так и разделение; ни разность ипостасей не расторгает непрерывности естества, ни общность сущности не сливает отличительных признаков»<sup>15</sup>. Последние слова характеризуют отношение между лицами Св. Троицы. То же следовало бы сказать и о церковном обществе, но современная св. Василию действительность не позволяла ему этого сделать. Догматические

споры разделили церковное общество на несогласные друг с другом части, и, конечно, трудно было даже мыслить аналогию между взаимными отношениями Лиц Св. Троицы, с одной стороны, и членов Церкви, с другой. Св. Василий выставлял для Церкви своего времени идеал тела. Церковь должна быть единым телом. Но откуда же несоответствие между взаимоотношением Лиц Троиственного Божества и взаимными отношениями членов единой Церкви? Оттуда, отвечает св. Василий, что единое человеческое естество расщеплено грехом на множество враждующих частей. Воплощение на земле Единородного Сына Божия открыло возможность восстановления единства естества человеческого. Если люди следуют Христу, то они достигают того состояния, когда их множество не разделяет единого естества, и человечество, поскольку, конечно, возможно это для существ ограниченных, уподобляется Троиственному Божеству. Осуществление этого идеала церковного или хотя бы приближение к нему св. Василий видит в монашеских общинах, где люди свободно объединяются настолько, что ясно видно их единое естество, которого не разрушает и которому ничуть не противоречит существование отдельных личностей. «Что равняется сему житию? Но что и блаженнее онаго? Что совершеннее такой близости и такого единения? Что приятнее этого слияния нравов и душ? Люди, подвигшиеся из разных племен и стран, привели себя в такое совершенное тождество, что во многих телах видится одна душа и многие тела оказываются орудиями одной воли. Они в равной мере и рабы, и господа друг другу, и с непреодолимую свободую взаимно оказывают один перед другим совершенное рабство, – не то, которое насильно вводится необходимостью обстоятельств, погружающею в великое уныние плененных в рабство, но то, которое с радостью производится свободую произволения, когда любовь подчиняет свободных друг другу и охраняет свободу самопроизволом. Богу угодно было, чтобы мы были такими и в начале; для этой цели и сотворил Он нас. И они-то, изглаждая в себе грех праотца Адама, возобновляют первобытную



доброту, потому что у людей не было бы разделения, ни раздоров, ни войны, если бы грех не рассек естества. Они-то суть точные подражатели Спасителю и Его житию во плоти. Ибо как Спаситель, составив лик учеников, даже и Себя соделал общим для Апостолов: так и сии, повинующиеся своему вождю, прекрасно соблюдающие правило жизни, в точности подражают житию Апостолов и Господа. Они-то соревнуют жизни Ангелов, подобно им во всей строгости соблюдая общительность... Они-то предвосхищают благо обетованного царствия, в доброхвальном своем житии и общении представляя точное подражание тамошнему жительству и состоянию. Они-то ясно показали жизни человеческой, сколько благ доставило нам Спасителево вочеловечение, потому что расторгнутое и на тысячи частей рассеченное естество человеческое, по мере сил своих, снова приводят в единение и с самим собою, и с Богом. Ибо это главное в Спасителевом домостроении во плоти – привести человеческое естество в единение с самим собою и с Спасителем и, истребив лукавое сечение, восстановить первобытное единство; подобно тому, как наилучший врач целительными врачевствами вновь связывает тело, расторгнутое на многие части»<sup>16</sup>. Таким образом, по мысли св. Василия Великого, естество человеческое до грехопадения было именно отобразом Божественной триединой Сущности. Цель Церкви в том и полагается, чтобы восстановить это поврежденное грехом единое человеческое естество. «Любовь связует горних; любовь и сих привела в согласие друг с другом»<sup>17</sup>. В Церкви много лиц, но природа ее едина и самая Церковь есть единство во множестве, где отдельные личности – только носители единого естества без разделения между собою.

В науке нередко Василия Великого и других каппадокийских отцов обвиняют в требожии<sup>18</sup>. То же делали еретики еще в IV веке. Евномий насмеялся над св. Василием за его рассуждение о сущности и ипостасях Петра и Павла и обвинял его в признании трех богов. Но мысль св. Василия была вполне усвоена и прежде всего братом его св. Григори-

ем Нисским. Св. Григорий Нисский имел особенный повод рассуждать подробно о приведенной еще св. Василием аналогии между единством Божеского и человеческого естества. Ариане напали на одного из его почитателей и учеников, именем Авлавия, пользуясь аналогией св. Василия, доказали ему, что он – требожник. Авлавий обратился за разъяснением к св. Григорию, который и написал ему подробный ответ, где доказывает, что ариане неправы, когда из подобной аналогии выводят мысль о существовании трех богов. Свое недоумение, возбужденное в нем арианами, Авлавий выразил так: «Петр, Иаков, Иоанн, как человечество их одно, называются тремя человеками, и нет ничего нелепого соединенных по естеству, если их много, по именованию естества называть во множественном числе. Посему, если нам допускает это обычай, и никто не запрещает двоих называть двоими, а если больше двоих, то и троими; почему в таинственных догматах, исповедуя три ипостаси и не примечая в них никакой разности по естеству, некоторым образом противоречим исповеданию, утверждая, что Божество Отца и Сына и Святого Духа одно, запрещая же называть их тремя Богами?»<sup>19</sup> Отвечая Авлавию, св. Григорий подробно говорит о единстве естества человеческого. Он решительно утверждает, что выражение: «многие человеки» – совершенно не точно. «Есть некое неправильное словоупотребление в обычае неразделяемых по естеству называть во множественном числе одним и тем же именем естества и говорить: многие человеки, чему подобно будет, если сказать: многие естества человеческие»<sup>20</sup>. «Выражаемся так по неточному словоупотреблению, а не в собственном смысле, по какой-то привычке». Естество одно, сама с собою соединенная и в точности не делимая единица, не увеличиваемая приложением, не умаляемая отчаянием; но, как есть одна, так, хотя и во множестве является, сущая нераздельною, нераздробляемою, всецело, не уделяемою причастникам ее по особенной части каждому<sup>21</sup>. Имя естества по обычаю погрешительно употребляется при означении множества, потому что ни умаления, ни приращения в истинном

смысле не происходит в естестве, когда оно усматривается во многих. О золоте, хотя оно раздроблено на многие разного вида части, говорим, что оно есть одно и называется одним; монеты и статыры именуем многими, во множестве статиров не находя никакого приумножения в естестве золота; почему и говорится о золоте, что его много, когда рассматривается в большом или в сосудах, или в монетах, но по множеству в них вещества не говорится, что много золотых веществ... Посему, как золотых статиров много, а золото одно, так в естестве человеческом поодиночке взятых людей оказывается много, например Петр, Иаков, Иоанн, но человек в них один<sup>22</sup>. «Петр, Павел, Варнава по имени: человек – суть один человек, и по этому же самому, по имени: человек – не могут быть многими, называются же многими людьми по неточному словоупотреблению, и не в собственном смысле. Но что говорится в смысле неточном, то у людей здравомыслящих не предпочитается сказанному в смысле собственном<sup>23</sup>. Уже при самом создании человека «целое наименовано одним человеком... Все естество, простирающееся от первых людей до последних, есть единый некий образ Сущего»<sup>24</sup>. Ссылку ариан на Священное Писание, где имя человек употребляется и во множественном числе (Быт. 18, 2; Псал. 35, 8; Евр. 6, 16 и под.), св. Григорий устраняет, заявляя, что Писание, водясь обычаем господствующего наречия, пользуется словом согласно с господствующим обычаем<sup>25</sup>. Научное словоупотребление в Священном Писании не дано; оно должно быть установлено независимо от него. Не по сущности разнятся Павел с Петром, которым придается имя: «человек»; различаются же они ипостасью лица... Имя «человек» означает общее в сущности, а не особое лицо, положим, например, Павла или Варнавы. Посему имя «человек», по правилам науки, никоим образом не сопровождается словом «такой-то». Но если общее употребление имеет в этом нужду и именованная сущности неправильно употребляет в означение лиц, то сие делается не по точному правилу логического ведения<sup>26</sup>. «Должно говорить: не такой-то и такой-то Бог или такой-то и такой-то

человек, но такая-то ипостась Божия, и такая-то ипостась человеческая. Ибо справедливо утверждаем, что у одного человека ипостасей много, и у единого Бога три ипостаси»<sup>27</sup>.

Итак, человеческое естество едино. Много только отдельных личностей. Во всех своих сочинениях св. Григорий Нисский постоянно говорит об этом едином естестве, но и он делает различие между естеством человека испорченным и естеством восстановленным, спасенным. Сам св. Григорий говорит, что «христианство есть подражание божескому естеству», «возведение человека в древнее благополучие»<sup>28</sup>. Грехопадение произвело разделение в естестве человеческом. «Естество наше чрез грех рассеклось, так как в смерти душа отделилась от тела»<sup>29</sup>. Во Христе естество человеческое обновляется. «Слово, сущее в начале, и у Бога, и Слово Само сущее Бог, Который в последние дни посредством приобщения к уничиженности нашего естества соделался плотию по человеколюбию, и, соединившись чрез оную с человеком, принял в Себя все наше естество, дабы чрез растворение с Божеским (естеством) обожествилось человеческое и начатком оным освятился вместе весь состав нашего естества»<sup>30</sup>. «Естество наше опять возвращается в свое прежнее состояние, так как происшедший в нас разрыв чрез воскресение человека во Христе сросся совершенно»<sup>31</sup>. «Ибо как Он, разорив средостение ограды, обоя создал собою во единого нового человека, творя мир (Ефес. 2, 14, 15), так и мы должны примирить (с собою) не только внешних врагов наших, но и тех, кои враждуют в нас самих, так чтобы плоть уже не желала противного духу, а дух – противного плоти, но чтобы, подчинив плотяный образ мыслей Божественному закону, мы имели мир сами с собою, преобразившись во единого нового и мирного человека и из обоих став единым. Ибо мир можно определить как согласие враждующих. Итак, когда уничтожится междоусобная брань в нашем естестве, тогда мы станем миром и покажем, что истинно и действительно носим на себе сие имя Христово»<sup>32</sup>. Мы привели только наиболее яркие места, характеризующие воззрения св. Григория Нисского на дело спасения Христом

рода человеческого. Это дело спасения мыслится св. отцем, между прочим, и как восстановление первобытного естества, в которое грехом внесено было разделение, восстановление именно его единства. Важно, что мысль о единстве естества человеческого, которую св. Василий Великий выразил кратко, св. Григорий сознательно усвоил и решительно ее защищал против еретиков. Правда, говоря о единосущии человечества, св. отец не упоминает о Церкви, но ведь ясно, что ведь именно делом Церкви он почитает «возведение человека в древнее благополучие» и «подражание божескому естеству». Изображение св. Григорием Нисским того блаженного состояния, «когда уничтожится междоусобная брань в нашем естестве», когда воцарится мир и среди людей, и внутри каждого отдельного человека, это изображение заставляет вспомнить начертанный св. Василием Великим в его «Подвижнических уставах» образ монашеского общежития, где проявляется именно единая и нераздельная жизнь единого естества человеческого. Мы видим, что наряду с обыкновенным представлением о Церкви как о едином теле высказывается мысль о Церкви как о возрожденном человеческом естестве, в котором отдельные человеческие личности становятся как бы единосущны по некоторому подобию единосущия Лиц Св. Троицы. «Единое тело» и «единое естество», конечно, выражают почти одно и то же, если их относить к Церкви: и то и другое говорит о полном единении человечества, которое достигается уничтожением греха, как начала разделяющего и обособляющего. Говоря о «едином естестве», два великих брата-каппадокийца догмат о Церкви поставили в связь с основным христианским догматом о Троице.

Почти тождественные мысли по нашему вопросу находим мы и у св. Кирилла Александрийского, и эти мысли необходимо отметить особенно потому, что у этого св. отца речь идет именно о Церкви. Единство человечества св. Кирилл усматривает именно в Церкви.

Св. Кирилл Александрийский в своих творениях говорит, что «Бог Отец благоволил возобновить все во Христе и

воссоздать сотворенное в первобытное состояние, послал к нам с неба Единородного»<sup>33</sup>.

Единородный Сын Божий уничтожил себя для того, чтобы преобразить человеческую природу в Себе Самом первом и через Себя снова в ту красоту изначальную<sup>34</sup>. Уверовавшие приняли духовное детство во Христе и возрождение в Боге. Это новорожденное во Христе чадо, то есть новый народ обрезания через веру, отклоняет от себя смерть<sup>35</sup>. Стоявшая посреди преграда разрушена, и мы, издревле чрез грех разлученные и отделенные, вместе со Христом входим чрез него и в Нем к Богу и Отцу<sup>36</sup>. Изъясняя же место из первосвященнической молитвы Иисуса Христа, где Он молился о единстве верующих в Него (Ин. 17, 20–21), св. Кирилл пишет: «Какое же это прошение и в чем оно состоит? Чтобы, говорит, одно были, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, да в нас одно будут. Итак, просит союза любви, единомыслия и мира – союза, приводящего верующих к духовному единству, так что согласные во всем, и нераздельно единомудушное единение отражает черты природного и существенного единства, мыслимого в Отце и Сыне. Впрочем, этот союз любви между нами и сила единомыслия отнюдь, конечно, не доходят до такой нераздельности, какую имеет Отец и Сын, сохраняя единство в Божестве сущности. Здесь мыслится единство природное истинное и созерцаемое в самом существовании, – а там – внешний вид и подражание истинному единству». Св. Кирилл полагает, таким образом, различие между единением Лиц Св. Троицы и единением последователей Христовых, потому что между Божеством и человечеством безграничное расстояние, и недостатки нашей природы нельзя делать правилом для Бога. Но единосущие Лиц Св. Троицы своим нравственным следствием должно иметь единомушние и единение верующих. «В пример и образ нераздельной любви, согласия и единства, мыслимого в единомушии, Христос, взяв существенное единство, какое Отец имеет с Ним, а Он со Своей стороны с Отцом, – желает объединиться некоторым образом и нам друг с другом, очевидно так же, как Святая и Единосущая Трои-

ца, так что одним мыслится все тело Церкви, восходящее во Христе чрез слитие и соединение двух народов в состав нового совершенного... Это и совершено тем, что уверовавшие во Христа имеют единомушие между собою и усвоили как бы одно сердце, чрез всецелое сходство в религии, послушание в вере и добролюбивый ум... Образ Божественного единства и существенное тождество Святой Троицы, как и совершеннейшее взаимопроникновение, должны находить отражение в единении единомыслия и единомушия верующих». Но св. Кирилл говорит и не об одном только единомыслии, а и о природном единстве спасенного человечества – Церкви. «Постараемся показать уже и природное единство, коим мы друг с другом и все с Богом связываемся, быть может не без единства телесного, разумею друг с другом, хотя и отделяемся разлучием тел, так каждый из нас как бы заключается в своей границе и ипостаси. Так, например, Петр не может быть и называться Павлом, а Павел – опять так же Петром, хотя в отношении единства через Христа оба они мыслятся как одно». Св. Кирилл находит и указывает основы телесного и духовного единства людей. «Единородный определил некоторый изысканный подобающей Ему премудростию и советом Отца способ к тому, чтобы и сами мы сходились и смешивались в единство с Богом и друг с другом, хотя и отделяясь каждый от другого душами и телами в особую личность, – именно (такой способ): в одном теле, очевидно Своем собственном, благословляя верующих в Него посредством таинственного причастия (евхаристии), – делает их сотелесными как Ему Самому, так и друг другу. Кто в самом деле мог бы разделить и от природного единения друг с другом отторгнуть тех, кто посредством одного святого тела связан в единство со Христом? Поэтому и Телом Христовым называется Церковь, а мы – отдельные члены, по пониманию Павла»... «Относительно же единения в Духе скажем опять, что все, одного и того же приняв Духа, разумею Святого, соединяемся некоторым образом и друг с другом и с Богом... Как сила святой Плоти делает сотелесными тех, в ком она будет,

таким точно, думаю, образом единый во всех нераздельно живущий Дух Божий приводит всех к единству духовному... Итак, одно все мы в Отце и Сыне и Святом Духе, одно разумею по тождеству свойств, и по однообразию в религии и общению со Святой Плотию Христа, и по общению с одним и Святым Духом»<sup>37</sup>. «Во Христе мы сделались сотелесными, приобщившись единой Плоти и помазанные к единству единым Духом Святым, и так как Христос не разделяет, то мы все в Нем едино. Поэтому Он и говорил Небесному Отцу: да будут едино, как и Мы едино. Видишь, как во Христе и Духе Святом все мы едино как по телу, так и по духу. Как мы, так и Сын един со Отцом»<sup>38</sup>.

Таким образом, св. Кирилл Александрийский преимущественно говорит об единомыслии верующих как об образе единосущия Лиц Св. Троицы, но в Церкви видит он создание также единой телесной и духовной природы, так что члены Церкви имеют между собою уже и природное единство. Замечательно также, что в приведенных словах св. Кирилл объединяет представление о Церкви, как о теле, с учением о природном единстве в ней отдельных людей: для него и то, и другое – лишь разные формы одного и того же. Христос молился о том, чтобы все верующие в него объединились по некоторому подобию с единосущием Лиц Св. Троицы; ап. Павел это же единство изображает под видом единого тела Церкви, глава которой – Христос.

Наконец, следует сказать, что мысли, отмеченные нами у великих представителей восточного богословия, не были чужды писателям и западным, тем именно, которые, подобно и восточным, сосредоточивали свое внимание преимущественно на раскрытии в борьбе с арианством догмата о Св. Троице. Мы разумеем главным образом «западного Афанасия» – Илария Никтавийского, который был в близких сношениях с восточными богословами, в частности, со св. Василием Великим<sup>39</sup>.

В полемике с арианами православные богословы нередко ссылались на приведенные нами выше слова из перво-



священнической молитвы Господа Иисуса Христа, а также и на другие Его слова: Я и Отец – одно (Ин. 10, 30). Ариане, однако, истолковывали эти слова так, что в них не оказывалось мысли об единосущии Лиц Сына и Отца. В параллель с этими словами они ставили (Деян. 4, 32): у множества верующих была одна душа и одно сердце, а также (1 Коринф. 3, 8): насаждающий и поливающий суть одно. В этих последних, говорили ариане, идет речь только об единосущии, о моральном согласии людей. Те же отношения следует перенести и на Лица Св. Троицы: Лица Св. Троицы едины не по единству существа, природы, но по согласию воли<sup>40</sup>. У ариан, следовательно, был обратный порядок мысли. Православные от единосущия Лиц Св. Троицы заключали к единосущию человечества; ариане от морального единства или единомыслия людей – к такому же единству и Лиц Св. Троицы. Иларий берет и обсуждает те же самые параллели, те же самые места Священного Писания, но делает из них вывод, противоположный арианскому. «Те, у которых была душа одна и сердце одно, были ли едино чрез веру Божию? Конечно, чрез веру; ибо через нее было одно сердце и одна душа у всех. И спрашиваю: вера была одна или различная? Очевидно, одна, как и сам Апостол проповедует, что вера одна, как один Господь и одно крещение, и одна надежда, и один Бог. Итак, если все они были одно по вере, Т. е. по природе одной веры, то как же ты думаешь, что было не природное единство (*non natural em in his intelligis unitatem*) в тех, которые были едино по природе единой веры? Все ведь они были возрождены к невинности, бессмертию, познанию Бога, к вере упования. И если эти не могут быть различны между собой, ибо и упование одно, и Бог един, равно как Господь един и крещение возрождения – одно (то и те не могут быть различны); если же эти – едино больше по согласию, нежели по природе, то и тем, которые возрождены в них, приписывай единство воли. Если же они возрождены в природу единой жизни и вечности, благодаря чему их душа и сердце – едино, то нет места единству согласия в тех, которые – одно в воз-

рождении одной и той же природы (*qui unum sunt in ejusdem regeneratione naturae*)<sup>41</sup>.

По учению Слова Божия единство человечества нужно считать именно единством природы, а не единомыслием только. Апостол Павел именно говорит, что единство верующих основано на природе таинств. Верующие все во Христе едино, несмотря ни на какое различие племен, условий, пола (Гал. 3, 27–28). Очевидно, такое единство не может иметь в своей основе одно лишь согласие воли<sup>42</sup>. То же следует сказать о единстве насаждающего и поливающего. Они возрождены также единым крещением, а потому и составляют по природе едино, а не по воле только<sup>43</sup>.

В словах первосвященнической молитвы Господа Иисуса Христа Иларий усматривает моление именно о природном единстве человечества, а не о моральном только единомыслии. «Господь молился Отцу, чтобы те, которые уверуют в Него, были едино, и как Он во Отце и Отец в Нем, так чтобы все были едино в них. Зачем сюда вводишь единомыслие, единение души и тела в согласии воли? Если бы воля делала их единым, то Господь для полноты и точности молился бы так: Отче, как Мы единого желаем, так пусть единого желают и они, чтобы все мы были едино по единомыслию. Или, может быть, Тот, Кто Сам – Слово, не знал значения слов, и Сам – Истина, не умел говорить, и, будучи Мудростью, впал в ошибку, и, будучи Силою, в такой был слабости, что не мог сказать того, что хотел сделать понятным? Он ясно высказал истинные и непреложные тайны евангельской веры... В словах Христа, во-первых, молитва за тех, о которых говорится: да вси едино будут, – потом показывается предел единства примером единства, когда говорится: да вси едино будут, – потом показывается предел единства примером единства, когда говорится: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, и они в Нас да будут, – чтобы как Отец в Сыне, и Сын в Отце, так по образу этого единства (*per hujus unitatis formam*) все были едино в Отце и Сыне»<sup>44</sup>.

Мир через то уверует в послание Сына Отцом, что все, которые уверуют в Него, будут едино в Отце и Сыне. А каким

образом будут, видно из следующих слов: Аз славу, юже дал еси Мне, дах им. И теперь я спрашиваю, ужели слава то же самое, что и воля, тогда как воля есть движение души, слава же – или образ, или достоинство природы. Итак, Сын всем, которые уверуют в Него, дал полученную от Отца славу, а не волю, ибо если бы дана была воля, то вера не имела бы никакой награды, так как необходимость данной воли сообщала бы веру. Что же производит дарование принятой славы, это показывают слова: да будут едино, как Мы – едино. Итак, принятая слава дана для того, чтобы все были едино, и следовательно, все едино в славе, потому что слава дана не иная, чем та, которая получена, и не для чего-либо иного дана, как для того, чтобы все были едино<sup>45</sup>.

«Господь, ничего не оставляющий неясным для верующих, научил и самому образу этого природного действия, говоря: да будут едино, как Мы – едино. Я в них, и Ты во Мне: да будут совершены во едино. Тех, которые мыслят между Отцом и Сыном единство воли, я спрашиваю, в силу ли подлинности природы ныне Христос пребывает в нас или по согласию воли? Если действительно Слово сделалось плотью и мы воистину вкушаем в трапезе Господней воплощенного Слова, то каким образом можно мыслить, что не по природе (*non naturaliter*) пребывает в нас Тот, Кто, родившись человеком, восприял и природу плоти нашей до неразделимости, и природу плоти Своей примешал к природе вечности (т.е. Божества Своего) в таинстве плоти, которой нам должно общаться? Итак, мы все – едино, так как и во Христе Отец и Христос в нас. Следовательно, кто хочет отрицать то, что Отец по природе в Сыне, тот пусть прежде отвергнет свое пребывание во Христе, и Христа в нем»<sup>46</sup>.

Для Илария действительность воплощения Сына Божия и реальное пребывание Христа в таинстве евхаристии – все это доказательства реального единства всех членов Церкви Христовой<sup>47</sup>. Такое представление реального единства, по сознанию Илария, было бы безумно и дерзко, если бы об этом не учил Сам Христос, но Он учил об этом, и мы

должны верить<sup>48</sup>. Иларий сам таким образом обобщает свои рассуждения: «таинство истинного и природного единства доказывается славой Сына, данной нам, и тем, что Сын телесно пребывает в нас, а также и тем, что мы соединены в Нем телесно и неразделимо»<sup>49</sup>.

Таким образом, и у «западного Афанасия» мы видим весьма решительно проведенную параллель между единосущным единством Лиц Св. Троицы и единством человеческого естества, обновленного Иисусом Христом и осуществляющегося в Церкви. Единство веры и таинств и разрозненные человеческие личности как бы собирает в единство природы.

Мысль о единстве естества человеческого в православной богословской науке встречает самый различный прием. Один самый пример единосущия человеческих индивидов, приведенный св. Василием Великим, считают «несколько грубым и неудачным». Св. Григория Нисского, говорят, можно упрекнуть за то, что он *измыслил* человеческое единосущие, это несуществующее реальное единство<sup>50</sup>. Другие, совершенно наоборот, мысль о единстве естества человеческого считают главной в догмате о Церкви<sup>51</sup>. Если принять во внимание и по достоинству оценить то, что мысль о единстве естества человеческого высказывают и защищают выдающиеся великие отцы Церкви, то, думается, нельзя православному богослову оставить без должного внимания этой мысли святоотеческой при раскрытии догмата о Церкви.

Церковь никогда не смотрела на Христа лишь как на учителя истины. Она видела в Нем воплотившегося Сына Божия, Который, восприняв человеческое естество в единство ипостаси, тем самым обновил, пересоздал это естество. И, конечно, не отдельный человек восстановлен в первую доброту, но именно естество человеческое. Наша Церковь, несмотря на уклонение школьного богословия, доселе поет в своем богослужении об обновлении человеческого естества. Восстановлено единство человечества, разрушенное грехом. В Церкви и достигается единство человечества, о котором мечтают люди и вне Церкви, но которого без Церкви достигнуть не могут,

ибо лишь в Церкви «низшедшая сила Божественного Духа совокупила в одно согласие разделенный в древности язык людей, согласившихся на зло, вразумляя верных познанием Троицы». В этих словах канона Пятидесятницы выражена та именно истина, что Церковь есть единство человечества, подобное триединству Божества.

## КРАЕУГОЛЬНЫЙ КАМЕНЬ ЦЕРКВИ (Мф. 16, 13–18)

Во время Своей земной жизни Господь Иисус Христос таил Свое Божество. Во дни плоти Своей Он был – «Бог таящийся». Бисера Своих возвышенных истин Христос не повергал пред свиньями. Когда сияло лицо Его светом Фаворским на горе Преображения, народ под горой мог наблюдать лишь бесноватого, тяжело страдающего. Не без причины было, несомненно, это сокрытие Божества. В противном случае не уподобилось ли бы все человечество Симону Петру, который после чудесного лова рыбы припал к ногам Иисуса и сказал: «Выйди от меня, Господи, потому что я человек грешный» (Лк. 5, 8)?

Характером скрытости и как бы таинственности отличается и та беседа Христа с учениками, в которой Он говорил о камне, лежащем в основании Церкви. Христос пошел (και εξηλθεν – Мк. 8, 27; Мф. 16, 13 – ελωον, но НВ мн. др. Ср.: Злат. εξελωον) с учениками Своими на самый крайний север Палестины, в пределы (εις τα μερη – Мф.; Мк. – εις τας χωμας) Кесарии Филипповой, к истокам Иордана. Христос как бы избегал города (εις τας χωμας – Мк.); Он был в пути (εν τη οδω – Мк.). По свидетельству ев. Луки, Христос был в молитвенном настроении духа (προσευχομενον) и наедине со Своими учениками (προσευχομενον – [...] συνηντησαν, ossurregunt – αυτη οι μαθηται). И уединение с учениками, и

молитвенное состояние – все это признаки важности момента, признаки того, что последующая беседа будет иметь особенно глубокий смысл и значение.

Будучи в отдаленной и уединенной местности наедине со Своими учениками, Господь Иисус Христос задает им вопрос: «За кого люди почитают Сына человеческого?»<sup>1</sup>. Христос спрашивает о мнении простого народа (у Луки: *οι οχλοι*). «Для чего, – говорит св. Иоанн Златоуст, – Он спросил сначала не об их мнении, а о мнении народа? Для того, чтобы они, сказавши народное мнение, потом, будучи спрошены: вы же кого Мя глаголете быти? – самым порядком вопросов были возведены к высшему разумению и не стали о Нем так же низко думать, как и народ»<sup>2</sup>. Вопрос Христа имеет двоякое значение. Он, прежде всего, спрашивает о тех мнениях, которые были распространены в народе о Нем Самом лично; в устах Христа имя «Сына человеческого» обозначало Его Самого. Но это же имя, взятое из книги пророка Даниила (Дан. 7, 13–14), было общепринятым во время земной жизни Господа обозначением Мессии. Поэтому, по крайней мере для учеников, вопрос Христа был вопросом о том, кто такой есть Мессия, какова Его природа, Бог Он или человек<sup>3</sup>.

Мнения народные о Христе были известны ученикам, и они перечисляют эти мнения в ответ на вопрос Христа. Они сказали: «Одни за Иоанна Крестителя, другие за Илию, а иные за Иеремию или за одного из пророков». Об этих мнениях народных евангелисты сообщают и по другому поводу (Мр. 6, 14–16, Лк. 9, 7–8), и там перечисляются те же самые мнения. Известно из Евангелия, что за воскресшего Иоанна Крестителя считал Христа Ирод Антипа (Мф. 14, 1–2, Мк. 6, 14).

Илию ждали как предтечу Мессии на основании пророчества Малахии о явлении Илии Фесвитянина пред наступлением дня Господня, великого и страшного (Малах. 4, 5). Книжники говорили, что Илии надлежит придти прежде (Мф. 17, 10; Мк. 9, 11). Христос указывал исполнение пророчества Малахии на Иоанне Крестителе (Мф. 11, 14; 17, 12–13; Мк. 9, 13). Об ожидании пред пришествием Христо-

вым Иеремии или еще кого из пророков – ничего не известно; упоминания об Иеремии во Второй Книге Маккавейской (2, 1–9; 15, 12–16; 3 Езд. 2, 18) не дают основания к каким-либо определенным заключениям<sup>4</sup>. Марк и Лука опускают имя Иеремии. Были, следовательно, люди, которые считали Иисуса Христа вообще за одного из воскресших пророков, безотносительно к пришествию Мессии<sup>5</sup>. Подробные разыскания обо всех этих народных мнениях никакого особого богословского значения иметь не могут<sup>6</sup>.

Когда апостолы перечислили различные мнения о Христе, распространенные в народе, Он спрашивает их: вы же за кого почитаете Меня (ὁμοίς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι)? Самая форма вопроса показывает, что от Своих ближайших учеников и последователей Он ожидает такого мнения, которое можно противопоставить мнениям народным.

«Когда Христос спрашивал о мнении народа, тогда все отвечали на Его вопрос; когда же о их собственном, то Петр, уста апостолов, всегда пламенный, глава в лице апостольском, не терпит, предупреждает и говорит: “Ты Христос, Сын Бога живаго” (Мф. 16, 16)»<sup>7</sup>. Сыном Божиим ученики называли Иисуса Христа и раньше: так назвал Его Нафанаил при самом своем призвании (Ин. 1, 49) и «все бывшие в лодке» после укрощения бури (Мф. 14, 33). Однако исповедание Христа устами ап. Петра в пределах Кесарии Филипповой сохраняет свое исключительное значение. Восклицание апостолов в лодке: ἀληθώς σεοῦ υἱός εἰ – имело своим понятным источником те переживания, которые были у них как очевидцев чудесного проявления могущества Христова и Его власти даже над стихиями природы; здесь «исповедание» является ясным и сложившимся убеждением. Толкователи и комментаторы обращают внимание на то, что в ответе Петра все слова стоят с членом: ο Χριστός ο υἱός του θεοῦ του ζώντος. Петр исповдал Иисуса Христа Единородным Сыном Божиим.

Особенно важно в данном случае название Бога живым. В Библии Бог живым называется в противоположность бездушным идолам (Ис. 37, 4, 17; Дан. 6, 26; 2 Кор. 6, 16;

1 Сол. 1, 9 и др.). Бог есть самобытная жизнь. Ориген при истолковании настоящего места св. Матфея называет Бога ζων παρα την αυτοζωην<sup>8</sup>. Отец имеет жизнь в Самом Себе (Ин. 5, 26). Имея жизнь в Самом Себе, Бог есть источник жизни для твари, которую он поддерживает в состоянии жизни. По исповеданию Петра во Христе Бог и открылся миру как живой. Иоанн Богослов называет Христа Логосом жизни – ο λογος της ζωης (1 Ин. 1, 1). В Нем была жизнь (Ин. 1, 4; 1 Ин. 5, 11). Ему так же дано иметь жизнь в Себе (Ин. 5, 26). Он Сам сказал о Себе: «Я емь жизнь» (Ин. 11, 25). Его слова – жизнь (Ин. 6, 63). Он вообще дает миру жизнь (Ин. 6, 33), ибо и пришел для того, чтобы имели жизнь (Ин. 10, 10; 1 Ин. 4, 9). Он – Начальник жизни (Деян. 3, 15). «Христос – жизнь ваша», – пишет ап. Павел (Кол. 3, 4).

Нельзя не обратить внимание на то, что знаменитый кодекс Безы (D) вместо ζωντος читает σωζωντος – Ты Христос, Сын Бога спасающего. Это чтение сохраняет оттенок параллельного арамейско-сирийского текста. Греческому ζωντος в сирийских переводах (пешито и курет.) соответствует [...]. Но это же слово или происходящие от одного с ним корня в других случаях соответствуют греческому σωζειν: так в Мк. 15, 31 греческое εσωσεν = сирийскому [...] и σωσαι, в Ин. 4, 42 греческое ο σωτηρ = сирийскому<sup>9</sup> [...]. Жизнь, о которой идет речь в Евангелии, можно, следовательно, понимать как спасение. Бог открылся спасающим в Своем Единородном Сыне, Который воплотился на земле. В исповедании Петра выражена та же истина, что и в словах Иоанна Богослова: «Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь (ινα ζωσμεν – да живы будем) чрез Него (1 Ин. 4, 9; Ср.: 1, 2), почему имеющий Сына Божия имеет жизнь, а не имеющий Сына Божия не имеет жизни (1 Ин. 5, 11–12). В словах ап. Петра мы должны усматривать исповедание великой тайны, великой истины воплощения на земле Единородного Сына Божия. Исповедание Петрово то же, что и Иоанновское, – ο λογος σαρχε εγενετο και εσχηνωσεν εν ημιν, хотя слава этого Логоса была ως μονογενους παρα πατρος (Ин. 1, 14). В этом ис-



поведании великая религиозная (= *τησευσεβειας*) тайна: Бог (ος?) явился во плоти (1 Тим. 3, 16). Видеть эту именно тайну в словах Петрова исповедания побуждают и святоотеческие авторитеты. Св. Иоанн Златоуст говорит, что Христос, предлагая вопрос ученикам, сильно желал, *чтобы исповедовали Его воплощение*<sup>10</sup>. Но особенно хорошо говорит св. Исидор Пелусиот в письме к Серину: «Слова сии: Ты еси Христос, Сын Божий, означают соединение двух естеств, которое для нашего спасения боголепно совершил в Себе Сын Божий»<sup>11</sup>. Следовательно, в Петровом исповедании положено зерно церковной христологии и сотериологии.

Католические авторы стараются доказать, что исповедание Петра принадлежит лишь ему одному, он ответил Христу только от своего лица. Петр не знал тайн сердца, чтобы исповедать общую веру. Между вопросом и ответом не было никакого совещания учеников и не было сделано никакого общего поручения Петру<sup>12</sup>. Но едва ли следует думать непременно об особенном откровении, бывшем одному только Петру в данный момент. В ст. 15 Христос не задавал Своим ученикам какой-нибудь загадки. Он спрашивал их об установившемся среди них мнении, отличном от мнений народных. Второй вопрос Христа по характеру совершенно тождествен с первым. Что *говорят* (λεγετε) обо Мне люди? Вы же что *говорите* (λεγουσιν) обо Мне? Употреблен один и тот же глагол. В той или другой форме ученики, очевидно, уже говорили то же самое о Христе. Их мнение представляется в вопросе Христа таким же уже существующим, как и различные мнения народные. Апостолы слышали нагорную проповедь Христа, были очевидцами того, как Христос позволял называть Себя сыном Давида (Мф. 9, 7. 12, 23; 15, 22), наверное знали об откровении при крещении, помнили, что Христос велел ответить Иоанну Крестителю (Мф. 11, 4–6) и что Сам говорил при этом случае народу об Иоанне (Мф. 11, 7–15). Все это могло убедить апостолов в божественном достоинстве их Учителя. Близ Кесарии Филипповой ап. Петр лишь особенно полно выразил это убежде-

ние лика апостольского<sup>13</sup>. Очевидно, ап. Петр был в данном случае лишь «уста́ми апостолов», как его называет Иоанн Златоуст<sup>14</sup>. Такой же взгляд высказывают блаж. Иероним<sup>15</sup>, св. Амвросий Медиоланский<sup>16</sup> и блаж. Августин<sup>17</sup>. Исповедание Петрово может быть названо исповеданием апостольским. В лице «избранных» (Лк. 6, 13; Ин. 18, 13; 15, 16, 19) человечество исповедало великую истину спасения людей воплощением Сына Бога живого.

В ответ на исповедание апостолов Христос сказал Петру: «Блажен ты, Симон сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыла тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах» (Мф. 16, 17). В этих словах Христос характеризует исповеданную истину со стороны ее происхождения. Эту истину открыла не плоть и кровь (סרץ חאי אצא). «Плоть и кровь» – гебраизм (в сирийском новозаветном тексте [...]), не употребляется в Ветхом Завете, но часто встречается в раввинской литературе и в Новом Завете. В Талмуде и Мидраше человек в противоположность вечному и высочайшему существу Божию всегда называется плотью и кровью<sup>18</sup>. В Новом Завете סרץ חאי אצא также служит описательным выражением для обозначения плотского и смертного человека в его отличии от существ вечных и духовных (См. 1 Кор. 15, 50; Еф. 6, 16; Гал. 1, 16; Евр. 2, 14). Следовательно, великая религиозная тайна воплощения Сына Божия признана апостолами по особому откровению. Здесь сказано то же, что в Мф. 11, 27: «никто не знает Сына, кроме Отца» (см. и Лк. 10, 22), и 1 Кор. 12, 3: «никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым»<sup>19</sup>. Действительно, в плоти и крови еврейского народа времен Христа не было идеи воплощения Сына Божия и даже не было благоприятной почвы для этой идеи. «Идея Эммануила, в Своем богочеловеческом лице явившего природу идеально-совершеннейшую, выходила за пределы тогдашнего иудейского, как и вообще греховно-человеческого, сознания»<sup>20</sup>. Мысль о Боге воплотившемся казалась иудеям не только соблазном, но и богохульством. Иудеи говорили Христу: «не за доброе дело хотим

побить Тебя камнями, но за богохульство и за то, что Ты, будучи человеком, делаешь себя Богом» (Ин. 10, 33). Когда Господь на суде признал Себя Христом, Сыном Божиим, первосвященник разорвал одежды свои и сказал: «Он богохульствует! Вот теперь вы слышали богохульство Его! Как вам кажется?» Они же сказали в ответ: «Повинен смерти» (Мф. 26, 63–66; Мк. 14, 60–64; Лк. 22, 70–71). В одном месте Иерусалимского талмуда богохульною называется мысль, что Бог может иметь Сына<sup>21</sup>, а в другом читаем: «сказал равви Аббагу: если скажет тебе человек: Я – Бог, так он лжет»<sup>22</sup>. В диалоге Иустина философа с Трифоном мы можем видеть, как идея воплощения не укладывается в сознание иудея: «невероятное и почти невозможное нечто пытаешься ты доказать, что Бог претерпел рождение и стал человеком»<sup>23</sup>. Тот же иудей определенно выражает свои мессианские чаяния: «мы все ожидаем, что Мессия будет человеком от людей – τον Χριστον ανθρωπον εξ ανθρωπων προσδοξομεν γενησεται»<sup>24</sup>. Подобное же говорит о мессианских чаяниях иудеев и св. Ипполит Римский: «рождение его, говорят, будет из рода Давида, не от Девы и Св. Духа, но от мужа и жены, как всем определено рождаться – из семени»<sup>25</sup>. В науке формулируется даже тезис, по которому иудейские мессианские понятия не дают материала для учения об особенностях предсуществовавшего Христа<sup>26</sup>. Во всяком случае в иудейском богословии Мессия мыслится как человеческий царь и владыка, только наделенный от Бога особыми дарами и силами<sup>27</sup>. Уже в христианский период все ереси, возникавшие под влиянием иудейства, уклонялись от истины именно в решении вопросов христологических. Иудействующие, по выражению Евсевия Кесарийского, имели скудное и унижительное понятие о Христе. Они считали Его бедным и обыкновенным человеком, который только за усердствование нрава признан праведным и который родился от соединения мужа с Марией<sup>28</sup>. Эвиониты, говорит св. Иринея Лионский, «не принимают в свою душу верою соединения Бога и человека»<sup>29</sup>.

История учения о Логосе, можно еще добавить, показывает, что не одна иудейская мысль была тою *σαρξ χαί αιμα*, которая не могла открыть истины Боговоплощения, потому что от этой истины равно далеки и деизм Палестины, и пантеизм Эллады, и синкретизм Александрии. Такова была воля Божия, чтобы эта великая религиозная истина скрыта была от премудрых и разумных, но открыта младенцам (Мф. 11, 25–26; Лк. 10, 21).

Указав в ответ на исповедание Петра источник и происхождение исповеданной истины, Господь говорит дальше о значении этой истины и указывает на следствия самого факта воплощения: «И Я говорю тебе: ты Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ея» (Мф. 16, 18). Заметная и в греческом тексте (*συ εν Πέτρος χαί επι ταυτη τη πετρα*) игра слов еще яснее звучит в тексте арамейско-сирийском [...] где греческим – *Πέτρος θ πετρα* соответствует одно и то же слово. В данном случае *πετρα* обозначает объект *ατεχалуψε* стиха 17-го. Христос говорит Петру как бы так: «Ты выразил открытую тебе истину. Твое имя может быть метафорическим обозначением этой истины. Она будет тем камнем, на котором будет стоять Моя Церковь, и будет основной истиной веры Моих учеников»<sup>30</sup>. Изъяснение слов Христа дает нам тот, к кому они были непосредственно направлены, – ап. Петр Христа называет «камнем живым, человеками отверженным, но Богом избранным, драгоценным, ибо сказано в Писании: вот, Я полагаю в Сионе камень краеугольный, избранный, драгоценный; и верующий в Него не постыдится (Ис. 28, 16). Итак, Он для вас, верующих, драгоценность, а для неверующих камень, который отвергли строители, но который сделался главою угла (Пс. 117, 22), камень претыкания и соблазна» (1 Петр 2, 4, 6–7). В своей речи перед иудейскими властями ап. Петр так же говорил о Христе: «Он есть камень, пренебреженный вами зиждущими, но сделавшийся главою угла, и нет ни в ком ином спасения» (Деян. 4, 11). Пророчество псалма 117 о камне относил к Себе и Сам Христос (Мф. 21, 44;

Мк. 12, 10–11; Лк. 20, 17), а пророчество Исаии ко Христу применяет и ап. Павел (Рим. 9, 33), который Христа и сам называет камнем (1 Кор. 10, 4), краеугольным камнем, на котором стройно слагается все здание Церкви (Еф. 2, 20–21), так что никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос (1 Кор. 3, 11). Все эти места Св. Писания показывают, насколько свойственно новозаветным писателям представление о Христе как о камне; ими всецело усвоен пророческий образ, и усвоен в применении ко Христу. Когда Христос только сказал в ответ на исповедание Петра о камне, употребив образ строения дома, – и у ап. Петра, и у прочих апостолов тотчас встал в сознании знакомый пророческий образ.

Св. отцы и учителя Церкви при истолковании Мф. 16, 18 под камнем иногда разумеют ап. Петра, но чаще Самого Христа или исповедание Петра. Таковы толкования св. Иоанна Златоуста<sup>31</sup>, преп. Исидора Пелусиота<sup>32</sup>, блаж. Иеронима<sup>33</sup>, Илария Пиктавийского<sup>34</sup>, св. Амвросия Медиоланского<sup>35</sup>, св. Григория Богослова<sup>36</sup>, св. Епифания Кипрского<sup>37</sup>, св. Кирилла Александрийского<sup>38</sup>, блаж. Феодорита<sup>39</sup>, блаж. Августина<sup>40</sup>, Кассиодора<sup>41</sup>, преп. Иоанна Дамаскина<sup>42</sup>, блаж. Феофилакта<sup>43</sup> и др. «Христос создал Церковь на богословии (ἐπὶ τῇ θεολογίᾳ) Петра», – говорит Нил Кавасила, архиеп. Солунский<sup>44</sup>.

Но что значит создать Церковь на Самом Христе или на исповедании, на вере Петра? Отцы Церкви при истолковании Мф. 16, 18 не отвечают на этот вопрос, но мы можем найти достаточный ответ вообще в святоотеческом богословии. Не богословие Петра, как сумма теоретических положений и предметов веры, лежит в основании Церкви. Бесы тоже веруют в Божество Христа (Иак. 2, 19); они и исповедовали Христа подобно ап. Петру (Мф. 8, 29; Мк. 1, 24), но они вне Церкви<sup>45</sup>. Вера или исповедание Петра лежит в основании Церкви по своему объективному значению, и Христос есть основание Церкви в том смысле, в каком Он исповедан. Ап. Петр исповедал воплощение Сына Божия и

Христа как воплощенного Сына Божия. *Не идея, не истина, но самый факт воплощения Сына Божия есть тот камень, на котором зиждется Церковь.* Церковь – прямое следствие воплощения. Слова Христовы Петру неразрывно связывают христологию с экклесиологией.

Религиозное собрание ветхозаветного народа называлось кагалом Иеговы. В Ветхом Завете к народу еврейскому прилагался образ строения; употреблялся тот же глагол  $\alpha\upsilon\chi\omicron\sigma\omicron\mu\eta\sigma\omega$ , что и в Мф. 16, 18, означающий и создание, и воссоздание. Так пророк Иеремия говорит об Израиле: «Я создам тебя и ты воссоздан будешь» (Иер. 3, 14. LXX  $\sigma\epsilon \chi\alpha\iota \alpha\upsilon\chi\omicron\sigma\omicron\mu\eta\tau\eta\sigma\eta$ <sup>46</sup>). Ветхозаветными словами Христос говорит о новозаветных истинах<sup>47</sup>, говорит о пересоздании человечества воплощением Бога и о создании нового религиозного целого – Церкви. В словах Христа дана сущность всего новозаветного и церковного богословия, и это богословие, в свою очередь, своим общим духом и смыслом подтверждает наше понимание евангельского текста.

Христос говорил о новом рождении (Ин. 3, 3–7), и ап. Павел – о возрождении и обновлении Святым Духом (Тит. 3, 5). Кто во Христе, тот новая тварь  $\chi\alpha\iota\nu\eta \chi\tau\iota\sigma\iota\zeta$  (2 Кор. 5, 17; ср. Гал. 6, 15). Но новое творение во многих отношениях повторяет творение первое. Бог создал человека, взявши персть от земли (Быт. 2, 7). Первый человек из земли перстный; каков перстный, таковы и перстные, и мы носили образ перстного (1 Кор. 15, 47–49). От перстного естества человеческого, хотя и от чистой Девы, Божие Слово, воплощаясь, заимствует плоть и созидает нового человека в Себе Самом (Еф. 2, 15), – «не в том смысле, что Христос представил пример этого нового человека, а в том, что Он – второй Адам, Глава и Родоначальник нового человечества»<sup>48</sup>. Исповедавший истину воплощения ап. Петр говорит, что люди сделались причастниками Божеского естества, в чем и заключаются великие драгоценные обетования (2 Петр. 1, 4). При первом творении Бог вдунул в лице человека дыхание жизни, и стал человек душою живою (Быт. 2, 7). В новом творении Логос не ограни-

чился восприятием в единство ипостаси перстного естества человеческого, но тоже дунул, говоря: примите Духа Святаго (Ин. 20, 22), и при дыхании бурном исполнились все Духа Святаго (Деян. 2, 2–4), так что новый Адам есть Дух животворящий (1 Кор. 15, 45). Древнее прошло, теперь все новое (2 Кор. 5, 17). Дух Божий живет в новой твари (Рим. 8, 9–11; 1 Кор. 3, 16); Им мы живем и движемся и существуем (Деян. 17, 28). Духом христиане устроятся *συννοήσομεῖσθαί* в жилище Божие (Еф. 2, 22). Мы должны носить образ Адама небесного (1 Кор. 15, 49), и в этот образ мы преобразуемся от славы в славу от Духа Господня (2 Кор. 3, 18). Отлагается прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях, и совершается облечение в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины (Еф. 4 22–24). Еще устами древнего пророка говорил Господь: будет новое небо и новая земля (Ис. 65, 17), и мы ожидаем нового неба и новой земли (2 Пет. 3, 13), а пророк Нового Завета это небо и эту землю уже видел (Апок. 21, 1). С воплощения Сына Божия начался процесс обновления естества человеческого. Этот процесс совершается в Церкви, постепенно, но неуклонно. Врата ада не одолеют ея – *αυτῆς* (Мф. 16, 18). *Αυτῆς* может относиться и к *πέτρα*, и к *Εκκλησία*. Еще Ориген считал за лучшее относить и к тому, и к другому<sup>49</sup>. Врата ада, сколько бы ни усиливались (*χατισχυσοῦσι*), не могут остановить процесса обновления твари, начало которому положено в воплощении и которое на основе воплощения продолжается в Церкви. Обновление твари будет совершаться последовательно и неизменно до тех пор, пока скажет Сидящий на престоле: се, творю все новое! Совершилось! Я есмь Альфа и Омега, начало и конец! (Апок. 21, 5–6).

Вся святоотеческая сотериология может служить лишь раскрытием истины, высказанной Христом близ Кесарии Филипповой. Духоносные богословы Церкви основу спасения указывали в воплощении Сына Божия и христологию объединяли с ексхиастологией. Мы ограничимся лишь немногими примерами.

Еще во втором веке, преимущественно в противоиудейской полемике, церковные писатели говорили о Церкви как о новом народе<sup>50</sup>, который получил свое начало в воплощении Сына Божия. Это мы встречаем еще в послании с именем Варнавы. Отец повелевает Христу приготовить Себе народ святой (14, 5–6). Христос и пришел, чтобы приготовить Себе новый народ (5, 7); за грехи нового народа Он принес плоть Свою (7, 5). «К нам относятся слова Писания, которые Отец говорит Сыну: “сотворим по образу и по подобию Нашему человека”» (Быт. 1, 26). В конце времен Господь совершил в нас второе творение (*δευτεραν πλασιν*). Господь говорит: «вот я сделаю последнее так, как первое». Мы воссозданы, как опять у другого пророка говорит Господь: «вот отниму от них сердца каменные» и вложу в них плотяные (Иезек. 9, 19; 36, 26), ибо Он имел явиться во плоти и обитать в нас (6, 12–14). Так в послании Варнавы идея нового человечества или Церкви стоит в самой тесной связи с фактом воплощения. Понятие о новом человечестве стоит в центре общих воззрений и св. Игнатия Богоносца на христианство<sup>51</sup>. Для него христианство *οιχονομα εις τον χαινον ανθρωπον* (Ефес. 20, 1), а новый человек отождествляется с Церковью (Ефес. 17, 1).

Но особенно ясно об основном значении воплощения и о Церкви, как следствии или плоде воплощения, во втором веке говорил св. Иринея Лионский. «Другие, – пишет св. Иринея, – не придают никакого значения снисхождению Сына Божия и домостроительству Его воплощения, которое апостолы возвестили и пророки предсказали, что чрез это должно осуществиться совершенство нашего человечества. И такие должны быть причислены к маловерам»<sup>52</sup>. Христос «принес все новое тем, что Он возвещенный принес Себя Самого. Ибо это самое и было предсказано, что придет новое (*novitas*), что обновит (*innovatura*) и оживотворит человека»<sup>53</sup>. «Слово Божие Иисус Христос Господь наш по неизмеримой благодати Своей сделался тем, что и мы, дабы нас сделать тем, что есть Он»<sup>54</sup>. «Иисус Христос Сын Бо-



жий по превосходной любви к Своему созданию снизшел до рождения от Девы, чрез Себя Самого соединяя человека с Богом»<sup>55</sup>. Создание усовершенствуется, так как оно стало сообразным и сотелесным (*conformatum et concorporatum*) с Сыном. Тварь принимает Слово и восходит к Нему, превосходя ангелов и делаясь по образу и по подобию Божию<sup>56</sup>. «Что совершилось на Господе, совершается также и на нас, так как тело следует за своею Главою»<sup>57</sup>. Новое воссозданное человечество св. Ириной называет и Церковью. «Бог благоволил взять Церковь, которая будет освящена чрез общение с Его Сыном»<sup>58</sup>. «Церковь получает усыновление (*adoptionem*) Богу через Господа»<sup>59</sup>.

Известно, какое важное значение имела идея обожения в богословии древней восточной Церкви, начиная с IV века<sup>60</sup>. Занимая центральное место в церковном богословии, эта идея в одну цельную и возвышенную систему стройно сочетала христологию, сотериологию и экклесиологию. «Слово облеклось в тварное тело, чтобы мы могли в Нем обновиться и обожиться»<sup>61</sup>. «Соделался Он человеком, чтобы в Себе нас обожить»<sup>62</sup>. «Это главное в Спасителевом домостроении во плоти – привести человеческое естество в единение с самим собою и со Спасителем и, истребив лукавое сечение, восстановить первобытное единство: подобно тому, как наилучший врач целительными врачевствами вновь связывает тело, расторгнутое на многие части»<sup>63</sup>. «Естество наше опять возвращается в свое прежнее состояние»<sup>64</sup>. «Слово, сущее в начале и у Бога, и Слово, Само сущее Бог, Который в последние дни, посредством приобщения к уничиженности нашего естества, соделался плотию по человеколюбию и, соединившись чрез оную с человеком, принял в Себя все наше естество, дабы чрез растворение с Божеским (естеством) обожестьвилось человеческое и начатком оных освятился вместе весь состав нашего естества»<sup>65</sup>. Христиане утверждают на человечестве Христа<sup>66</sup>. Факт воплощения Сына Божия и идею нового человечества связывают с идеей Церкви особенно ясно св. Кирилл Александрийский и преп. Максим Исповедник.

Св. Кирилл пишет: «Единородный определил некоторый изысканный подобающей Ему премудростию и советом Отца способ к тому, чтобы и сами мы сходились и смешивались в единство с Богом и друг с другом, хотя и отделяясь каждый от другого душами и телами в особую личность, – именно (такой способ): в одном теле, очевидно Своем собственном, благословляя верующих в Него посредством таинственного причастия (евхаристии), – делает их сотелесными как Ему Самому, так и друг другу. Кто в самом деле мог бы разделить и от природного единения друг с другом отторгнуть тех, кто посредством одного святого тела связан в единство со Христом? Поэтому и Телом Христовым называется Церковь, а мы – отдельные члены, по пониманию Павла»<sup>67</sup>. Для св. Кирилла новое человечество, получившее бытие по воплощению Сына Божия, и Церковь – понятия как бы взаимозаменяемые, а преп. Максим, приведши слова ап. Павла (Еф. 1, 11–23; 4, 11–16) о Церкви, тотчас начинает говорить о таинстве воплощения. «Тайна была сокровенна от веков и родов, ныне же открыта чрез истинное и совершенное во-человечение Сына и Бога (др. чт. – Υίου του Θεου), соединившего Себе по ипостаси (χαρὶς υλοστασις) нераздельно и неслиянно наше естество, сопрягшего нас Себе как бы начатком святою Его умно и разумно одушевленной плотью, которая от нас и наша, и удостоившего (нас) быть одним и тем же с Ним по Его человечеству, как мы были predeterminedены прежде век быть в Нем, как члены тела»<sup>68</sup>. Для преп. Максима «Святая Церковь Божия есть образ (εἰχὼν) Бога, потому что она, подобно Богу, объединяет верующих»<sup>69</sup>.

Так святоотеческое богословие в воплощении Сына Божия видит основу нашего спасения и краеугольный камень Церкви, и при свете этого богословия под камнем в Мф. 16, 18 мы можем разуметь Сына Божия воплотившегося или самое воплощение, не учение о нем, не идею, но факт<sup>70</sup>.

Наше современное школьное богословие подпадает упреку св. Иринея Лионского, упреку в маловерии, потому что оно не ставит во главу угла истины воплощения Сына

Божия<sup>71</sup> и этой истины не соединяет с истиной Церкви, как это должно быть по слову Самого Господа<sup>72</sup>. Но Церковь и теперь живет тем же идеалом обожения, которым жила она в древности, за который подвизались до крови ея выдающиеся богословы и учителя. Стоит только прислушаться к церковным песнопениям, вчитаться внимательно в церковные молитвы – всюду и неизменно слышится гимн воплощения, и учение о воплощении в богослужебных книгах излагается в терминах святоотеческих. Подпав под чуждые Церкви влияния, жидущие школьную догматику пренебрегли камнем воплощения, но для Церкви он и теперь лежит во главе угла. Особенно догматически глубокий и прекрасный гимн воплощению воспевают Церковь в день Рождества Христова. Еще в день предпразднества на повечерии поется в каноне: «Не дивися ныне, о мати, видящи яко младенца, егоже из чрева прежде денницы роди Бог: *возставити бо и сопрославити человеческое падшее естество* приидох явственно». А в службе на самый праздник мы слышим: «Видев Зиждитель гиблема человека, руками егоже созда, преклонив небеса сходит; сего же, от Девы воистину воплощая, всего осуществляет (ολον ουσιουται – принимает все его существо)»<sup>73</sup>. «Мудрость, Слово и Сила, Сын сый Отчий и Сияние, Христос Бог... вочеловечя *обновил есть (ανεχτησατο) нас*»<sup>74</sup>. «Весь по нам (χαυ ημας) обнищав перстного от самого единения и общения *богосоделал еси*»<sup>75</sup>. «Уподобившийся (нам) чрез соединение с бренным убожеством (нашим) и восприятием земной плоти соделавший (нас) причастниками Божественного естества»<sup>76</sup>. «Бог-Слово, который был в начале у Бога, желая сохранить наше существо, немощствующее издревле, ныне укрепляет (его), нисходя Сам в новое (с ним) общение и снова делая (его) свободным от страстей»<sup>77</sup>. «Христоименный народ, достигши желаемого и удостоившись пришествия Бога (во плоти), ожидает ныне животворного обновления»<sup>78</sup>. «Преславное таинство устрояется днесь – *обновляется естество и Бог человек бывает*»<sup>79</sup>. Истину говорит Церковь, что в этой службе она приносит Христу родив-

шесюся «православнаго богатство богословия, яко Богу и Спасу душ наших»<sup>80</sup>. А богатство этого богословия в тех же великих откровенных истинах, которые исповедал от лица апостолов Петр близ Кесарии Филипповой и которые подтвердил и дополнил Господь в Своем ответе Петру: *начало спасения человеческого естества и основание Церкви положено самым фактом воплощения и вочеловечения второй Ипостаси Пресвятой Троицы.*

## ГРЕХ ПРОТИВ ЦЕРКВИ. ДУМЫ О РУССКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ

«Заходит солнце, заливая пурпуром стволы берез и золотистую листву. Над Москвою гудит и медленно расплывается в воздухе колокольный звон: звонят ко всенощной.

Архангельский. Зазвонила Москва. До чего ж я люблю ее, братцы!

Онуфрий. По какому случаю трезвон?

Архангельский. Завтра же воскресенье. Ко всенощной.

Мишка. Молчи, молчи! Слушайте! *(Издает грудью певучий глубокий звук в тон поющим колоколам.)* Гууууу, гууууу...

Глуховцев *(вскакивает)*. Нет, я не могу! Это такая красота, что можно с ума сойти. Оля, Ольга Николаевна, пойдете к обрыву.

Голоса. И мы, и мы. Да оставьте вы ваше пиво, Онуфрий Николаевич!

*(Все высыпает на край обрыва. Мишка со стаканом пива, Онуфрий держит бутылку и время от времени пьет прямо из горлышка. Слушают.)*

Онуфрий. Вечерний звон, вечерний звон, как много дум наводит он *(пьет)*».

На «много дум» наводит эта небольшая сценка из драмы Леонида Андреева «Дни нашей жизни». Древняя столица православного русского царства тысячью голосов зовет во храмы на молитву, а группа молодежи, студентов, среди которых есть и бывший семинарист попович Архангельский, слушает этот «звон призывный» с обрыва Воробьевых гор. Правда, звоном восхищаются, но восхищаются звоном как явлением своеобразно эстетическим. Звон – лишь случайная интересная обстановка для загородного пикника, то же, что музыка в ресторане, и под звон церковных колоколов студенты пьют пиво, кто из стакана, а кто и прямо из бутылки.

Может ли быть еще ярче описана духовная раздвоенность Русской земли? Когда одни, услышав благовест, благоговейно крестятся и идут к всенощной, – другие под звон колоколов пьют пиво на Воробьевых горах! Наша Русь может сказать о себе словами Фауста:

Ах, две души живут в моей груди.  
Одна все отделиться хочет от другой!

Времена великих народных потрясений, вроде тех, какие мы переживаем теперь, не должны проходить бесследно для народного самосознания, для врачевания народных недугов. Нельзя в настоящее время не размышлять над судьбами родной земли, не болеть ее недугами, не помышлять об исцелении этих недугов. Болезненная раздвоенность русской души очевидна всякому мыслящему наблюдателю жизни. Когда эта болезнь началась, как она развивалась, в чем ее сущность, как от нее избавиться? – на все эти вопросы нельзя не пытаться дать себе ответ всякому, кто хочет послужить родной земле.

Когда страждущие и болящие просили у Христа исцеления, Он им говорил о прощении грехов. Болезнь от греха. Если Русская земля больна, то чем же она особенно грешна? Вопрос о сущности русской болезни переходит в вопрос о главнейшем русском грехе.

Подобными вопросами еще в середине прошлого века занимались славянофилы, самый пламенный из которых – Константин Аксаков, между прочим, так рассуждал в своей статье «Публика и народ»<sup>1</sup>:

«Было время, когда у нас не было публики... Возможно ли это? – скажут мне. Очень возможно и совершенно верно: у нас не было *публики*, а был *народ*. Это было еще до построения Петербурга. Публика – явление чисто западное и была заведена у нас вместе с разными нововведениями. Она образовалась очень просто: часть народа отказалась от русской жизни, языка и одежды и составила публику, которая и всплыла над поверхностью. Она-то, публика, и составляет нашу постоянную связь с Западом; выписывает оттуда всякие, и материальные и духовные, наряды, преклоняется перед ним, как пред учителем, занимает у него мысли и чувства, платя за это огромною ценою: временем, связью с народом и с самою истинною мысли. Публика является пред народом, как будто его привилегированное выражение, в самом же деле публика есть искажение идеи народа.

Разница между публикою и народом у нас очевидна. Публика подражает и не имеет самостоятельности: все, что она принимает чужое, принимает она наружно, становясь всякий раз сама чужою. Народ не подражает и совершенно самостоятелен; а если что примет чужое, то сделает это своим, усвоит. У публики свое обращается в чужое. У народа чужое обращается в свое. Часто, когда публика едет на бал, народ идет ко всеобщей; когда публика танцует, народ молится. Средоточие публики в Москве – Кузнецкий мост. Средоточие народа – Кремль.

Публика выписывает из-за моря мысли и чувства, мажурки и польки, народ черпает жизнь из родного источника. Публика говорит по-французски, народ – по-русски. Публика ходит в немецком платье, народ – в русском. У публики – парижские моды, у народа – свои русские обычаи. Публика ест скоромное, народ ест постное. Публика спит, народ давно уже встал и работает. Публика работает (большею частью нога-

ми по паркету); народ спит или уже встает опять работать. Публика презирает народ, народ прощает публике. Публике всего полтора года лет, а народу годов не сочтешь. Публика преходяща; народ вечен. И в публике есть золото и грязь, и в народе есть золото и грязь; но в публике грязь в золоте, в народе – золото в грязи. У публики – свет (monde, балы и пр.); у народа – мир (сходка). Публика и народ имеют эпитеты: публика у нас – почтеннейшая, а народ – православный.

“Публика, вперед! Народ, назад!” – так воскликнул многозначительно один хожалый».

В свое время статья Аксакова с этими рассуждениями была признана вредной, и газету, в которой она была напечатана, закрыли. Конечно, в рассуждениях Аксакова есть нечто специально-славянофильское, но в них правильно отмечен исторический факт: раскол в русском народе, отпадение публики от народа произошло под влиянием Запада и произошло тогда, когда этому влиянию Россия была покорена Петром. Болезнь русской души, следовательно, имеет уже двухвековую давность. Двести лет назад всеяны были в русскую душу семена раздвоения, и двести лет болезнь эту почти никто не лечил; она лишь осложнялась и развивалась.

Болевшие сердцем над судьбами своей родины славянофилы источник ее бедствий искали на Западе. При этом славянофилы противопоставляли Россию Западу во многих отношениях. И, несомненно, славянофилы во многом были правы. Но если на все смотреть преимущественно с церковной точки зрения, тогда многие вопросы, весьма горячо обсуждавшиеся славянофилами, как-то теряют свою остроту, а вперед, на первое место выступает интерес церковный. Когда я себе задаю вопрос о сущности болезненного раскола в среде русского народа, я склонен бываю усматривать эту сущность в сфере церковной и религиозной. Русская болезнь имеет в своей основе грех против Церкви. Отношение к Церкви – вот пробный камень для русского человека. Кто верен Церкви, тот верен России, тот – воистину русский. Кто отрекся от Церкви, тот отрекся от России, оторвался от русской почвы, стал бес-

почвенным космополитом. В жизни исключительно религиозных народов всегда так и бывает. Например, среди евреев настоящими евреями можно назвать лишь тех, кто верен Закону Моисееву. Еврей же, от закона Моисеева отрекшийся, есть непременно полный нигилист, вредный и для своего народа, и для всякого другого, в котором он живет. Параллельно этому именно русская интеллигенция поставляла в европейскую жизнь самых радикальных отрицателей, нигилистов и анархистов. Толстой и Бакунин – наши. Русских революционеров гоняют и в Западной Европе. Никакой человек, может быть, так не заглядывал в бездны отрицания, как человек русский.

Русский народный характер воспитался в течение целых веков под руководством Церкви, а потому отпадение от Церкви для русского человека и является почти непременно отпадением от России. Россию можно представить без парламента, без университетов, но Россию нельзя представить себе без Церкви.

Сущность русской народной болезни и можно усматривать в том, что часть русского народа тяжело согрешила против Церкви, отошла от Церкви, вышла из-под ее руководства, потеряла связь с жизнью церковной. История русского идейного раскола может подтвердить много раз это общее положение.

Но кто соблазнил русских людей на грех и как произошло в России отпадение от Церкви? Это отпадение от Церкви произошло под влиянием Запада, уже давно отпавшего от Церкви. Это именно Запад соблазнил русских людей высокомерно относиться к Православной Церкви, даже ее презирать, – и в этом можно видеть самое вредное и пагубное влияние Запада на русскую жизнь. То правда и, может быть, неоспоримо, что с внешней стороны русская жизнь многое получила от Запада, но так же несомненно и то, что душа русская получила от Запада тяжелую и болезненную рану, которая горит и не дает покоя русскому человеку доселе.

До Петра русский народ от верху до низу был одинаково православным и церковным. Это было одно церковное обще-



ство, церковное тело. Церковь была для него верховным авторитетом и самой высшей ценностью. «Освященный собор» высших иерархов был ближайшим советником московских царей даже и в делах государственных.

Вся преобразовательная деятельность Петра направлена была к унижению Церкви и к подрыву ее силы и авторитета. Прежде в Московском Кремле митрополит или патриарх был «отцом и богомольцем», иногда «собинным другом» и всегда почти советником князей и царей. Первый русский император уничтожил и самое патриаршество, заменив его небывалой синодальной формой церковного управления. Сколько бы ни писалось в Регламенте о преимуществах коллегиальной формы правления пред единоличной, там не только чувствуется между строк, но и положительно высказана главная цель предпринимаемой церковной реформы. Эта цель в том, чтобы для народа никто не стоял рядом с царем, чтобы государственная сторона жизни стала на первом месте, а Церковь отошла в сторонку, потеряла свою самостоятельность и подчинилась государству, так что монарх становится крайним судьей духовной коллегии.

Давно уже признано, что взгляды Регламента на отношение Церкви к государству и вся им предполагаемая реформа церковного управления заимствованы на Западе и навеяны духом немецкого протестантизма. Идеи Регламента скоро перешли в жизнь государственную и сразу унизили положение Церкви в России. Петр и его «сподвижник» Феофан Прокопович, разумеется, не встретили сочувствия в русской церковной иерархии, и Петр скоро совершенно отвернулся от великороссийских иерархов. Русских святителей как бы заменили для Петра различные иноземные выходцы, преимущественно немцы. И какие немцы? Худородные, грубые и невежественные. Влияние Церкви было заменено немецким засильем над русской государственной жизнью. Начался XVIII век, этот темнейший и несчастнейший век в русской истории. Над поверхностью русской народной жизни всплыли верхние правительственные слои, чуждые Русской земле и по крови,

и по языку, и по вере. Иностранцы, даже вовсе не знатные, давали свой тон всем верхним кругам и русского общества. XVIII век был временем страдания всей Русской земли от чужих ей иноземцев, поставленных, однако, ею управлять и ею руководить. Понятно, что особенно тяжело в течение этого века было положение Церкви. Когда у кого иссякает любовь к Церкви, ослабевает ревность о деле и служении церковном, тогда полезно изучать русскую церковную историю за XVIII век. Бедствия и гонения, пережитые Церковью в России за этот век, могут растрогать даже и равнодушное к славе церковной сердце! Первая половина XVIII века была наполнена положительным гонением на Церковь, а вторая половина – высокомерным презрением к Церкви.

Со времен Петра вся высшая иерархия Церкви взята была под подозрение. Петр подозревал ее – и, конечно, не безосновательно! – в полном несочувствии его церковным и государственным преобразованиям. Народившееся после Петра немецкое правительство чувствовало себя на Русской земле непрочно, боязливо и подозрительно. Дворец и крепость тогда часто менялись жильцами. Сыск самый безудержный, пытки и казни обрушились на головы русских людей, и едва ли не в первую очередь на головы церковных деятелей. Гонения и притеснения Церкви были еще новинкой, иерархия к ним еще не привыкла, и понятно, что у нее часто не хватало терпения и вырывались вздохи ропота. Кроме того, при новом правительстве иерархия не могла исполнять некоторых своих архиерейских обязанностей без того, чтобы не возбуждать недовольства правительства. Вместе с немцами начали проникать в Россию и немецкие лжеучения. Долг иерархии был – опровергать и обличать эти лжеучения, преимущественно протестантские. Но на опровержение протестантства правительство смотрело как на заговор против себя, как на политическую неблагонадёжность. В тридцатых годах два синодальных члена – архимандриты Евфимий и Платон – были расстрижены за перевод и распространение одной книги против протестантства.

Преступным оказалось в книге то, что в ней будто бы «неправдою и неверностью помараны все сплошь протестанты, из которых многое число честные особы и при дворе, и в воинском, и в гражданском чинах рангами высокими почтены служат, из чего великопочтенным особам не мало учинено огорчение». Среди немцев – гонителей Церкви наряду с Бироном, Остерманом и Минихом следует назвать и Феофана Прокоповича, этого ставленника и «сподвижника» Петрова. Этот образованный и талантливый иерарх приносил в жертву своему самолюбию и честолюбию интересы Церкви. Многие бедствия постигали и всю Русскую Церковь, и отдельных иерархов по наветам Феофана. Неугодных ему иерархов Феофан лукаво обвинял в бунтарских замыслах против немецкого правительства и тем ожесточал это правительство против Церкви.

Особенно жестокому гонению подверглось в новом Русском государстве монашество, которого протестанты, конечно, не могли никак понять. Чуждое древнерусскому православному миросозерцанию, правительство смотрело на монашество лишь с ограниченной и узкой точки зрения – государственной. Для правительства монахи были только тунеядцами, которые «бегут от податей и от лености, дабы даром хлеб есть». И вот немецкое правительство грубо вторгается во внутреннюю жизнь Церкви. Пострижение в монашество совершенно запрещается. Указ об этом был издан один Петром, 28 января 1723 года<sup>2</sup>, а другой в 1734 году 10 июня правительством Анны Иоанновны<sup>3</sup>. Целые сотни монахов обречались в то же время на расстрижение, хотя они часто уже имели священный сан. Вина их тяжелая была лишь та, что пострижены они были без разрешения, например, кабинета министров, где главным лицом был немец Остерман. Опустошая монастыри до того, что в них иногда некому было служить литургию, правительство, начиная с Петра, посылало туда на содержание взамен монахов отставных военных, даже неправославных, рассуждая так: «получать пропитание они будут по указу, а до веры их в том не касается». Понятно,

что получалось в монастырях от таких насельников! Мало того. Правительство начало смотреть на монастыри как на тюрьмы для политических преступников, а таких тогда, при болезненной подозрительности правительства, было много. Надзор за заключенными и ответственность за их целостность лежала на монахах. Наконец, в монастыри правительство скрывало порой свои жертвы: среди пыток в застенках Тайной канцелярии многие сходили с ума, и этих сумасшедших также отправляли в монастыри.

Так жила Церковь в России при Петре и его ближайших преемниках. При воцарении Елисаветы блеснул светлый луч надежды на лучшее. И вот как церковные проповедники на церковном амвоне вспоминали недавнее прошлое. В день Благовещения в 1742 году Димитрий Сеченов говорил: «Было неблагоприятное время. Противницы наши добрую дорогу, добрый ко утеснению нас сыскали способ, показывали себе, аки бы они верные государству слуги, аки бы они сберегатели здравия государей своих, аки бы они все к пользе и исправлению России промышленяют; а как прибрали все отечество наше в руки, коликий яд злобы на верных чад российских отрыгнули; коликое гонение на Церковь Христову и на благочестивую веру восставили; их была година и область темная: что хотели, то и делали... Догматы христианские в басни и ни во что поставляли; святых угодников Божиих не почитали; иконам святым не кланялись; предания апостольские и святых отец отвергали... А наипаче коликое гонение на самих Священных Тайн служителей, чин духовный: архиереев, священников, монахов мучили, казнили, расстригали; непрестанные почты, и водою и сухим путем – куда? зачем? – монахов, священников, людей благочестивых в дальние сибирские города – в Охотск, Камчатку, Оренбург отвозят; и тем так устрашили, что уже и самые пастыри, самые проповедники Слова Божия молчали и уст не смели о благочестивости отверзти». Еще несколько раньше (18 ноября 1741 года) Кирилл Флоринский в проповеди же говорил: «Доселе дремехом, а ныне увидехом, что Остерман и Миних со своим сонмищем влезли в Россию,

яко эмиссарии диавольские, им же, попустившу Богу, богатства, слава и честь желанная приключишася; сие бо им обетова сатана, да под видом министерства и верного услужения государству российскому, еже первейшее и дражайшее всего в России – правоверие и благочестие не точию превратят, но и искореня истребят».

Не нужно быть человеком, любящим особенно Церковь и болеющим о ней, чтобы признать первую половину XVIII века нашей истории временем темным и мрачным. У наших историков есть склонность превозносить гений Петра и жестоко обрушиваться с порицаниями на его преемников, но в отношениях к Церкви именно Петр задал основной тон всему XVIII веку: ведь у него были друзья протестанты, ему были противны великорусские иерархи, он состоял протодиакonom всепьянейшего и всешутейшего собора, он дал полный перевес началу государственному над началом церковным, он уничтожил патриаршество, чтобы оно не мешало ему, он даже колесовал одного епископа.

Так произошел первый разрыв среди русского общества. Он вырос из греха против Церкви. Его создало унижение Церкви пред государством, ослабление церковной власти уничтожением патриаршества, появление в качестве правителей людей чуждых народной вере и народной Церкви, появление у власти немцев-протестантов. Можно стало жить на Русской земле, не зная и не понимая Православной Церкви, ее презирая, преследуя и унижая ее высших служителей. О господствующем положении Церкви в России со времен Петра можно говорить лишь с большими оговорками. Какое господство, если все время с Петра парализован был основной жизненный нерв Церкви – ее соборность!

Таково было начало нашего общества и нашей интеллигенции, оторвавшихся от Церкви и от народа. Их родоначальники – Бироны, Остерманы и им подобные. Конечно, от таких родоначальников наши современники будут решительно отрешиваться. Однако нетрудно заметить много общего в мирозерцании Биронов и Остерманов, с одной стороны, и

наших современных интеллигентов – с другой. Нужно взять только отношение тех и других к Православной Церкви, послушать суждения тех и других, например, о монашестве.

То, конечно, правда, что немецкие тираны первой половины XVIII века положили лишь начало для всем очевидного теперь идейного разделения русского общества. Мирозерцание и, в частности, отношение к Церкви русских верхов имели свою плачевную историю и осложнялись постепенно.

Вторая половина XVIII века весьма значительно отличается от первой. Век Екатерины – век преклонения пред французской философией. Сама Екатерина преклонялась пред Вольтером, Дидро и д'Аламбером; с ними она ведет дружественную переписку, ведет нескончаемые разговоры с Дидро, признаваясь, что не устала бы говорить с ним всю жизнь, покупает у него его библиотеку, оставляет ее в его пожизненном распоряжении и за заведование его же собственной библиотекой назначает ему жалованье, уплачивая его за пятьдесят лет вперед. «Дух законов» Монтескье, по мнению Екатерины, должен быть молитвенником всех монархов со здравым смыслом. Русские вельможи как бы спорят с императрицей в уважении к новым французским кумирам. Древние русские люди мечтали о благочестивых путешествиях на священный Восток ко Гробу Господню и на святой Афон; теперь у русских людей нашлась новая святыня на Западе – Фернейский замок, где жил безбожный Вольтер.

Быть в Европе и не видеть Вольтера стало стыдно русскому человеку, да императрица и журила обыкновенно своих любимцев, если они, бывая в Европе, почему-нибудь не навещали Вольтера.

При господстве гуманных идей Запада, понятно, не могло быть прямых гонений на Церковь; дыба и застенки даже для лиц священных – это отошло в область страшного предания. Но, конечно, преклонение пред Вольтером и другими французскими философами не могло вернуть верхов русского общества к Церкви. Для этих философско-материалистов всякая вера, тем более православная, была

областью суеверия и невежества, которых должен стыдиться человек просвещенный. Этой верой может заниматься разве только человек простой, не вкушивший плодов высокого просвещения и потому достойный лишь жалости и насмешки. Духовенство, ведающее делами веры, уже по тому самому стоит ниже благородного общества, разве только наравне с ремесленниками. А между тем петровский взгляд на Церковь как на величину не самостоятельную, но подчиненную государству, этот взгляд вполне разделяла и Екатерина. Она считала себя главой Церкви, епископы были для нее особами государственными. Щедрая на земельные подарки своим многочисленным любимцам, Екатерина отобрала земли у церквей и монастырей. А в обер-прокуроры Синода Екатерина без смущения назначала не только лиц, склонных к протестантству, вроде Мелиссино, но и явных атеистов, каков был Чебышев.

При таком отношении к Церкви оторвавшиеся от нее верхи русского общества научились смотреть на нее как на оплот суеверия и невежества, научились презирать Церковь и всех, кто Церкви верен. Ничему иному Вольтер, конечно, и не мог никого научить. За век Екатерины болезнь раздвоенности русского общества сделала большие успехи в своем развитии. Появилось новое образование и воспитание, совершенно независимое от Церкви, вполне свободное от ее влияния, часто Церкви враждебное и Древней Руси безусловно неведомое. Так сама Екатерина воспитывала своего внука, будущего императора Александра. В основу его воспитания положены были философские идеи энциклопедистов, а религиозное образование, то есть знакомство с душой русского народа, было отставлено на задний план. Из всего русского духовенства нашелся в законоучители Александру лишь протоиерей Самборский, живший двадцать лет в Лондоне, женатый на англичанке и известный больше как садовод, нежели как богослов (он, например, распланировал сад в Царском Селе). Вот почему, при всех добрых качествах ума и сердца, Александр был чужд народной веры и не знал своего народа.

Как будто для того, чтобы отрезвить русское общество от рабского увлечения Западом и от безрассудного пренебрежения Церковью, Промысл Божий послал великое бедствие Отечественной войны. Просвещенные французы пришли в Москву, ограбили и осквернили народные святыни, показав тем самым изнанку своей европейской души.

Увы! Этот тяжелый урок не пошел в пользу русскому обществу. Лишь немногие русские люди во время Отечественной войны поднимали голос протеста против французского воспитания и за возвращение к прежней, самобытной русской православной жизни. «Мы любовались и прижимали к груди нашей змею, – писал Шишков, – которая, терзая собственную утробу свою, проливая к нам яд свой и наконец нас же, за нашу к ней привязанность и любовь, всезлобным жалом своим уязвляет. Не постыдимся признаться в нашей слабости. Похвальнее и спасительное упасть и восстать, нежели видеть свою ошибку и лежать под вредным игом ее. Опаснее для нас дружба и соблазны развратного народа, чем вражда их и оружие... Очевидный, исполненный мерзостей, пожарами Москвы осиянный, кровью и ранами нашими запечатленный пример напоследок нам должен открыть глаза и уверить нас, что мы одно из двух непременно избрать должны: или, продолжая питать склонность нашу к злочестивому народу, быть злочестивыми его рабами, или прервать с ним все нравственные связи, возвратиться к чистоте и непорочности наших нравов и быть именем и душою храбрыми и православными россиянами. Должно единожды решиться между злом и добром поставить стену, дабы зло не прикоснулось к нам: тогда, искусясь кровию и бедами нашими, восстанем мы, купим неложную себе славу, доставим спокойствие потомкам нашим, и благодать Божия пребудет с нами»<sup>4</sup>. Так проповедовал пред самим императором Александром Шишков! Но другие в то же время наблюдали, как урок войны проходит без пользы для России. «Одно пугает меня, – писала М. А. Волкова<sup>5</sup>, – это то, что несчастья не служат нам уроком; несмотря на все, что делает Господь, чтобы обратить нас к себе, мы проти-



вимся и пребываем в ожесточении». И как могло быть иначе? Ведь официально было заявлено, что мы ведем войну с Наполеоном, а не с французами. Русские вступили победоносно в Париж и там сдались в плен французам. В России увлечение французским после войны не стало сколько-нибудь слабее; оно, может быть, даже усилилось. Французик из Бордо и после нашествия дванадесяти язык на Москву лишь снаряжался в путь в Россию, к варварам, со страхом и слезами. А как только приезжал, тотчас находил, что ласкам нет конца.

Ни звука русского, ни русского лица  
Не встретить: будто бы в отечестве, с друзьями, —  
Своя провинция!

А русские княжны все по-прежнему повторяли урок, который им из детства натвержен:

«Ах! Франция! Нет в мире лучше края!»

И Чацкий с горечью восклицал:

Ах, если рождены мы все перенимать,  
Хоть у китайцев бы нам несколько занять  
Премудрого у них незнания иноземцев!

Русское правительственное настроение непосредственно после войны наглядно изображено у Лескова в «Сказке о тувльском косом Левше»:

«Когда Император Александр Павлович окончил Венский совет, то он захотел по Европе проездиться и в разных государствах чудес посмотреть. Объездил он все страны и везде чрез свою ласковость всегда имел самые междуособные разговоры со всякими людьми, и все его чем-нибудь удивляли и на свою сторону преклонять хотели, но при нем был донской казак Платов, который этого склонения не любил и, сучая по своему хозяйству, все Государя домой манил.

И чуть если Платов заметит, что Государь чем-нибудь иностранным очень интересуется, то все провожатые молчат, а Платов сейчас скажет: так и так, и у нас дома свое не хуже есть, – и чем-нибудь ответит.

В одном месте показали Государю с Платовым Мортимерово ружье. «Государь взглянул на пистоллю и наглядеться не может. Взахался ужасно. – Ах, ах, ах! – говорит, – как это так... как это даже можно так тонко сделать! – И к Платову по-русски оборачивается и говорит: – Вот если бы у меня был хотя один такой мастер в России, так я бы этим весьма счастливый был и гордился, а того мастера сейчас же благородным бы сделал.

А Платов на эти слова в ту же минуту опустил правую руку в свои большие шаровары и тащит оттуда ружейную отвертку. Англичане говорят: это не отворяется, а он, внимания не обращая, ну замок ковырять. Повернул раз, повернул два – замок и вынулся. Платов показывает Государю собачку, а там, на самом сугибе, сделана русская надпись: “Иван Москвин во граде Туле”.

Англичане удивляются и друг дружку поталкивают:

– Ох-де мы маху дали!

А Государь Платову грустно говорит:

– Зачем ты их очень сконфузил, мне их теперь очень жалко. Поедем.

Сели опять в карету и поехали, и Государь в этот день на бале был, а Платов еще больший бокал кислярки выдушил и спал крепким казачьим сном.

Было ему и радостно, что он англичан оконфузил, а тульского мастера на точку вида поставил, но было и досадно: зачем Государь под такой случай англичан сожалел!»

А в другом случае аглицким мастерам государь сказал: «Вы есть первые мастера на всем свете, и мои люди супротив вас сделать ничего не могут».

И когда же такое унижение всего русского пред чужим европейским? Сразу же после «венского совета», сразу после того, как русская доблесть спасла всю Европу от Наполеона.

Но пусть бы русские люди восхищались в Западной Европе одними ружьями да пистолями. У них были там увлечения и несравненно более вредные для русской жизни, особенно для Церкви. Французский материализм себя скомпрометировал в глазах европейского общества. Как реакция против материализма в Европе, вошел в большую моду мистицизм, нередко болезненный. Сам государь в Европе видался с главой мистиков Юнгом-Штиллингом, увлекался гернгутерами, беседовал с баронессой Криденер, или, как ее некоторые называли, «бароншей Криденершей». Эта всеевропейская авантюристка после многих грехов «вознеслась выше пределов ума», занялась мистикой и начала уже пророчествовать. По окончании войны открылась в высшем русском обществе повальная болезнь мистицизмом. Понаехали в Петербург квакеры, разные проповедники, появились свои хлысты и скопцы. Кондратий Селиванов катался в Петербурге как сыр в масле. Северная столица в это время сделалась для хлыстов «Сионом градом, зеленым райским садом». Всех мистиков и сектантов встречали у нас тогда с распростертыми объятиями. Иным пророкам платили государственное жалованье, раденья «духовного союза» Татариновой происходили в Михайловском замке, в казенной квартире, пророк этого «союза» музыкант кадетского корпуса Никита Федоров, или Никитушка, награжден был даже чином, правда 14-го класса. Даже храм в благодарность Богу за избавление от французов решили строить по проекту мистика Витберга, сделанному в стиле туманно-мистическом. Храм и заложили уже. К счастью, этой мистической затее воспротивились Воробьевы горы, отказавшись держать на себе громадное мистическое здание, и постройка храма не пошла дальше фундамента.

Управление Церковью и народным просвещением в то же время вручено было неверующему князю Голицыну, а Святейший Синод обратился просто в «синодский департамент». Православная Церковь получила тогда от своих блудных сынов еще новое порицательное название – «наруж-

ная», «внешняя». Обличение мистицизма и защиту Церкви официально называли «защитением наружной Церкви против внутренней», «истреблением духа внутреннего учения христианского», это было дело, «совершенно противное началам, руководствующим христианское наше правительство по гражданской и духовной части». За допущение к печатанию книги, направленной против мистицизма, ученый цензор, архимандрит Иннокентий, отправлен был из Петербурга в Пензу, где вскоре и умер.

Зато мистические книги Юнга-Штиллинга, г-жи Гион, Бема, Эккартсгаузена, Сведенборга и других росли на русской почве, как грибы после дождя. Библейское общество рассылало мистические книги и по учебным заведениям, и по приходским, и по монастырским библиотекам, всюду посеяв сомнение в истине и необходимости «внешней Церкви».

Так не поняли русские люди сто лет назад уроков Отечественной войны. Общество не обратилось к Церкви и потому осталось по-прежнему чуждо и России, и русскому народу. С народом «публика» встречалась и объединялась разве только в хлыстовских кораблях да на сектантских радениях. Мистическое сектантство – вот что получил русский народ от своих господ в начале XIX века. Высший класс уже окончательно в это время обособился от массы русского народа, и раскол этот имел почву прежде всего религиозную; в основе его лежал грех против Церкви, отпадение высшего класса от древнерусского православно-церковного мирозерцания и перемена церковно-христианской жизни на жизнь западноевропейскую.

В XIX веке идейный раскол русских людей лишь усиливался. Вкусившее плодов европейского просвещения высшее общество предпринимало иногда попытки к тому, чтобы «привить просвещение европейское дикому и необразованному народу русскому», «преобразовать его в отношении религиозном, нравственном, общественном и художественном». Эти попытки достаточно осмеяны в нашей литературе. Когда получившие в Париже образование баре приезжали с просве-

тительными целями в деревню, оказывалось, что они народу совершенно чужды и говорят с ним на друг другу непонятных языках, особенно если дело касалось веры и христианской жизни. Вот как, например, описывает Константин Аксаков беседу князя Луповицкого с деревенским старостой Антоном:

«— Я хочу, чтобы понимание ваше... как сказать... интеллектуальное образование, ну... нравственное, нравственное ваше достоинство возвысилось (*Антон молчит*). Я говорю неясно, может быть; но лучше к делу. Скажи мне, религиозны ли вы? А? То есть ходите ли вы в церковь?

— Ходим, ваше сиятельство.

— И прекрасно, друзья мои, прекрасно. О, будьте религиозны, верующие. Я принадлежу к таким людям, которые уважают веру, считают ее даже главным делом. Я вам советую именно быть религиозными; исполняйте, что велит вам религия или вера.

— Мы исполняем, сколько силы нашей.

— Однако, Антон, я ведь был сегодня в церкви; конечно, я пришел не к началу, однако служили еще, и я видел, что народу немного.

— Да вы, батюшка, после обедни пришли, а это служили молебны; так те и остались, кто служил, а другие разошлись.

— Да, точно, да, молебны. Позволь, однако, позволь: там священник давал крест целовать.

— Да как же, батюшка, это за всяким молебном бывает.

— Бывает, да, бывает, точно. Не хочешь ли ты позавтракать? Я тебе велю там подать.

— Нет, батюшка, не стану.

— Отчего?

— У нас пост, батюшка; это скоромное.

— Пост, какой пост?

— Петровки, батюшка.

— Петровки! Признаюсь, не знал.

— Ваше дело господское, батюшка».

И по другим вопросам заговаривал князь со старостой, и неизменно ему приходилось терпеть поражение, пока он не

сознался, что многие вещи он не так понимал, что он вообще не знал и не понимал русского народа и его Церкви.

В таком же стиле есть злая и остроумная повесть князя В. Мещерского «Лорд-апостол в большом петербургском свете», изданная в 1876 году. Здесь превосходно описаны петербургские поклонницы лорда-апостола, их сентиментальное умиление и обильные слезы от пустых и туманных сектантских проповедей лорда на английском языке. Большой петербургский свет пришел в движение, а потом решил взять лорда-апостола в деревню просвещать и крестьян. Приехали в деревню. Сначала просят сельского иерея отслужить обедню. Оказалось, что обедня летом в деревне кончается прежде, нежели господа успеют встать. Служить обедню после десяти часов батюшка отказывается, говоря, что крестьяне к этому времени по деревням разойдутся. Тогда господа предлагают ему отслужить две обедни: одну пораньше для крестьян, другую попозже для господ. На предложение служить в один день две обедни батюшка, разумеется, только широко раскрывает глаза от удивления, а господа никак не поймут, почему батюшка служить две обедни не соглашается, и объясняют это поповской леностью и корыстолюбием.

Наконец после роскошного завтрака была через переводчика с барской террасы сказана лордом проповедь о провозждении воскресного дня. Услужливый исправник через сотских согнал слушателей к барскому дому. Увы! Все дело кончилось тем, что мужики, ничего из проповеди не понявшие, попросили барина выкатить им за труды ведерка два водки. Тогда выступил с более понятной для народа речью исправник: «Ах вы, дьяволы! Вас учат, как Священное Писание в воскресенье читать, а вы на водку просите! Убирайтесь прочь!» Так плачевно оканчивались барские затеи просвещать народ!

Но были просветители деревни и другого рода. Был позже тип «кающихся дворян», которые решали порвать со своей прежней жизнью и «идти в народ». Шли многие, но из этого ничего не выходило. Связи с прежним барским ми-

ром оказывались непорванными, и «кающийся дворянин» в лучшем случае обращался в «доброе барина», надуваемо-го всячески мужиками, а в худшем – в «барина-чудака», по адресу которого даже мужики насмешливо кивали головой. Было что-то, что мешало слиянию барина и мужика. Глеб Успенский, писавший о «непорванных связях», между прочим, говорил, что слиянию с народом мешали «26 томов истории России Соловьева». Эта история будто бы не позволяла народу понять кающихся господ. «Сколькоросло на нем, и вокруг него, и под ногами, и сверху, и снизу – словом, и в нем, и вне его – всякой дичи, паутины! Сколько валяется по пути его развития всякого гнилья, гнилья столетнего, обомшелого, которое путает, сбивает с толку и пути!» Упущено из виду лишь одно и самое главное: целых четырнадцать томов истории России (до Петра) наполнено историей церковной народной жизни, от которой господа оторвались, и вне этой церковной жизни они сами-то обросли со времен Петра западноевропейской гнилью и всякой дичью и паутиной, почему и были чужды народу.

Наконец, в XIX веке между народом и высшим обществом появился класс в тесном смысле интеллигентный. В отрицании Церкви и в преклонении пред Западом этот класс, пожалуй, пошел дальше всех. Белинский научил русских интеллигентов атеистическому социализму. Интеллигенция русская стала и нерелигиозна, и ненациональна. Западничество и религиозное отрицание вступили в тесную между собой дружбу в мирозерцании и убеждениях русского интеллигента. Грешили и духовные школы, поставляя в русскую литературу и в русскую общественность нигилистов, «разночинцев», вроде Добролюбова и Чернышевского. Эти ренегаты духовного звания становились на время руководителями и вождями интеллигенции, а известно, что ренегат особенно враждует с тем, от чего он отрекся. Интеллигенция воспитывалась во вражде к Церкви. Церкви она не знала; религию заменяла для себя «антропологией»; росла она поэтому чужой и народу, и народной жизни. А между тем и

интеллигенция желала непременно учить народ. Эта интеллигентская наука немедленно переходила в пропаганду социальную и революционную, пропаганду развращающую и от Церкви отвращающую. Своих кумиров интеллигенция меняла каждое десятилетие и каждый раз, еще ничему толком не научившись сама, желала переучивать народ, перекрещивать его в свою веру безбожную. Но смена идолов всегда сопровождалась борьбой и разделением в недрах самой интеллигенции. «Шестидесятники», «семидесятники», «восьмидесятники», «девяностытники» – все это разные типы, поклоняющиеся каждый своим богам. Когда шестидесятник переживал шестидесятые годы или семидесятник доживал до восьмидесятых годов, они были чужды молодому поколению, и это поколение казалось им изменником в отношении недавних «великих заветов». Шелгунов и Михайловский должны были обличать своих же младших современников. У Лескова в «Некуда» или у Чирикова в «Юности» хорошо описано, как в постоянных бесполезных спорах, во взаимных делении и вражде произвольно расходовала интеллигенция свои духовные силы, будучи при этом, однако, слепо уверена в том, что она делает «великое дело» и самоотверженно служит народу. Весьма близок к истине В. В. Розанов, когда говорит («Опавшие листья», короб второй), что вся интеллигентская литература, включая «Полное собрание сочинений шестидесятников», в сущности, есть «Повесть о том, как поссорились Иван Иванович с Иваном Никифоровичем».

Так подошли мы опять к сценке на Воробьевых горах, где современные интеллигенты слушают звон московских колоколов. К такому именно разделению русского общества как бы насильно вела его история двух последних веков, когда унижен был авторитет Православной Церкви и начали русских людей заставлять учиться у западных еретиков и думать, и чувствовать, и даже веровать.

Ныне мы опять переживаем тяжелую Отечественную войну и снова воочию видим неприглядную изнанку европейской культуры. Неужели и эта война пройдет бесплодно



для русского общества, как без пользы пережита была Отечественная война сто лет назад? А ведь у нас и теперь раздаются голоса о том, что мы воюем не с западноевропейской культурой, а только с прусским милитаризмом<sup>6</sup>. А эта война, казалось, могла бы научить русских людей многому, – прежде всего тому, что для излечения разъедающих русскую душу ран необходимо раскаяться в двухвековом грехе против Церкви, возвратиться всем к вере отцов и дать Православной Церкви прежнее место в жизни государственной и общественной. Перед началом войны Церковь в России была унижена до крайности. Прежде, по Регламенту, Церковь была подчинена государю; это можно было оправдывать. Но русский монарх призвал к жизни конституционные законодательные учреждения. Церковная жизнь в новом законодательстве совершенно не выделена из круга ведения представительных учреждений. И теперь юридически обсуждать и решать многие вопросы даже внутренней церковной жизни получили право и Фридман, и Чхеидзе. Порабощение Церкви государству достигло окончательного развития. И это в то самое время, когда и раскольники, и сектанты, часто вредные России, выросшие из немецкого семени, получили полную свободу. Открываешь газету и видишь, как легко раскольникам собраться на собор. Вспоминаешь, как и высланный теперь из России Фетлер устраивал съезды баптистов в древней православной Москве. И только Православная Церковь не может составить собора и поставить себе на нем законного главу, согласно 34-му апостольскому правилу!

Тяжело иногда бывать в московском Успенском соборе. Это тогда, когда видишь там людей не молящихся, а «осматривающих достопримечательности». Эти люди ходят по собору, будто по музею. Даже раки святителей Московских ничего им не говорят, и они пред ними не только не поклонятся, даже не перекрестятся. Но пришлось мне в этом году служить в Успенском соборе раннюю обедню. Едва добрался до алтаря – так наполнен был собор простым народом. Бесконечные вереницы богомольцев шли и благоговейно

лобызали мощи великих святителей во всех четырех углах собора. Понял я, что жива еще русская душа и древний священный собор еще не обратился для нее в бесчувственный археологический музей, за каковой его почитают чуждые церковной жизни интеллигенты! Но еще больнее, чем всегда, было видеть пустое патриаршее место! Хотелось воскликнуть: доколе, Господи! Когда же взойдет на это место верховный пастырь русского народа, возьмет в свои святительские руки свирель и палицу и соберет в единое Христово стадо всех русских людей, включая и тех горохищных овец, которые разбежались теперь по Воробьевым горам и пасутся по чужим и вредным пажитям?

## КОММЕНТАРИИ

### Прогресс и преображение

Вступительная лекция-речь, сказанная в академической аудитории 3 сентября 1914 года.

Печатается по: Богословский вестник, 1914. Т. 3, № 10–11. Подписано: «Архимандрит Иларион».

<sup>1</sup> Проф. С. Н. Булгаков. Три идеи. – Русская мысль. 1913, февраль, с. 146.

<sup>2</sup> Дневник писателя за 1877 г. – Полное собрание сочинений Ф. М. Достоевского. Изд. 4-е. Т. 11. СПб., 1891, с. 45–46.

<sup>3</sup> Послание к Диогнету, гл. 2. [Сочинения св. Иустина философа и мученика. М., 1892, с. 372 (репр. М., 1995)].

<sup>4</sup> «Домостроительство относительно нового человека», Послание к ефессянам, гл. 20. – Писания мужей апостольских. СПб., 1895, с. 277 (репр. Рига, 1994).

<sup>5</sup> Послание к ефессянам, гл. 9. [Там же, с. 273.]

<sup>6</sup> На Преображение Господне канона Космы песнь 3, троп. 1.

<sup>7</sup> Икос на Преображение.

<sup>8</sup> О небесной Иерархии 1, 3. – Писания св. отцов и учителей церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 1. Дионисия Ареопагита книга «О небесной Иерархии». СПб., 1855, с. 13.

<sup>9</sup> Пушкинская речь. – Дневник писателя за 1877 г. – Полное собрание сочинений. Т. 11, с. 436.

<sup>10</sup> Там же, с. 437–438.

<sup>11</sup> Кн. Е. Н. Трубецкой. Свет Фаворский и преображение ума. По поводу книги свящ. П. А. Флоренского «Столп и утверждение истины». М., 1914. – Русская мысль. 1914, май, с. 27.

<sup>12</sup> См. Свящ. Н. Сахаров. Союз мистиков и борьба с ним в Германии. – Богословский вестник. 1911. Т. 3, декабрь, с. 717.

<sup>13</sup> Полное собрание сочинений. Т. 5. СПб., 1894, с. 541.

### **Письма о Западе**

Печатается по: Христианин (Сергиев Посад), 1915, № 3–7, 9–12. Подписано: «Архимандрит Иларион».

Печатается по: Архимандрит Иларион. Письма о Западе. Сергиев Посад. 1916 год. Изд. Книжного магазина М. С. Елова.

### **Священное Писание и Церковь**

Печатается по: Архимандрит Иларион. Священное Писание и Церковь. Москва. Печатня А. И. Снегиревой. 1914 год.

<sup>1</sup> На ариан слово I, 1.

<sup>2</sup> Св. Ириной Лионский. Сочинения в переводе прот. П. Преображенского. Против ересей. IV, 9, 3. СПб., 1900, стр. 338.

<sup>3</sup> Там же, IV, 34, 1. Стр. 414.

<sup>4</sup> Творения. Панарий 31, 33. Ч. 1. М., 1863, стр. 344.

<sup>5</sup> Св. Ириной Лионский. Сочинения. Против ересей. IV, 34, 1. Стр. 414.

<sup>6</sup> Служба на Рождество Христово. Стихира на литии.

<sup>7</sup> Св. Ириной Лионский. Сочинения. Против ересей. III, 10, 2. Стр. 240.

<sup>8</sup> Там же. III, 4, 2. Стр. 225.

<sup>9</sup> Там же. V, 20, 2. Стр. 488.

<sup>10</sup> См. Творения. Беседа о том, что чтение Св. Писаний полезно. Изд. СПб. духовной академии. Т. 3, стр. 74.

<sup>11</sup> Творения. На Мф. беседа I. 1. Изд. СПб. духовной академии. Т. 7, стр. 5–6.

<sup>12</sup> Творения. Книга III, писание 106. Ч. 2. М., 1860, стр. 158–160.

<sup>13</sup> Творения иже во святых отца нашего Исаака Сириянина. Слова подвижнические. Слово 58. Изд. 3. Сергиев Посад, 1911. Стр. 314.

<sup>14</sup> Об этом см. подробнее у Владимира Троицкого. Христианство или Церковь? Изд. 2. Сергиев Посад, 1912.

<sup>15</sup> Женева, 1890, стр. 14–15.

<sup>16</sup> Творения. Об единстве Церкви. Гл. 10. Изд. 2. Киев, 1891. Ч. 2, стр. 184.

<sup>17</sup> Творения. Письмо 47 к Карнелию. Ч. 1, стр. 256.

<sup>18</sup> De praescriptione, cap. 17. Migne, PL, t. 2, coll. 35 A–B.

<sup>19</sup> De praescriptione, cap. 19. PL, t. 2, coll. 36 A.

<sup>20</sup> Напоминания. I, 26. Перевод доцента П. Пономарева. Казань, 1904, стр. 48.

<sup>21</sup> Проф. А. И. Введенский. Власть над умами так называемой «философской ответственности» // Христианин. 1908. Т. 3, стр. 786.

<sup>22</sup> Nouveaux essais. Ed. Erdmann. Berolini, 1840, p. 214.

<sup>23</sup> В мире неясного и нерешенного. Изд. 2. СПб, 1904, стр. 53.

<sup>24</sup> Газета «Россия» от 12 июня 1909 года.

<sup>25</sup> Напоминания. 1, 2, стр. 3.

<sup>26</sup> Напоминания. 1, 25–27, стр. 45–49.

<sup>27</sup> Св. Иринея Лионский. Сочинения. Против ересей. III, 24, 2. Стр. 313.

<sup>28</sup> Строматы VII, 16, 94, 4. Migne, PG., t. 9, coll. 533 A.

<sup>29</sup> Св. Иринея Лионский. Сочинения. Против ересей. III, 1, 1. Стр. 220.

<sup>30</sup> Там же, III, 2, 2. Стр. 221.

<sup>31</sup> De praescr., cap. 4. Migne, PL, t. 2, coll. 18 B.

<sup>32</sup> Св. Иринея Лионский. Сочинения. Против ересей. I, 9, 3. Стр. 48.

<sup>33</sup> Tertull. De praescr, cap. 15, 39. Migne, PL, t. 2, coll. 33 A, 65 A.

<sup>34</sup> Епифаний Кипрский. Творения. Нанарий, 33, 7. Т. 1, стр. 374.

<sup>35</sup> Excerpta ex scriptis Theodoti 66. Migne, PG., t. 9, coll. 689 C.

<sup>36</sup> Св. Иринея Лионский. Сочинения. Против ересей. II, 27, 2. Стр. 189.

<sup>37</sup> De praescr., cap 17. Migne, PL, t. 2, coll. 35 A.

<sup>38</sup> Подробнее: Владимир Троицкий. Гностицизм и Церковь в отношении к Новому Завету. Сергиев Посад, 1911. (Равно «Богословский Вестник». 1911. Т. 2, стр. 493 слл.). Его же. Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912, стр. 115–132.

<sup>39</sup> Там же. Стр. 7–8.

<sup>40</sup> Соединение и перевод четырех Евангелий. Т. 1. Женева, 1892. Стр. 10.

<sup>41</sup> Краткое изложение Евангелия, стр. 9.

<sup>42</sup> Соединение и перевод четырех Евангелий, стр. 192.

<sup>43</sup> Tertull. Adv. Marc. V, 19.

<sup>44</sup> Краткое изложение Евангелия, стр. 12.

<sup>45</sup> Contra epist. Manichaei, cap. 5, 6, Migne. PL, t. 42, coll. 176.

<sup>46</sup> Einleitung in das Neue Testament. Tubingenn, 1906. S. 517.

<sup>47</sup> Св. Иринея Лионский. Сочинения. Против ересей. IV, 33, 8. Стр. 409.

<sup>48</sup> De praescr., cap. 19. Migne, PL, t. 2, coll. 36 A.

<sup>49</sup> De praescr., cap. 15. Migne, PL, t. 2, coll. 33 B–34 A.

<sup>50</sup> De praescr., cap. 37. Migne, PL, t. 2, coll. 61 B.

<sup>51</sup> De praescr., cap. 37. Migne, PL, t. 2, coll. 61 B–C.

### **Христианство или Церковь**

Печатается по: Владимир Троицкий. Христианство или Церковь? Второе издание, исправленное и дополненное. Сергиев Посад. Издание Н. М. Елова. 1912 г.

<sup>1</sup> Творения. Подвижнические уставы. Гл. 18. Ч. 5. Изд. 4. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. Стр. 359, 360.

<sup>2</sup> Творения. Письмо 62. Изд. 2. Киев, 1891. Ч. 1, стр. 363–364.

<sup>3</sup> Творения. О молитве Господней. Ч. 2, стр. 221, 217.

<sup>4</sup> Творения. Толкование на св. Иоанна, кн. 11, гл. 11. Изд. МДА. Ч. 15, стр. 105–112 *passim*.

Только в самое последнее время на эту мысль обратил внимание богословской науки архиепископ Антоний (Храповицкий) своей замечательной статьей: «Нравственная идея догмата Церкви». Полное собрание сочинений, изд. 2. СПб, 1911. Т. 2, стр. 12–30. Ср. и другую его же статью: «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы». Т. 2, стр. 70–76.

<sup>5</sup> Оправдание добра. Изд. 2. 1899, стр. 462.

<sup>6</sup> Рим 12, 4, 5; 1 Кор. 6, 15; 10, 17; 12, 13, 27; Ефес. 1, 23; 4, 12, 16, 25; 5, 23, 30; Кол. 1, 18, 24; 2, 19; 3, 15.

<sup>7</sup> См. 1 Кор. 12, 11, 13. Ефес. 4, 3–4, 7 и др.

<sup>8</sup> Творения. На посл. к Ефес. беседа 9. Изд. СПб. духовной академии. Т. 11, стр. 86.

<sup>9</sup> Творения. На посл. к Ефес. беседа 11. Т. 11, стр. 96.

<sup>10</sup> Творения. Ч. 7. М., 1861, стр. 434.

<sup>11</sup> Творения. Изд. Киевской духовной академии. Кн. 17, стр. 297.

<sup>12</sup> Толкование на послание. Казань, 1867, стр. 123. Приведем еще толкование православного богослова проф. Д. И. Богdashевского. «Единение Духа есть единство, которое соделовае Дух, или производит его. Это единство, обитающее в Церкви, от Духа Божия». Послание св. ап. Павла к Ефесянам. Киев, 1904. стр. 505.

- <sup>13</sup> 1 Ин. 2, 5; 3, 17; 4, 9; Рим. 5, 5. Ср. 1 Кор. 13, 15; 2 Сол. 3, 5.
- <sup>14</sup> Творения. Ч. 7, стр. 13.
- <sup>15</sup> Творения. На посл. к Ефес. беседа 11, 1. Т. II, стр. 96.
- <sup>16</sup> Подробное толкование этого стиха см. у проф. Богдашевского, цит. соч., стр. 557–565, а также у И. Мансветова. Новозаветное учение о Церкви. Москва, 1879. Стр. 143–160.
- <sup>17</sup> «Довольно неясно он (Апостол) изложил свои мысли оттого, что хотел высказать все вдруг», – говорит св. Иоанн Златоуст. Творения. На посл. к Ефес. беседа 11, 3. Т. 11, стр. 100.
- <sup>18</sup> Творения. На посл. к Ефес. беседа 11, 3. Т. 11, стр. 100–101.
- <sup>19</sup> Творения. Ч. 7, стр. 438.
- <sup>20</sup> Opera, ed Le Quien Parisiis, 1712, t. 2. Pp. 187 В–С, 180 D.
- <sup>21</sup> Толкование посл. к Ефес. Казань, 1881, стр. 132.
- <sup>22</sup> Толкование послания св. Апостола Павла к Ефесеям. Изд. 2. Москва, 1883, стр. 307.
- <sup>23</sup> Св. Иоанн Златоуст. Творения. На посл. к Ефес. беседа 11, 3. Т. 11, стр. 101.
- <sup>24</sup> Св. Киприан Карфагенский. Творения. О единстве Церкви. Ч. 2, гл. 23, стр. 197.
- <sup>25</sup> Там же. Ч. 2, стр. 180.
- <sup>26</sup> Ср. Архиепископ Антоний. Собрание сочинений. Т. 2, стр. 16.
- <sup>27</sup> Der Beweis des Glaubens. 1875. S. 585.
- <sup>28</sup> Церковный строй в первые века христианства. Перев. А. Петровского и П. Флоренского. Москва, 1906.
- <sup>29</sup> Творения. О единстве Церкви. Гл. 14, ч. 2, стр. 188–189.
- <sup>30</sup> Творения. Письмо 43 к Антониану. Ч. 1, стр. 236; Письмо 59 к Стефану. Ч. 1, стр. 330.
- <sup>31</sup> Творения. Письмо 62 к Магну. Ч. 1, стр. 360.
- <sup>32</sup> Там же, Письмо 55 к Стефану. Ч. 1, стр. 312.
- <sup>33</sup> Там же, Письмо 62 к Магну. Ч. 1, стр. 361.
- <sup>34</sup> Там же, О единстве Церкви. Гл. 15. Ч. 2, стр. 190. См. еще: О молитве Господней. Гл. 24. Ч. 2, стр. 217–218; Письмо 43 к Антониану. Ч. 1, стр. 239.
- <sup>35</sup> Там же, Письмо 62 к Магну. Ч. 1, стр. 371.
- <sup>36</sup> Там же, Письмо 58 к Квинту. Ч. 1, стр. 326–327.
- <sup>37</sup> Там же, Письмо 61 к Помпею. Ч. 1, стр. 353; Письмо 57 к Януарию. Ч. 1, стр. 326.
- <sup>38</sup> Там же, Письмо 56 к Квинту. Ч. 1, стр. 326; О единстве Церкви. Гл. 23. Ч. 2, стр. 197.

- <sup>39</sup> Там же, О единстве Церкви. Гл. 4. Ч. 2, стр. 179–180.
- <sup>40</sup> Там же, гл. 3, стр. 178.
- <sup>41</sup> Там же, гл. 14, стр. 189.
- <sup>42</sup> Там же, стр. 190. Сравн. Письмо 60 к Юбаяну. Ч. 1, стр. 334.
- <sup>43</sup> Там же, О единстве Церкви. Гл. 17. Ч. 2, стр. 191–192.
- <sup>44</sup> Там же, Письмо 60 к Юбаяну. Ч. 1, стр. 334–335.
- <sup>45</sup> Там же, Письмо 40 к Корнелию. Ч. 1, стр. 205.
- <sup>46</sup> Там же, Письмо 62 к Магну. Ч. 1, стр. 360–361. Киприан ссылается здесь на Лк. 11, 23, Мф. 18, 17, 1, Ин. 2, 18. См. еще: Письмо 57 к Януарию. Творения, ч. 1, стр. 324–325. Письмо 61 к Помпею. Творения, ч. 1, стр. 351.
- <sup>47</sup> Там же, Письмо 43. Ч. 1, стр. 234.
- <sup>48</sup> Там же, Письмо 42 к Корнелию. Ч. 1, стр. 212.
- <sup>49</sup> *Habere jam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem.* О единстве Церкви, гл. 6. Творения, ч. 2, стр. 181. Сравн. гл. 17, стр. 191: Можно ли представить себе, что тот находится со Христом, кто действует против священников Христовых, отделяет себя от общения с Его клиром и народом.
- <sup>50</sup> Письмо 58, гл. 1. Творения, ч. 1, стр. 325.
- <sup>51</sup> Письмо 58 к Квинту, гл. 1. Творения, ч. 1, стр. 326; Письмо 61 к Помпею, гл. 2. Творения, ч. 1, стр. 351.
- <sup>52</sup> О единстве Церкви, гл. 11. Творения, ч. 2, стр. 185–186. Сравн. письмо 60 к Юбаяну. Творения, ч. 1, стр. 346.
- <sup>53</sup> *Migne, PL, t. 3, coll. 1077–1078.*
- <sup>54</sup> Мф. 16, 16; 8, 29; Мк. 1, 24; Лк. 8, 28. *Contra litteras Petiliani III, 34, 39. Migne, PL, t. 43, coll. 68.*
- <sup>55</sup> *Contra Cresconium. I, 22, 27. Migne, PL, t. 43, coll. 460.*
- <sup>56</sup> *De baptismo, I, 7, 9, Migne, PL, t. 43, coll. 115.*
- <sup>57</sup> *Contra Cresconium. I, 29, 34. Migne, PL, t. 43, coll. 463–464.*
- <sup>58</sup> *De baptismo, I, 2, 3. Migne, PL, t. 43, coll. 110. Contra Cresconium. I, 22, 27; IV, 21, 26. Migne, PL; t. 43, coll. 460–563.*
- <sup>59</sup> *In 1 Ioan, tract. 5, 6. Migne, PL, t. 35, coll. 2015.*
- <sup>60</sup> *De baptismo, I, 9, 12. Migne PL, t. 43, coll. 116.*
- <sup>61</sup> *De baptismo, I, 10, 14. Migne PL, t. 43, coll. 117–118.*
- <sup>62</sup> *De baptismo, I, 12, 18. Migne PL, t. 43, coll. 119.*
- <sup>63</sup> *De baptismo, I, 12, 19, 20; 1, 13, 21. Migne, PL, coll. 119–121.*
- <sup>64</sup> *De baptismo, I, 15, 23. Migne, PL, t. 43, coll. 121.*
- <sup>65</sup> *Contra Cresconium. II, 14, 17. Migne, PL, t. 43, coll. 477.*
- <sup>66</sup> *De baptismo, III, 16, 21. Migne, PL, t. 43, coll. 148.*



- <sup>67</sup> Epist. 61, 2. Migne, PL, t. 33, coll. 229.
- <sup>68</sup> Contra litteras Petilian, II, 77, 172. De baptismo, IV, 17, 24. Migne, PL, t. 43, coll. 312, 169.
- <sup>69</sup> Epist. 185, 10, 46. Migne, PL, t. 33, coll. 813.
- <sup>70</sup> Contra epist. Parmeniani, II, 11, 25. Migne, PL, t. 43, coll. 69.
- <sup>71</sup> Serm. 268, 2. Migne, PL, t. 38, coll. 1232. Contra Cresconium, II, 12, 15; II, 13, 16; II, 14, 17. Migne, PL, t. 43, coll. 476, 477.
- <sup>72</sup> Epist. 185, 9, 42. Migne, PL, t. 33, coll. 811.
- <sup>73</sup> Epist. 208, 6 Epist. 185, 9, 42. Migne, PL, t. 33, coll. 952, 811. Contra epist. Parmeniani, II, 3, 6. Migne, PL, t. 43, coll. 54.
- <sup>74</sup> De baptismo, IV, 17, 24. Migne, PL, t. 43, coll. 170.
- <sup>75</sup> Quaest. In heptat. 5, 15, Migne, PL, t. 34, coll. 755.
- <sup>76</sup> Contra litteras Petilian, II, 77, 172. Migne, t. 43, coll. 312.
- <sup>77</sup> De baptismo, III, 16, 21. Migne, PL, t. 43, coll. 148.
- <sup>78</sup> Ad Roman. III, 3.
- <sup>79</sup> Завещание отеческое. Изд. под ред. Е. М. Прилежаева, СПб., 1893. Стр. 3–6.
- <sup>80</sup> Напоминания. I, гл. 25, 26. Перевод доц. П. Пономарева. Казань, 1904. Стр. 47, 48.
- <sup>81</sup> Против ересей. Кн. 3, гл. 1, § 1.
- <sup>82</sup> См. предисловие к женевскому изданию «Краткого изложения Евангелия».
- <sup>83</sup> См. проф. А. А. Спасский. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Сергиев Посад, 1906. Стр. 651.
- <sup>84</sup> Проф. Спасский, цит. соч., стр. 200.
- <sup>85</sup> См. проф. И. В. Попов. Идея обожения в древневосточной Церкви. М., 1909. Его же. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского. Св.-Троицкая Сергиева Лавра. 1904. Ср. проф. Спасский, цит. соч., стр. 198–199.
- <sup>86</sup> Служба на Рождество Христово, 2-я стихира на литии.
- <sup>87</sup> На литии стихира 4-я.
- <sup>88</sup> На стиховне стихира на «Славу».
- <sup>89</sup> Канон Космы, песнь I, тропарь 1. Ср. того же канона 2-й тропарь 3-й песни: «причастием плоти горшия подав Божественнаго естества».
- <sup>90</sup> Канон Иоанна, песнь 9, тропарь 2. Ср. того же канона песнь 7, тропарь 2: «богатство обожения носяя». Ирмос 4 песни: «рода человека обновление, древле поя пророк Аввакум предвозвещает... людей во обновление слово».

<sup>91</sup> Доказательство апостольской проповеди, гл. 99.

<sup>92</sup> Против ересей. Кн. 4, гл. 34, § 1.

<sup>93</sup> Hohoff. Die Revolution seit dem sechszehnten lahrhundert. Freiburg im Breisgau. 1887. S. 150.

<sup>94</sup> Kattenbusch. Von Schleiermacher zu Ritschl. Giessen. 1893, s. 5.

<sup>95</sup> Der Katholik. 1889. Bd. 2. Ss. 400–401.

<sup>96</sup> Н. Терентьев. Лютеранская вероисповедная система по символическим книгам лютеранства. Казань. 1910. Стр. 460.

<sup>97</sup> См. во втором томе сочинений первое письмо к Пальмеру.

<sup>98</sup> Письма Преосвященного Михаила, почившего епископа Таврического. Симферополь, 1910. Стр. 178.

<sup>99</sup> De Trinitate, VII, 4.

### **Да не будут тебе бози инии!**

Печатается по: Да не будут тебе бози инии. Сергиев Посад, 1909.

<sup>1</sup> Слово это посвящается горячо любимым студентам дорогой академии. 2 Кор. 6, 11–18; 1 Кор. 4, 14; Гал. 4, 16; Лк. 12, 49–50.

### **Покаяние в Церкви и покаяние в католичестве**

Печатается по: Доцент Императорской Московской духовной академии Иеродиакон Иларион. Покаяние в Церкви и покаяние в католичестве. Москва. Печатня А. И. Снегиревой, 1913 г.

<sup>1</sup> Полное собрание сочинений. Т. II, изд. 2. СПб., 1911, стр. 200–201.

<sup>2</sup> Проф. Н. А. Заозерский. Номоканон Иоанна Постника в его редакциях грузинской, греческой и славянской. М., 1902, стр. 64. Ср.: Проф. А. И. Алмазов. Канонарий монаха Иоанна, стр. 141–143. Записки Императорского Новороссийского Университета. 1907. Т. 109.

<sup>3</sup> Проф. Заозерский. Номоканон Иоанна Постника, стр. 19. Впрочем, в том или другом смысле подлинность номоканона, его принадлежность известному константинопольскому патриарху утверждает проф. А. С. Павлов – Номоканон при Большом Требнике. Одесса, 1872. Стр. 19–26, и подробнее во втором изд. (М., 1897. Стр. 32–40 и приложение, стр. 455–491). Также в статье:

Мнимые следы католического влияния в древнейших памятниках юго-славянского и русского церковного права. Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1891. Т. 2, стр. 726–740. То же и проф. А. И. Алмазов. Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви. Т. 1. Одесса, 1894. Стр. 72–77.

<sup>4</sup> Номоканон. Стр. 75–77, см. еще Н. С. Суворов. К вопросу о западном влиянии на древнерусское право. Ярославль, 1893, стр. 113. Migne. Patrologiae cursus completus, ser. gr. Т. 88, col. 1926. Горчаков. К истории епитимийных номоканонов Православной Церкви. СПб., 1874. Стр. 74. Алмазов. Тайная исповедь. Т. III, стр. 3, 21, 105, 107, 109.

<sup>5</sup> У Павлова. Мнимые следы... Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения. 1891. Т. 2, стр. 728–729. У Суворова. К вопросу о западном влиянии. Стр. 114.

<sup>6</sup> Мнимые следы... Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения. 1891. Т. 2, стр. 723–729. Здесь проф. Павлов буквально повторяет то, что писал раньше академику М. И. Броссе. Замечание о грузинском номоканоне. Записки Императорской Академии Наук. 1874. Т. 25, 1, стр. 34–35.

<sup>7</sup> Следы западно-католического церковного права в памятниках древнерусского права. Ярославль, 1888. Стр. 92.

<sup>8</sup> Латинские пенитенциалы цитируем по изданию Dr. F. W. H. Wasserschleben. Die Bussordnungen der abendlanischen Kirche. Halle, 1851. К этому изданию относятся страницы, поставляемые после параграфов отдельных пенитенциалов.

<sup>9</sup> А. Шостьин. Превосходство исповеди православной пред исповедью иезуитски-католической // Вера и Разум. 1887. Т. 1, стр. 470.

<sup>10</sup> Сведения о католических «таксах» можно найти в сборнике статей прот. Д. Ф. Касицына. Москва, 1902. Стр. 125–135, 141–158, 186–191, 196–206.

### **Единство идеала Христова (*Письмо к другу, 1915 г.*)**

Печатается по: Единство идеала Христова (*Письмо к другу, 1915 г.*) // Христианин, 1915, январь–февраль.

### **Наука и жизнь**

Вступительная лекция, сказанная в Московской духовной академии 11 сентября 1913 года.

Печатается по: Голос Церкви, 1913, № 12. Подписано: «Профессор Московской духовной академии архимандрит Иларион».

<sup>1</sup> Сочинения. Т. 8. СПб., 1903, с. 139.

<sup>2</sup> 2 Кор. 5, 7.

<sup>3</sup> Из басни Крылова «Листы и корни».

<sup>4</sup> К Автолику, I, 2. – Сочинения древних христианских апологетов в русском переводе прот. П. Преображенского. СПб., 1895, с. 128–129.

<sup>5</sup> Творения. Изд. 3-е. Ч. 2. М., 1889, с. 142.

<sup>6</sup> Слово 49. – Исака Сириянина Слова подвижнические. Изд. 3-е. Сергиев Посад, 1911.

<sup>7</sup> Слова преподобного Симеона Нового Богослова. Изд. 2-е. М., 1890, с. 92, 93.

<sup>8</sup> Творения Григория Богослова. Изд. 3-е. Ч. 4. М., 1889, с. 83–84.

<sup>9</sup> Там же, с. 85.

### **Богословие и свобода Церкви**

#### **О задачах освободительной войны в области русского богословия**

Печатается по: Богословский вестник. Сентябрь. Т. 3. Сергиев Посад. Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1915.

<sup>1</sup> Вступительное чтение 12 сентября 1915 года.

<sup>2</sup> К. Харлампович. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви. Казань 1898, стр. 39.

<sup>3</sup> К. Харлампович. Западнорусские православные школы, стр. 104.

<sup>4</sup> См. Акты, относящиеся к истории западной России. Изд. Археогр. комиссии. Т. 4. Санкт-Петербург, 1851, № 32, стлб. 42.

<sup>5</sup> О. Т. Голубев. История Киевской духовной академии (период до-могилянский). Вып. 1. Киев. 1886. Приложения, стр. 82. См. еще у Харламповича: Западнорусские православные школы, стр. 426.

<sup>6</sup> К. Харлампович. Западнорусские православные школы, стр. 414–415.

<sup>7</sup> С. Т. Голубев. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Т. 1. Киев, 1883. Приложения, стр. 102.

<sup>8</sup> С. Т. Голубев. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Т. 1. Киев, 1883. Приложения, стр. 432.

<sup>9</sup> С. Т. Голубев. История Киевской духовной академии, стр. 229, и Приложения, стр. 80.

<sup>10</sup> П. Бессонов. Белорусские песни, пред. VI. См. у К. В. Харламповича. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь, стр. 3.

<sup>11</sup> Малышевский. Александрийский патриарх Мелетий Пигас. Т. 2. Киев, 1872, стр. 10.

<sup>12</sup> См. О мудрейшем иеромонасе Епифании Спавицеком и о Симеоне Полоцком. Остен. Казань, 1865, стр. 70.

<sup>13</sup> Остен, стр. 70–71.

<sup>14</sup> Проф. Н. И. Субботин. Материалы для истории раскола в первое время его существования. Т. 6. Москва. 1881, стр. 281, 282, 284.

<sup>15</sup> Материалы для истории раскола. Т. 6, стр. 252.

<sup>16</sup> Остен, стр. 130–131.

<sup>17</sup> Остен, стр. 132.

<sup>18</sup> Остен, стр. 138.

<sup>19</sup> Остен, стр. 140–141.

<sup>20</sup> Остен, стр. 146–147.

<sup>21</sup> См. у проф. К. В. Харламповича. Малороссийское влияние, стр. 442–447.

<sup>22</sup> См. у проф. К. В. Харламповича. Малороссийское влияние, стр. 450.

<sup>23</sup> Остен, стр. 138.

<sup>24</sup> Прибавления к изданию творений святых отцов. 1889. Ч. 44, стр. 679, 677.

<sup>25</sup> См. М. Сменцовский. Братья Лихуды. СПб., 1899. Приложения, стр. 22–23, 24–26.

<sup>26</sup> Иерофей Татарский. Симеон Полоцкий. Москва. 1886, стр. 261.

<sup>27</sup> Проф. Н. Ф. Каптерев. О греко-латинских школах в Москве в XVII веке. Прибавления к твор. свв. отцов. Ч. 44. стр. 655, особ. 670.

<sup>28</sup> Прибав. к творен. свв. отцов. Ч. 44, стр. 663–634.

<sup>29</sup> С. К. Смирнов. История Московской Славяно-Греко-Латинской академии. Москва, 1855, стр. 38–39, 44–60.

<sup>30</sup> См. Проф. Н. Ф. Каптерев. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 2. Сергиев Посад, 1912, стр. 457.

<sup>31</sup> Н. Ф. Каптерев. Сношения Иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством. Москва, 1891, стр. 87–88.

<sup>32</sup> История патриархов иерусалимских. Кн. 10. Ч. 3. Гл. 1. Пар. 9.

<sup>33</sup> Н. Ф. Каптерев. Сношения Иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством. Приложение № 16. Москва, 1891, стр. 69.

<sup>34</sup> Архив Юго-Западной России. V, стр. 154.

<sup>35</sup> Грамота государю от 2 июня 1702 года. Н. Ф. Каптерев. Сношения Иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством. Приложение № 8. Москва, 1891, стр. 42.

<sup>36</sup> Там же. Приложение № 11, стр. 56.

<sup>37</sup> См. об этом подробно: Проф. К. В. Харлампович. Малороссийское влияние, стр. 440.

<sup>38</sup> Н. Ф. Каптерев. Сношения Иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством. Приложение № 14. Москва, 1891, стр. 64.

<sup>39</sup> Там же. Приложение № 15, стр. 67.

<sup>40</sup> Н. Ф. Каптерев. Сношения Иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством. Москва, 1891, стр. 103–104.

<sup>41</sup> См. там же, стр. 108–109.

<sup>42</sup> Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 1. СПб., 1868. Приложение, стлб. ССССII.

<sup>43</sup> Греческие дела 1702 г. № 1. Н. Ф. Каптерев. Сношения патриарха Досифея, стр. 172.

<sup>44</sup> Проф. В. О. Ключевский. Курс русской истории. Ч. 4. Москва, 1910, стр. 285–292.

<sup>45</sup> Проф. В. О. Ключевский. Курс русской истории. Ч. 4. Москва, 1910, стр. 297.

<sup>46</sup> У проф. К. В. Харламповича. Малороссийское влияние, стр. 474.

<sup>47</sup> Там же.

<sup>48</sup> У проф. К. В. Харламповича. Малороссийское влияние, стр. 471–472.

<sup>49</sup> Полное собрание Законов Российской Империи. Т. 5. СПб., 1830. № 3020, стр. 468.

<sup>50</sup> См. об этой гимназии у проф. В. О. Ключевского. Курс русской истории. Ч. 4, стр. 322–327.

<sup>51</sup> Историческое известие о Московской академии, сочиненное в 1726 году от Справщика Федора Поликарпова и дополненное Преосвященным Епископом Смоленским Гедеоном Вишневым. Древняя Российская Вивлиофика, ч. 16. Москва, 1791, стр. 302–303.

<sup>52</sup> С. К. Смирнов. История Славяно-Греко-Латинской академии, стр. 81–82.

<sup>53</sup> Полное Собрание Законов. Т. 5. № 2978, стр. 189.

<sup>54</sup> Полное Собрание Законов. Т. 5. № 3182, стр. 554.

<sup>55</sup> Полное Собрание Законов. Т. 5. № 2978, стр. 189.

<sup>56</sup> Греческие дела 1702 г. Н. Ф. Каптерев. Сношения Иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством, стр. 172.

<sup>57</sup> См у С. К. Смирнова. История Славяно-Греко-Латинской академии, стр. 142–143.

<sup>58</sup> С. К. Смирнов. История Славяно-Греко-Латинской академии. Москва, 1879, стр. 13–22.

<sup>59</sup> Проф. А. С. Павлов. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878, стр. 192, 195, 152.

<sup>60</sup> Проф. свящ. П. А. Флоренский. Разум и диалектика. Богословский Вестник. 1914. Т. 3, стр. 87.

<sup>61</sup> Архиепископ Сергей. Православное учение о спасении. Изд. 4. СПб., 1910, стр. 5–6.

<sup>62</sup> Доказательство апостольской проповеди, гл. 99.

<sup>63</sup> Слово 38. Творений 4. Изд. 3. Москва, 1889, стр. 202–203, 205.

<sup>64</sup> Макарий, митрополит Московский. Руководство к изучению христианского православно-догматического богословия, § 98.

<sup>65</sup> Ср. Отзыв А. С. Хомякова о трудах митр. Макария в письме к А. Н. Попову от 22 окт. 1848 года: «Макарий провонял схоластикой». См. Проф. В. З. Завитневич. Алексей Степанович Хомяков. Т. 1. Кн. 1. Киев, 1902, стр. 973.

### **Храм Императорской Московской духовной академии к началу второго столетия ее существования**

Печатается по: Архимандрит Иларион. Храм Императорской Московской духовной академии к началу второго столетия ее существования. Сергиев Посад. Типография Св.-Троицкой Сергиев-

вой Лавры, 1914 г. Подписано: «Академии инспектор э.-орд. профессор Архимандрит Иларион».

<sup>1</sup> Архиепископ Савва. Хроника моей жизни. Т. 1. Сергиев посад, 1898. Стр. 409.

<sup>2</sup> См. письмо профессора Н. И. Субботина в сборнике «У Троицы в академии». М., 1914. Стр. 702.

<sup>3</sup> Профессор А. Л. Катанский. Воспоминания старого профессора // Христианское чтение. 1914. Ч. 2, стр. 1074. По отдельному изданию: Петроград, 1914. Стр. 173.

<sup>4</sup> См. Богословский вестник. 1896. Т. 3, стр. 58.

<sup>5</sup> Историю устройства академического храма см. в статье профессора И. Н. Корсунского «Покровская церковь Московской духовной академии». // Богословский Вестник. 1898, ноябрь.

<sup>6</sup> См. об этом в «Богословском вестнике» за 1913. Т. 3, стр. 905 слл.

### **О церковности духовной школы и богословской науки**

Печатается по: Богословский вестник. 1912. Т. 3, ноябрь. Подписано: «Владимир Троицкий».

<sup>1</sup> Блаж. Феофилакт. Толкование на Послание к Римлянам. Казань, 1866, с. 168.

<sup>2</sup> Там же, с. 169.

<sup>3</sup> На посл. к Ефес. бес. 11, 2. – Творения. Т. 11. Ч. 1. СПб., 1905, с. 97; Творения, издаваемые Московской духовной академией. Ч. 7. М., 1895, с. 50.

<sup>4</sup> Творения. Изд. Московской духовной академии. Ч. 7. 1895. Стр. 50.

<sup>5</sup> Толкование на Послание к Коринфянам. Казань, 1867, с. 153.

### **Гностицизм и Церковь в отношении к Новому Завету**

Пробная лекция по Священному Писанию Нового Завета, прочитанная в собрании Совета Московской духовной академии 3 мая 1911 года.

Печатается по: Гностицизм и Церковь в отношении к Новому Завету (Пробная лекция по Священному Писанию Нового Завета) // БВ, 1911, июль–август.

<sup>1</sup> См. проф. Болотова В. В. Лекции по истории древней Церкви. Вып. 2. СПб., 1910. Стр. 171, 185–187; Harnack A. Lehrbuch der



Dogmengeschichte, Bd. 1. 4-te Aufl. Tübingen. 1909. S. 267 fig.; Friedrich Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4-te Aufl. Halle. S. 1906. § 16, 3. Ss. 106–107; Thomasius. Die Dogmengeschichte der alten Kirche. 2-te Aufl. Eriangen. 1886. S. 77.

<sup>2</sup> Irenaeus. Contra haereses. I. 29, 1; I. 30, 15. Migne, PG., t. 7, coll. 691 B, 704A; Сочинения святого Ириния, епископа Лионского, изд. в русск. переводе прот. П. Преображенского. СПб., 1900. Стр. 98, 108; Hippolyt. Philosoph. V. 11. Migne, PG., t. 16, coll. 3159B; Ср. св. Епифания Кипрского Панарии, 31, 1; Творения. Изд. Московской духовной академии. 4. 1. Москва, 1863. Стр. 277.

<sup>3</sup> Thomasius. Die Dogmengeschichte. S. 83: Wie Nebelgebilde, auf welche die Sonne einzelne Strahlen wirft, sehen wir diese mannigfaltigen gnostischen Systeme an.

<sup>4</sup> Как это настойчиво утверждает Dr. Joseph Schwane. Dogmengeschichte der vornicanischen Zeit. 2-te Aufl. Freiburg im Breisgau. 1892. § 74. S. 459.

<sup>5</sup> Проф. Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Вып. 2, стр. 179–180.

<sup>6</sup> Более подробную характеристику гностицизма именно как религиозного, а не рационалистического явления дает lic. theol. Rudolf Liechtenhan. Die Offenbarung im Gnosticismus. Gottmgen. 1901. Ss. 84–85, 98–103, 162–164. Сравн. проф. В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви. Вып. 2. Стр. 174–175; А. Harnack. Dogmengeschichte, I. Ss. 249–155.

<sup>7</sup> К этому именно выводу приходит Rud. Liechtenhan после тщательного исследования положения пророчества в различных гностических сектах. Die Offenbarung im Gnosticismus. Ss. 5–42.

<sup>8</sup> Ипполит старается доказать, что маркосиане не христиане, а пифагорейцы (Philos. VI, 52: ου Χριστου μαθητας, αλλα Πυθαγορου. Migne, PG. t. 16, coll. 3282B). Очевидно, сами они считали себя христианами. Наассены себя только одних называли христианами (Philos. V. 9: και εσμεν εξ απαντων ανυρωτων ημεις χριστιανοι μονοι εν τυ τριτη φυλη απαρτιζοντε, το μυστηριον και χρισμενοι εχει αλαφ χρισματι εκ χερατος ως Δαβιδ. Migne, PG., t. 16, coll. 3159–3160). Когда гностиков называли еретиками, они протестовали, как это известно о валентинианах (Iren. Contra haer. III. 15. Migne, PG., t. 7, coll. 918A–B. Сочинения. Стр. 273). Маркион и Валентин несколько раз обращались к Церкви, пока не были отлучены окончательно. (Tertullian. De praescriptionibus, cap. 30. Migne,

PL, t. 2, coll. 49A). Маркионит Мегефий в диспуте с Оригеном настаивает на том, что он христианин (см. *Disputatio Origenis cum Megethio Manichaeo*, 1, 8. Dr. C. P. Caspari. *Kirchenhistorische Anecdota nebst neuen. Ausgaben patristischer und kirchlichmittelalterlicher Schriften*, 1, Christiania. 1883. Pp. 12–13). Ср. Епифания, Ианарий, 27, 3: они (карпократиане) присвоили себе именование христиан, и соблазняются ими языческие народы. Творения. Ч. 1, стр. 182. Tertull. *Adv. Valentinianos*, cap. 27: *plane et ipsi imaginarii Christiani*. Migne, PL, t. 2, coll. 620A.

<sup>9</sup> De praescr., cap. 4. Migne, PG., t. 2, coll. 18B.

<sup>10</sup> Ptolom. *Epist. ad. Floram*. 10: *μετα χαι του χανονισαι παντας τους λογους τη το Σωυτηρος διδουχαλια*. *Eriph. Haer.* 33. 7. Migne, PG., t. 41, coll. 586C. Творения. Ч. 1, стр. 374.

<sup>11</sup> Irinaeus. *Contra haer.* 136 Migne, PG., t. 7, coll. 477A. Сочинения. Стр. 29.

<sup>12</sup> Tertull. *De resurrect. carnis*, cap. 63; *hae (haereses) sine aliquibus occasionibus Scripturarum audere non poterant*. Migne, PL, t. 2, coll. 934B. Cfr. de praescr., cap. 15: *Sed ipsi de scripturis agunt, et de scripturis suadent. Aliunde scilicet suadere non possent de rebus fidei, nisi ex litteris fidei?* Migne, PL, t. 2, coll. 33A: *sine scripturis (haereses) esse non possunt*, coll. 65A.

<sup>13</sup> *Contra haer.* 1, 9, 3. Migne, PG., t. 7, coll. 544A. Сочинения. Стр. 48.

<sup>14</sup> Tertull. *De praescr.*, cap. 38; *hae (haereses) sine aliquibus occasionibus Scripturarum audere non poterant*. Migne, PL, t. 2, coll. 934B. Cfr. de praescr., cap. 15: *Sed ipsi de scripturis agunt, et de scripturis suadent. Aliunde scilicet suadere non possent de rebus fidei, nisi ex litteris fidei?* Migne, PL, t. 2, coll. 33A: *sine scripturis (haereses) esse non possunt*, coll. 65A.

<sup>15</sup> Об отношениях к новозаветным писаниям валентиниан и Василида подробно см. Theodor Zahn. *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*. Bd. I, 2. Eriangen und Leipzig. 1889 Ss. 718–763, 763–774.

<sup>16</sup> *Contra haer.* I. 2, 1. Migne, PG., t. 7, coll. 846A. Сочинения, стр. 221.

<sup>17</sup> См. *Contra haer.* III. 11, 9. Migne, PG., t. 7, coll. 890A. Сочинения, стр. 250.

<sup>18</sup> *Contra haer.* III. 14, 3. Migne, PG., t. 7, coll. 915, 916. Сочинения, стр. 270–272.

<sup>19</sup> Contra haer. III. 11, 9. Migne, PG., t. 7, coll. 890B. Сочинения, стр. 251.

<sup>20</sup> Contra haer. III. 11, 7. Migne, PG., t. 7, coll. 884B–C. Сочинения, стр. 248.

<sup>21</sup> De praescr., cap. 17. Migne. PL, t. 2, coll. 35A. Cfr. Clem. Alex. Strom. VII. 16. Migne, PG., t. 9, coll. 533B, C.

<sup>22</sup> Philosoph. VII, 38. Migne, PG., t. 16, coll. 3346A.

<sup>23</sup> Contra haer. III. 11, 9. Migne, PG., t. 7, coll. 891A–B. Сочинения, стр. 251.

<sup>24</sup> Contra haer. I. 20, 1. Migne, PG., t. 7, coll. 653A. Сочинения, стр. 80. О псевдоэпиграфической литературе гностиков см. у Liechtenhan'a. Die Offenbarung im Gnosticismus. Ss. 43 figg.

<sup>25</sup> Hippol. Philosoph. V8: ταυτα, φησιν, εστι τα του πνευματος αρρητα μυστηρια, α ημεις μονοι. Migne, PG., t. 16, coll. 3146C–3147A. Cfr. Tertull. De praescr., cap. 24; hoc se aliqua haeresis sequi affirmat. Migne, PL, t. 2, coll. 43A. Iren. Contra haer. 11. 30, 7. Migne, PG., t. 7, coll. 819–820. Сочинения, стр. 202–203. То же самое свидетельствует о маркионитах армянский писатель V века Вардапет Узник (Wardapet Eznik von Kolb). См. его сочинение «Против сект». Кн. 4, гл. 3. Немецкий перевод Ioh. Michael Schmid'a. Bibliothek der alien armenischen Literatur in deutschen herausgegeben von der Wiener Mechitharisten-Congregation. Bd. I. Wien. 1900. Ss. 180–181. Епифаний сообщает о кайянах, что у них было сочинение «Αναβατιχον Παυλου». Haer. 38, 2. Migne, PG., t. 41, coll. 656D. Творения, ч. 2, стр. 86: «А еще от имени апостола Павла вымыслили иное сочиненьице, наполненное непозволительными речами, которым пользуются и так называемые гностики; это сочинение называют «Восхождение Павлово», найдя предлог к тому в словах Апостола, что он восходил до третьего небесе и услышал неизреченны глаголы, ихже не леть есть человеку глаголати (2 Кор. 12, 2, 4). И это-то, говорят, и есть неизреченны глаголы».

<sup>26</sup> Contra haer. 1. 9, 4. Migne, PG., t. 7, col. 544A–B. Сочинения, стр. 48.

<sup>27</sup> Contra haer. 1. 18, 1. Migne, PG., t. 7, coll. 521, 524. Сочинения, стр. 41.

<sup>28</sup> Contra haer. 1. 8, 1. Migne, PG., t. 7, coll. 521A–B. Сочинения, стр. 41.

<sup>29</sup> «Так поступил один, описывая Гомеровыми стихами Иракла, отправленного Эврисфеем за адским псом, – ибо ничто

не препятствует для примера привести их, потому что приемы (επιχειρήσεις) у тех и других одинаковы.

Это сказал, и, стнящего жалобно, выслал из дому (Одис. X, 76).

Мужа Иракла, свершителя подвигов чудных (Од. XXI, 26),  
Муж Еврисфей, Персеида Сфенела потомок (Илиад. XIX, 123),  
Пса увести из Эрева от страшного бога Аида (Ил. IV, 368).

Вышел он в путь, будто житель нагорный – лев, силою гор-  
дый (Од. VI, 130),

Быстро чрез город; его провожали все близкие сердцу (Ил. XXIV, 327),

Девы молодые, и юноши, многострадальные старцы (Од. XI, 38).

Плача по нем неутешно, как будто на смерть отходящем (Ил. XXIV, 328).

Подали ж помощь и Эрмий и светлая взором Афина (Од. XI, 625),

Зная любезного брата, и как он в душе озабочен (Ил. II, 409).

Кто из бесхитростных не увлечется этими стихами и не подумает, что так сложил их Гомер на ту же самую тему? Но знающий Гомеровы песни стихи эти признает, а содержания не признает; ибо ему известно, что из них один сказан об Одиссее, другой о самом Иракле, иной о Приаме, а другой о Менелae и Агамемноне». Contra haec. 194. Migne, PG., t. 7, coll. 544B–548A. Сочинения, с. 48. Все эти примеры и рассуждения буквально заимствует у Иринея и Епифаний. Haec. 31, 26, 31. Творения, ч. I. С. 325–326, 336–338.

<sup>30</sup> De praescr., cap. 39; Можно еще и теперь видеть, как составляется из Вергилия совершенно другой рассказ, причем содержание применяется к стихам, а стихи к содержанию. Так, например, Озидий Гета высосал (exsuxit, другое чтение expressit) из Вергилия всю свою трагедию «Медея». Один мой родственник заимствовал из того же поэта, между другими произведениями своего пера, «Картину Кебета» (Pinacem Ceбетis). Гомероцентонами обыкновенно называют таких людей, которые из стихов Гомера составляют свои произведения, подобно центонариям (more centonario) из многих расположенных там и сям собирая одно тело (ex multis hinc inde compositis in unum sarciant corpus). Migne, PL, t. 2, coll. 64–65.

<sup>31</sup> См. Thomasius. Die Dogmengeschichte. S. 81. Friedrich Bohringer. Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographieen. 2-te Aufl. 2-er. Bd. Die alte Kirche. 2-er Theil. Irenaus, der Bischof von Bugdunum, oder die Lildung der altkatholischen Kirche und Kirchenehre im Kampfe mit dem Gnosticismus, Stuttgart. 1873. S. 371. Th. Zahn. Geschichte des neutes-tamentlichen Kanons. I, 2. Ss. 586 figg. R. Liechtenhan. Die Offenbarung im Gnosticismus. S. 34. F. Loots. Leitfaden der Dogmengeschichte, § 17, 1. Ss. 111–112. В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви, II, с. 226–227. А. Harnack. Dogmengeschichte. I. S. 292.

<sup>32</sup> Cfr. A. Harnack. Dogmengeschichte. 1. Ss. 303–307. F. Loofs, Leitfaden der Dogmengeschichte, § 17, 3. S. 113. Th. Zahn. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. 1 2. S. 596. Pierre Batiffol. L'église naissante et L'catholicisme. 3-me e'd. Paris. 1909. Pp. 277, 281, 282. Епифаний говорит о Маркионе, что он, сын епископа, был отлучен от Церкви отцом, пришел в Рим, а когда его и здесь не приняли, то он сказал: «я расколю Церковь вашу, и внесу в нее раскол навек». И в самом деле, он внес немалый раскол, но Церкви не расколол, а откололся сам с поверившими ему. Наер. 421–2. Творения. Т. 2, с. 127–130. Маркион открыто отделился от Церкви и основал свою церковь (см. Tertull. Adv. Marc. IV, 4, 5. De same Chr., cap. 2. Migne, PL, t. 2, coll. 394C–D, 396A, 801A), которая существовала долгое время. Епифаний пишет: «Маркион, обманув великое множество, составил школу, и доселе во многих видах продолжающуюся. Ересь эта еще и ныне находится в Риме и в Италии, в Египте и Палестине, в Аравии и в Сирии, в Кипре и в Фиваиде, и даже в Нерееде и в других местах. Ибо этот лукавый в сих странах великую приобрел силу своему обману». Наер. 42, 1. Творения, ч. 2, с. 127–128.

<sup>33</sup> Strom. III. 4. Migne, PG., t. 8, coll. 1129A.

<sup>34</sup> Cfr. R. Liechtenhan. Die Offenbarung im Gnosticismus. Ss. 81–83.

<sup>35</sup> Tertull. De praescr., cap. 30: Marcion Novum Testamentum a Vetere separavit. Migne, PL, coll. 50A. Adv. Marc. 1. 19: Separatio Legis et Evangelii proprium et principale opus est Marcionis. Migne, ibid., coll. 293A.

<sup>36</sup> Ea sola derelinquunt, quae adversa sibi esse non intellexerunt. Disputatio Ongenis cum Megethio Manichaeo. II, 18. C. P. Caspari. Kirchenhistorische Anecdota. 1, P. 57.

<sup>37</sup> De praescr., cap. 38: Marcion exerte et palam machaera, non stylo usus est: quoniam ad materiam suam caedem Scripturarum confecit. Migne. PL, t. 2, coll. 62–63.

<sup>38</sup> Contra haer. 1. 27, 4. Migne, PG., t. 7, coll. 689B.

<sup>39</sup> См. Iren. Contra haer. 1. 27, 2: id quod est secundum Lucam Evangelium circumcidens. Migne, PG., t. 7, coll. 688B. То же, III. 11, 7, coll. 884B. III. 14, 4: Marcion et qui ab eo sunt, ad intercidendas conversi sunt Scripturas, coll. 906A. III. 14, 4: quod est secundum Lucam... decurtantes, coll. 916C. Tertull. De praescr., cap. 37: quo denique, Marcion, jure silvam meam caedis? Migne, PL, t. 2, coll. 61B. Adv. Marc. IV. 1: Evangelium... quod interpolando suum fecit. Migne, PL, t. 2, coll. 390A. IV. 2: Lucam videtur Marcion elegisse, quem caederet, coll. 392C. 1V3: Connittiturad destruendum statum evangeliorum, coll. 393C. Ad Evangelii depravationem, coll. 394A. De carne Christ, cap. 2: originalia instrumenta Christi delere Marcion ausus est PL, t. 2, coll. 800–801. Disputatio Origenis... II, 18: Marcion... adulterasset Scripturas (Caspari. Kirchenhistorische Anecdota, I, P. 57). Epiph. Haer. 42, 12: [...], Migne. PG., t. 41, col. 813A.

<sup>40</sup> Adv. Marc. VI, 7: De manibus haeretici praecedentis non miror, si sillabas subtrahit, cum paginas totas plerumque subducit. Migne, PL, t. 2, col. 548B.

<sup>41</sup> Contra haer. 111. 12. 12 Migne, PG., t. 7, coll. 906A; Сочинения, с. 263. Cfr. 111. 3, 1, 7, 9. Ctr. Tertull. Adv. Marc. IV: omissis eis (т.е. ев. Мф. Мк. и Ин.). Lucae polius institerit. Migne, PL, t. 2, coll. 396B. De carne. Chr. cap. 3. PL, t. 2, coll. 803B.

<sup>42</sup> Contra haer. 1. 27, 2. Migne, PG., t. 7, coll. 688B. Сочинения, с. 96. Gfr. Hippol Philosoph. VII. 31: σαρχιον την γενεσιν του Σωτηρος ημων παντατασι παρητησατο. Migne, PG., t. 16, coll. 3335 A.

<sup>43</sup> Подробное исследование отношения Маркиона к тексту Нового Завета и обзор содержания его канона дает Theodor Zahn. Geschichte des neutestamentlichen Kanons, I, 2. Ss. 585–718. Zahn дает и опыт восстановления Маркионова Нового Завета. Bd. II. 2. Ss. 455–529.

<sup>44</sup> Сам Маркион своему Евангелию nullum adscribit auctorem (Tertull. Adv. Marc. IV, 2. Migne, PL, t. 2, coll. 392C), но это было именно искаженное Евангелие Луки, о чем у Th. Zahn'a. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. I. 2. Ss. 620–622.

<sup>45</sup> Епифаний пишет: «Перейду к тому, что написано Маркионом, или, лучше сказать, подделано (εροαδιουρημεα). Ибо он

принимает одно только Евангелие от Луки, усеченное в начале (περιχεχομενον απο τηζ αρχηζ), потому что повествует о зачатии Спасителя и Его пришествии во плоти. Но не только начало отсек этот, повредивший более себе самому, нежели Евангелию, а и в конце и в середине урезал много слов истины, приложил же иное сверх написанного. И он пользуется одним только начертанием (тф χαραхτηρι) Евангелия от Луки. Посланий же святого Апостола у него десять; только ими он пользуется, и то не всем, в них написанным, но иные главы в них обсекает, а иные изменяет». Наег. 42, 9. Migne, PG., t. 41, coll. 708В. Творения, ч. 2, с. 141. Разбору Маркионова Нового Завета Епифаний посвящает две (Наег. 42, 11–12) весьма обширных главы. Творения, ч. 2, с. 144–254.

<sup>46</sup> Есть положительные данные об отсутствии в Евангелии Маркиона Лк. 1, 1–80. 2, 1–52. 3, 1 b–4, 15. 4, 17–22. 4, 23 b–26. 4, 41. 5, 39. 6, 19 b. 6, 23 a. 7, 29–35. 8, 19, 40–42 a. 49–56. 9, 26 b, 27, 31. 10, 12–15. 11, 29–32, 42, 49–51. 12, 6, 7, 24, 27, 28. 13, 1–9, 29–35. 15, 11–32. 17, 7–10. 18, 31–33. 19, 9, 27, 29–46. 20, 9–18, 37, 38. 21, 18. 21–24. 22, 3. 14 a, 16–18, 35–38, 49–51, 70. 23, 34 b. 43. Вставки или опущения отдельных слов в Лк. 4, 16, 34. 5, 14, 36–38. 6, 17, 20, 31, 36, 46(?). 7, 10. 8, 18, 21, 28. 9, 30. 10, 4, 11, 21. 24. 25. 11, 2–3, 42. 12, 1, 8, 9, 32, 38. 13, 28. 14. 16. 21. 15, 10. 16, 12, 17, 26. 17, 2, 18, 25. 19. 10, 26. 20, 19, 35–36. 21, 8, 13, 27. 30, 32–33. 22, 14, 70. 23, 2, 3, 56. 24, 6, 21, 25, 37, 39. Нет данных о следующих частях Лк. 4, 36–39, 44. 5, 15–17. 25–26, 28–30. 6, 18, 32–33, 34 b, 47–49. 8, 24 a. 9, 36–39. 42–43. 45, 49–51. 10, 2–3, 7a. 7 c–9 a. 17–18, 20, 29–42. 11, 10. 19 b. 23 26, 34–36, 44–45, 48, 53–54, 12, 33–34, 49 b, 50. 13, 22–24. 14, 1–11. 15, 1–2, 24–35. 16, 8–9 b. 10. 17, 11, 23–24, 33–37. 18, 15–17. 19, 47–48. 20, 40, 45–47. 21, 1–4, 25 b. 26. 22, 2, 6–7. 9–13, 21, 22 a, 24–30, 39–40, 42–46, 48, 52–53, 65, 68, 71. 23, 4–5, 13–17, 26–33, 34 a, 37–42, 47–49. 24, 8, 12. 21 b–24, 27–29, 32–36, 48–53. Th. Zahn. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. 1, 2. S. 704. Anm. В своей реконструкции Маркионова «Евангелия» Zahn помещает Лк. 3, 1 a. 4, 31–34, 16, 23 a. 28–30, 40, 41, 42–43. 5, 1–13, 14, 18–23, 24, 27, 31, 33, 34, 35, 36. 6, 1–17, 19 a, 20–22. 23b–29, 30 a–31, 34 a, 35–46. 7, 1–28, 36–50. 8, 1–18, 20–23 a, 24 b–39, 42 b–48. 9, 1–22, 24, 26 a, 28–30, 32–34, 35, 40–41, 44, 46–48, 52–56, 57, 59–62. 10, 1, 4–5, 7 b, 9 b–11, 16, 19, 21–28. 11, 1–9, 11–19 a, 20–22, 27, 29, 33, 37–43, 46, 47, 52. 12, 1–5, 8–14, 16–20, 22–23, 30–32, 35–49 a, 51, 53–59. 13, 10–21, 25–28. 14, 12–14, 16–22. 15, 3–10. 16, 1–7, 9 a, 11–31. 17, 1–4.

12–14 а. 4, 27. 17, 14 б–22, 25–32. 18, 1–14, 18–30, 34–43. 19, 1–9 а, 10–26, 28. 20, 1–8, 19–36, 39, 41–44. 21, 5–17, 19–20, 25–35 а. 37–38. 22, 1, 3–5, 8, 14–20, 22 б, 31–34, 41, 47, 52–64, 66–67, 69–70. 23, 1–3, 6–12, 18–25, 33. 35–36, 44–46. 50–56. 24, 1–7. 9–11. 13–21 а, 25–26, 30–31, 37–41, 47. *Geschichte des neutestam. Kanons*. 11. 2. Ss. 45–494. В этой реконструкции стихи, подвергшиеся переделке со стороны Маркиона, напечатаны полностью в их измененном виде – ср. проф. М. Д. Муретов. Эрнест Ренан и его «Жизнь Иисуса». СПб., 1908, с. 394–396.

<sup>47</sup> Tertull. *De praescr.*, cap. 38: *Alius manu scripturas, alius sensus expositione intervertit. Neque enim si Valentinus integro instrumento uti videtur. Non callidior ingenio, quam Marcion, manus intulit veritati.* Migne, PL, t. 2, coll. 62C. Cap. 17: *Ista haeresis... si aliquatenus integras praestat, nihilominus adversas expositiones commentata convertit,* coll. 35A. *De resurr. carnis*, cap. 63: *vel stylo vel interpretatione corrumpens.* PL, t. 2, coll. 934A. Cfr. Irenaeus. *Contra haer.* I, 36: *παράτρειποντζ ταζ ερμηνιαζ χαι ραδιονργουντζ εξηγηθειεζ.* Migne, PG., t. 7, coll. 477A. Сочинения, с. 29. III. 12, 12: *Reliqui... Scripturas quidem confitentur, interpretationes vero convertunt.* PG., t. 7, coll. 906B.

<sup>48</sup> Iren. *Contra haer.* 111. 2, 2. Migne. PG., t. 7, coll. 847A. Сочинения, с. 221. Gfr. I. 7, 3: *разъясняют пророчества, полагая, что иные сказаны Матерью (απο τηζ μητροζ), иные семенем (απο του οππρματοζ), а иные Демиургом. И Иисус также, говорят, иное изрек от Сотера, иное от Матери и иное от Демиурга.* PG., t. 7, coll. 516B–517A. Сочинения, с. 39–40. Подобное сообщает Ипполит о наассенах. *Philosoph.* X, 9: *χαι ομου δ αυτου λελαληχεναι ταζ τρειζ ουσιαζ τοιζ τρισι γενεσι.* Migne, PG., t. 16, coll. 3419B.

<sup>49</sup> Liechtenhan делает предположение, что сказанное Иисусом от Сотера было собрано у валентиниан в *Ευαγγελιον αληθειαζ*, так что разделение слов Иисуса на указанные три класса имело отношение к церковным каноническим Евангелиям, а не к «Евангелию истины», которое по самому своему названию не могло уже заключать в себе чего-либо несовершенного, происходящего от Демиурга. *Die Offenbarung im Gnosticismus*. Ss. 69–70. Но Иринея «Евангелие истины» называет «*in nihilo conveniens apostolorum Evangeliiis*» (*Contra haer.* 111. 11, 9. Migne, PG., t. 7, coll. 891B), а потому скорее можно признать вместе с Zahn'ом это «Евангелие» особым дополнительным Евангелием. *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*. I, 2, s. 750. Cfr. Ss. 748–750.



<sup>50</sup> Об этой теории см. у Иринея. *Contra haer.* 111. 5, 1, 2. 12, 6, 13. Migne, PG., t. 7, coll. 858–859, 898C–899B, 907A–B, 907A–B. Сочинения, с. 227–228, 256–257, 263–264.

<sup>51</sup> *Excerpta ex scriptis Theodoti*, 66: ο Σωτηρ τουζ αποστολουζ εδιδασχε, τα μεν πρωτα τυπιχωζ και μυστιχωζ, τα δε υστερα παραβολιχωζ και σνιγμενοζ, τα δε τριτα σωφωζ και υμνωζ χατα μοναζ. Migne, PG., t. 9, coll. 689C. Cfr. *Iren. Contra haer.* II. 27, 2: et ipsi testantur dicentes in abscondo haec eadem Salvatorem docuisse non omnes, sed aliquos discipulorum, qui possunt capere, et per argumenta, et aenigmata, et parabolae ab eo significata intelligentibus. Migne, PG., t. 7, coll. 803C. Сочинения, с. 189. См. еще 1. 3, 1, coll. 468, с. 26.

<sup>52</sup> Против такого применения слов Христовых подробно полемизирует Тертуллиан. *De praescr.*, cap. 8–12. О том, как гностики доказывали необходимость аллегорического толкования Священного Писания, см. Carola Barth. *Die Interpretation des Neuen Testaments en der valintinianischen Gnosis.* Leipzig. 1908. Ss. 11–16.

<sup>53</sup> *Contra haer.* 18, 1. Migne, PG., t. 7, coll. 520B–521A. Сочинения, с. 41. Cfr. **замечание Liechtenhan'a. Die Offenbarung im Gnosticismus.** S. 71. Anm. 1.

<sup>54</sup> *Contra haer.* 13, 6. Migne, PG., t. 7, coll. 477B. Сочинения, с. 29.

<sup>55</sup> Cfr. Liechtenhan. *Die Offenbarung im Gnosticismus.* S. 78. Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, I, 2. S. 720.

<sup>56</sup> Так Мф. 10, 38, Лк. 14, 27, Мк. 10, 21 по гностическому изъяснению, приводимому у Иринея (*Contra haer.* 1. 3, 5. Migne, PG., t. 7, coll. 476A. Сочинения, с. 28), указывает на εροζ (что такое εροζ – см. 1, 2, 4), именно на его скрепляющую (την εδραστιχην) деятельность, но в *Excerpta ex Theod.* 42 (Migne, PG., t. 9, coll. 680A). Мф. 10, 38 дается иное, весьма туманное изъяснение, где крест уже сопоставляется с телом Иисусовым. Cfr. **C. Barth. Die Interpretation des Neuen Testaments...** Ss. 25–26.

<sup>57</sup> *Contra haer.* 13, 1. Migne, PG., t. 7, coll. 469A, 468A. Сочинения, с. 27, 26.

<sup>58</sup> *Contra haer.* 13, 2. Migne, PG., t. 7, coll. 469A–B. Сочинения, с. 27.

<sup>59</sup> *Contra haer.* 13, 3. Migne, PG., t. 7, coll. 469–473. Сочинения, с. 27–28.

<sup>60</sup> *Contra haer.* 13, 1. Migne, PG., t. 7, coll. 468A. Сочинения, с. 26.

<sup>61</sup> Другие примеры толкований гностических у Liechtenhan'a. Die Offenbarung im Gnosticismus. Ss. 72–75. Брошюра С. Barth'a Die Interpretation des Neuen Testaments... представляет почти только сборник образцов аллегорических толкований, особенно Ss. 3–9, 16–32.

<sup>62</sup> De praescr., cap. 17: Tantum veritati obstrepit adulter sensus, quantum et corruptor stylus. Migne, PL, t. 2, coll. 35A. Cfr. De resurr. carnis, cap. 63. PL., t. 2, coll. 934A.

<sup>63</sup> Об этом говорит часто Ориген. De princ. IV, 9: φραφη ...ωζ προζ το φιλον γραμμα εξειλημμενη (Migne, PG., t. 11, coll. 360B). Selecta in psalm, horn. 5, 5 en psal. 36: legem secundum litteram tantummodo intelligentes (PG., t. 12, coll. 1364C). Comment in Matth. t. XV, 3: Ο Μαρχιων... φασχων μη δειν αλληγοπειν την (PG., t. 13, coll. 1261A. Cfr. not. 98, coll. 1261–1262D). Th. Zahn. Geschichte des neutest. Kanons, 1, 2. S. 587. Апт. 2. Против Маркиона иногда защищает аллегорическое понимание текста и Тертуллиан. Adv. Marc. 111, 5. 14. IV, 20. Migne, PL, t. 2, coll. 354A, 362A, 436B. В диалоге с Магефием идет такой спор (I, 1): Adamant, dixit: Spiritalem dicis esse sensum scripturis, an purum et historicum nec aliud aliquid intrinsecus continentem? Megethius dixit: Puras dico et hoc tantum, quod scriptum est, habere, nec quicquam aliud... Meg. dixit: Ubi scriptum est, esse parabolae, illa spiritalia sunt, cetera vero historica. Caspari, Kirchenhislopische Anecdota. 1, p. 11.

<sup>64</sup> Буквально хотели понимать гностики пролог ев. Иоанна. Iren. Contra haer. 1, 8, 5. Migne, PG., t. 7, coll. 532 sqq. Сочинения, с. 44–46. «Также злонамеренно говорили: если небо престол Божий, а земля – подножие Его, а небо и земля, как сказано, прейдут, то будто с пришествием их должен прейти и Бог, восседающий на них, и посему Он не есть Бог всевышний». Здесь уже Ириней укоряет гностиков за то, что они putant Deum more hominis sedere. Contra haer. IV, 31. Migne. PG., t. 7, coll. 979C–980A. Сочинения, с. 323.

<sup>65</sup> Iren Contra haer. 111, 11, 1. IV. 34, 1, 35. 2. PG., t. 7, coll. 344A, 857B–C, 1083C, 1087C. Сочинения, с. 220, 226, 414, 418. Tertull. Adv. Marc. 1V, 2. Migne, PL, t. 2, coll. 392B.

<sup>66</sup> Iren. Contra haer. III. 1, 1. Migne, PG., t. 7, coll. 844B–845B. Сочинения, с. 220. Свидетельство Иринея приводит Евсевий. Н. Е. V. 8. Подобные замечания рассеяны и в разных частях Тертуллианова труда adversus Marcionem.

<sup>67</sup> Contra haer. III. 11, 8. Migne, PG., t. 7, coll. 885–890. Сочинения, с. 249–250.

<sup>68</sup> «При таком положении вещей, суетны и невежественны и кроме того дерзки все те, которые искажают (οι αὐετουυτεζ) идею Евангелия и привносят видов Евангелия больше или меньше сказанных». Contra haer. III. 11, 9. Migne, PG., t. 7, coll. 890A. Сочинения, с. 250. Cfr. V. 30, 1: «таковой, непременно, подвергнется немалому наказанию, какое будет тому, кто прибавляет или убавляет что-либо от Писания». PG., t. 7, coll. 1204B–C. Сочинения, с. 510.

<sup>69</sup> De praescr., cap. 19. Migne, PL, t. 2, coll. 36A.

<sup>70</sup> De praescr., cap. 15. Migne PL, t. 2, coll. 33B–34A.

<sup>71</sup> De praescr., cap. 38. Migne PL, t. 2, coll. 62B.

<sup>72</sup> De praescr., cap. 37: non esse admittendos haereticos ad incundam de Scripturis provocationem... Ita non christiani nullum jus capiunt christianarum litterarum. Migne, PL, t. 2, coll. 61B. Cfr. cap. 45: certis et justis, et necessariis praescriptionibus repellendas a collatione Scripturarum. PL, t. 2, coll. 74A.

<sup>73</sup> De praescr., cap. 37. Migne, PL, t. 2, coll. 61B–G.

<sup>74</sup> Adv. Marc. IV, 4: id vertus, quod prius. Migne, PL, t. 2, coll. 395B. IV, 5: veritas falsum praecedat necesse est, coll. 397A. IV, 4: In quantum enim falsum corruptio est veri, in tantum praecedat necesse est veritas falsum. Prior erit res passione, et materia aemulatione, coll. 394B. Cfr. De praescr., cap. 31, coll.

<sup>75</sup> Adv. Marc. IV, 4: Ego meum dico verum, Marcion suum; ego Marcionis affirmo adulteratum, Marcion meum. Quis inter nos determinabit, nisi temporis ratio, ei praescribens auctoritatem, quod antiquius reperietur; et ei praejudicans vitiationem, quod posterius revincetur?.. Quod ergo pertinet ad evangelium interim Lucae, quatenus communio ejus inter nos et Marcionem de veritate disceptat, adeo antiquius Marcionis est, quod est secundum nos, ut et ipse illi Marcion aliquando crediderit; cum et pecuniam in primo calore fidei catholicae Ecclesiae contulit, projectam mox cum ipso posteaquam in haeresim suam a nostra veritatedescivit... Emendator sane Evangelii a Tibenanis usque ad Antoniana tempora eversi, Marcion solus et primus obvenit. ...non divinae auctoritatis negotiom est haeresis, quae sic semper emendat Evangelia, dum vitiat. Migne, PL, t. 2, coll. 394B–395A.

<sup>76</sup> Iron. Contra haer. 111. 11, 8. Migne, PG., t. 7, coll. 885A. Сочинения, с. 249. Cfr. 111. 1, 4: fundamentum et columnam fidei nostrae, coll. 844A. С. 220.

<sup>77</sup> Contra haer. V. 20, 2. Migne, PG., t. 7, coll. 1178A–B. Сочинения, с. 488.

<sup>78</sup> Contra haer. IV. 33, 8. Sine Fictione Scriplurarum tractatio plenissima, neque additamentum neque anlationem recipiens, et lectio sine falsatione. Migne, PG., t. 7, coll. 1077B. Сочинения, с. 409.

<sup>79</sup> Iren. Contra haer. IV. 35, 2: совершенство и недостаток, ведение и неведение, истина и заблуждение, свет и тьма не могли совмещаться в одном. Господь никогда не говорил речей от высоты, то от несовершенства (*nunquam modo quidem di principali, modo vero de subjecta deminatione*) и не был в одно и то же время учителем ведения и неведения (Migne, PG., t. 7, coll. 1087–1088. Сочинения, с. 418). 11. 35, 2: Все Писание от одного Бога; пророки не говорили по внушению различных богов (PG., t. 7, coll. 838A. Сочинения, с. 216).

<sup>80</sup> Iren. Contra haer. III. 51–2. Апостолы не приспособляли лицемерно своего учения к слушателям и не давали ответов, согласных с мнением вопрошающих, не выдумывали басни для слепых сообразно с их слепотою, для слабых сообразно с их слабостью и для заблуждающихся сообразно с их заблуждением... Такой образ действия не свойственен тем, которые исцеляют или дают жизнь, но скорее тем, которые причиняют болезнь и распространяют свое невежество. Врач, желая исцелить больного, не будет действовать сообразно с прихотями больного. Господь Сам говорил, не приспособляясь к старому мнению вопрошающих, а согласно со спасительным учением, без притворства и лицепрятия... Господь наш Иисус Христос есть истина, и лжи в Нем нет. И апостолы, ученики истины, также чужды всякой лжи; ибо ложь не соединяется с истинною, как тьма со светом, но присутствие одной исключает другую (Migne, PG., t. 7, coll. 858–859. Сочинения, с. 227–228). III. 12, 6: Пришествие Господа окажется излишним и бесполезным, если Он пришел с тем, чтобы допустить и сохранить прежнее каждого мнение о Боге (PG., t. 7, coll. 899A. Сочинения, с. 257). III. 5, 3. Вся апостольская история свидетельствует, что апостолы не приспособлялись к мнению тех, которых учили. Язычников апостолы учили оставлять суетные дерева и камни, почитаемые ими за богов, и чтить истинного Бога (PG., t. 7, coll. 859C–860. Сочинения, с. 228), смело говорили, что их боги не боги, но идолы демонов. Иудеям так же смело апостолы говорили, что они – убийцы Господа (III. 12, 6, Migne, PG., t. 7, coll. 899B. Сочинения, с. 257). Если бы апостолы проповедовали лицемерно, то

они не страдали бы, но так как они проповедовали противное людям, несогласным с истиною, то они и пострадали. Очевидно, они не оставляли истину, но со всем дерзновением проповедовали ее иудеям и еллинам (III. 12, 13, PG., t. 7, col. 907B. Сочинения, с. 264). Подобные же рассуждения есть у Тертуллиана в *De praescr.*, начиная с гл. 20, но Тертуллиан направляет свои речи преимущественно против учения гностиков о тайном предании.

<sup>81</sup> Iren. *Contra haer.* 11. 24: *Apertissime consternationem, sive confusionem, et instabilitatem scientiae eorum, et extortum demonstrant.* Migne, PG., t. 7, coll. 788. Сочинения, с. 178.

<sup>82</sup> *Contra haer.* 11. 24, 1: *manifesta est impudenter extorta supputata.* Migne, PG., t. 7, coll. 79 IB. Сочинения, с. 179–180. 11. 24, 3: в Писании каждое число повторяется несколько раз, так что каждый, кому угодно, может заимствовать из Писания не только осмерицу, десятирицу или дванадцатицу, но и всякое другое число и выдать его за образ измышленного им заблуждения (PG., t. 7, coll. 793B. Сочинения, с. 181), таково, например, число пять. См. вообще 11. 24, 1–6.

<sup>83</sup> *Contra haer.* 11. 23, 1–2. Migne, PG., t. 7, coll. 786–787. Сочинения, с. 176–178. *Si enim quae a Domino facta sunt, typos esse dicunt eorum, quae sunt in Pinveomate; typos in omnibus debet servari... Insulsum autem et inconveniens est omnino dicere in quibusdam quidem servasse typum Salvatorem, in quibusdam autem non servasse.*

<sup>84</sup> Tertull. *De resurr. carnis*, cap. 20. Migne, PG., t. 2, coll. 867B–C, 868C, 869A.

<sup>85</sup> Tertull. *De resurr. carnis*, cap. 30: *Nam etsi figmentum veritatis est imago in imagine ipsa in veritate est sut; necesse est esse prius sibi quo alii configuretur: de vacuo similitudo non competit, de nullo parabola non convenit.* Migne, PL, t. 2, coll. 884B–C. Cfr. cap. 20, coll. 867C.

<sup>86</sup> Tertull. *De resurr. carnis*, cap. 33. Migne, PL, t. 2, coll. 888A–B.

<sup>87</sup> *De pudic.* cap. 17: *pauca multis, dubia certis, obscura vanifestis adumbrantur.* Migne, PL, t. 2, coll. 1068B. Cfr. *Adv. Prax.* cap. 20: *oporteat secundum plura intilligi pauclora.* PL, t. 2, coll. 203A. *De resurr. carnis*, cap. 21: *encerta de certic et certic et obscura de manifestis praejudicari.* PL, t. 2, coll. 869B. Об экзегетических принципах Тертуллиана см. Adhimar d'Ales. *La theologie de Tirtullien.* Paris. 1905. P. 245 et suiv.

<sup>88</sup> Iren. *Contra haer.* II. 27, 3, Migne, PG., t. 7, coll. 803C–804A. Сочинения, с. 189.

<sup>89</sup> Iren. *Contra haer.* II. 10, 2, Migne, PG., t. 7, coll. 735B. Сочинения, с. 132.

<sup>90</sup> В таком случае сколько будет толкователей притчи (qui *absolvent parabolas*), столько окажется истин, взаимно себе противоречащих и подтверждающих противоположные друг другу учения (*contrana sibimel dogmata statuentes*). *Contra haer.* 11. 27, 1. Migne, PG., t. 7, coll. 802C–803A. Сочинения, с. 188. Cfr. 11. 10, 1: вопрос не может получить решения посредством такого другого, который сам еще требует решения, и у людей, имеющих смысл, двусмыслица (*ambiguitas*) не будет объясняема посредством другой или загадка посредством другой труднейшей загадки. Migne, PG., t. 7, coll. 735A–B. Сочинения, с. 132.

<sup>91</sup> *Contra haer.* 11. 10, 1. Migne, PG., t. 7, coll. 735B. Сочинения, с. 132.

<sup>92</sup> *Contra haer.* 11. 21, 1. Migne, PG., t. 7, coll. 802C. Сочинения, с. 188.

<sup>93</sup> *Contra haer.* 19, 4. Migne, PG., t. 7, coll. 545B, 548B. Сочинения, с. 49. Cfr. Tertull. *De pudic*, cap. 9: *non ex parabolis materias commentamur, sed ex materiis parabolas interpretamur*. Migne, PL, t. 2, coll. 1049A.

<sup>94</sup> Tertull. *De pudic*, cap. 9: *nec valde laboramus omnia in expositione. Hujusmodi enim curiositates et suspecta faciunt quaedam, et coactarum expositionum subtilitate plerumque diducunt a veritate*. Migne, PL, t. 2, coll. 1049A.

<sup>95</sup> Iren. *Contra haer.* II. 28, 2 Migne, PG., t. 7, coll. 804 sqq. Сочинения, с. 190–191. Cfr. Tertull. *De pulic*. cap. 9: *malumus in Scripturis minus, si forte, sapere, quam contra*. Migne. PL, t. 2, coll. 1051C.

<sup>96</sup> *Contra haer.* II. 28, 2. Migne, PG., t. 7, coll. 806 B–C. Сочинения, с. 191–192. Cfr. II 261–3. V. 202. PG., t. 7, coll. 800–802, 1178B. Сочинения, стр. 186–188, 488–489.

<sup>97</sup> «Для того времени этот экзегетический прием (аллегорического толкования) казался столь же строго научным, как теперь, например, сличение текстов и филологические изыскания... В ту эпоху аллегорическое толкование пользовалось полным кредитом». Проф. В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви, вып. 2, с. 177.

<sup>98</sup> Об этом см. *Alttestamentlichen Abhandlungen, herausgegeben von prof. Dr. Nikel. Heft 1–2. Der Einfluss Philos auf die altteste Exegese* (Barnabas, Iustin und Clemens von Alexandria), bin Beitrag

zur Geschichte der allegorisch – mystischen Schriftauslegung im christlichen Altertum von Dr. Paul Henisch Munster I. W. 1908. Ss. 12–14.

<sup>99</sup> P. Henisch. Der Einfluss Philos. S. 29.

<sup>100</sup> P. Henisch. Der Einfluss Philos. S. 42.

<sup>101</sup> Barnab. 6, 9: τι δε λεγει η γνωσιζ μαυετε. 98: τιζ ουν η δουεισα αυιφ γνωσιζ (и дальше известное аллегорическое толкование числа 318).

<sup>102</sup> См. Henisch P. Der Einfluss Philos. Ss. 30–36. Dr. Iohannes Leiboldt. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. 1-er Th. Leipzig. 1907. Ss. 20–23. Аллегорический метод необходим был уже потому, что Церковь, отвергнув иудейство, усвоила себе Ветхий Завет, где и находили прообразы новозаветных событий.

<sup>103</sup> Впрочем, можно, пожалуй, согласиться с Гарнаком, что в борьбе с гностиками научились пользоваться аллегориями с некоторой осторожностью. Ueber den sogenannten zweiten Brief des Clemens an die Korinther. Zeitschnft fur Kirchengeschichte. 1876. Bd. I (H. 3). Ss. 344, 360.

<sup>104</sup> Cfr. F. Bohringer. Die alte Kirche, II, 2. S. 411.

<sup>105</sup> Contra haer. IV. 20, 12. Migne, PG., t. 7, coll. 1042B. Сочинения, с. 377–378.

<sup>106</sup> Contra haer. IV. 31, 1–2. Migne, PG., t. 7, coll. 1068–1070. Сочинения, с. 402–403.

<sup>107</sup> Contra haer. IV. 22, 1. Migne, PG., t. 7, coll. 1046–1047. Сочинения, с. 380–381.

<sup>108</sup> Fragm. 23. Migne, PG., t. 7, coll. 1241B. Сочинения, с. 538. См. еще толкования Суд. 1626 (Fragm. 27. PG., t. 7, coll. 1244B. Сочинения, с. 539), 4 Цар. 6, 5–7 (Contra haer. V. 17, 4. Fragm. 28. PG., t. 7, coll. 1171A, 1244C. Сочинения, с. 483, 539), Суд. 15, 11 (Fragm. 42. PG., t. 7, coll. 1260A. Сочинения, с. 544), Мф. 5, 5 (Contra haer. V. 9, 4. PG., t. 7, coll. 1146–1147C. Сочинения, с. 463–464), Ин. 11, 43, 44 (Contra haer. V, 31. PG., t. 7, coll. 1156B–C. Сочинения, с. 471), истории Иакова (Contra haer. IV, 213. PG., t. 7, coll. 1045–1046. Сочинения, с. 379), истории Фамари (Contra haer. IV. 25, 2. PG., t. 7, coll. 1051A–B. Сочинения, с. 385) и др. Приведем in extenso толкование притчи о зерне горчичном (Лк. 13, 19). «Христос, скрывшись в сердце земли в могиле и в течение трех дней возросши в величайшее дерево, простер свои ветви до пределов земли. От Него произрастшие двенадцать апостолов, сделавшись цветущими и плодоносными ветвями, стали убежищем для народов, как для

птиц небесных, и, сими ветвями прикрывшись, все, как бы птицы собравшиеся в гнездо, сделались причастниками происходящей от них спасительной и небесной нищи». *Fragm.* 31. PG., t. 7, coll. 245A. Сочинения, с. 540. Нет поэтому ни малейшего основания согласиться с теми, кто пишет, будто «св. Иринея, при толковании разных мест Писания, держится главным образом буквального смысла и вообще старается избегать так называемого иносказательного или аллегорического способа толкования». Догматическая система св. Иринея Лионского в связи с гностическими учениями второго века. Православный Собеседник. 1874. Т. 2, с. 226.

<sup>109</sup> См. Heinisch P. *Der Einfluss Philos.* S. 40.

<sup>110</sup> См. Adhemar d'Ales. *La theologie de Tertullien.* P. 250–251.

<sup>111</sup> *De praescr.*, cap. 19: Ergo non ad Scripturas pruvocandum est; nec in his constuotundam certamen, en quibus aut nulla, aut incerta victoria est, aut par (parum) incertae (a). Migne, PG., t. 2, coll. 36A.

<sup>112</sup> *De praescr.*, cap. 17: nihil proficiat congresio Scripturarum, nisi plane ut stomachi quis ineat eversionem, aut cerebri... Et tu quidem nihil perdes, nisi vocem in contentione; nihil consequeris, nisi bilem de blasphematione. Migne, PL, t. 2, coll. 35A, B.

<sup>113</sup> *De praescr.*, cap. 14: Fides, inquit, tua te salvum fecit; non exercitatio Scripturarum... exercitatio in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiae studio, Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti. Certe non obstrepant aut quiescant. Migne, PL, t. 2, coll. 32A. Cfr. cap. 7, coll. 24A.

<sup>114</sup> *De praescr.*, cap. 19: Ubi apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei Christianae, illic erit veritas Scripturarum, et expositionum, et omnium traditionum Christianarum. Migne, PL, t. 2, coll. 36A–B.

<sup>115</sup> Церкви вверен свет Божий, она проповедует истину; она есть седмисвечный светильник, носящий свет Христов (*Iren. Contra haer.* V. 20, 1. Migne, PG., t. 7, coll. 1177B. Сочинения, с. 488). В Церкви ясно определенная истина (*Tertull. De praescr.*, cap. 9. PL, t. 2, coll. 26B–27A). Истину должно искать только в Церкви (*Iren. Contra haer.* 111. 4, 1. PG., t. 7, coll. 855A. Сочинения, с. 255). Евангельская женщина искала драхмы внутри своего дома, так и истину следует искать только в своей Церкви – *in nostro, et a nostris, et de nostro* (*Tertull. De praescr.*, cap. 12. PL, t. 2, coll. 30B). Она получила истину от апостолов и, только одна во всем мире хорошо



сохранивши, передает ее всем чадам своим (Iren. Contra haer. V graef, PG., t. 7, coll. 1119A. Сочинения, с. 445). Истина передана Церковью, и только то истинно, что передает Церковь (Contra haer. 111. 3, 4, PG., t. 7, coll. 852A, 853A (по греч. тексту). Срвн. Сочинения, с. 224). Вне Церкви – вне истины – *extra veritatem, id est, extra Ecclesiam* (Contra haer. IV, 337. PG., t. 7, coll. 1076B–C. Сочинения, с. 409).

Положение – «Церковь обладает истиной» – есть главное, которое раскрывают и обосновывают антигностические писатели в своих полемических произведениях.

<sup>116</sup> «Классическое произведение Тертуллиана De praescriptione haereticorum прямо сводится к такому положению: в вопросах веры значение имеет не субъективное исследование, но только решение Церкви, потому что только в ней непогрешимо сохраняется апостольское и вообще древнее учение». Dr. Karl Adam. Der Kirchenbegriff Tertullians. Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte, herausgegeben von Dr. Ehrhard und Dr. I. P. Kirsch. VI Bd. 4 Heft. Paderborn. 1907. Ss. 26–27.

<sup>117</sup> Iren. Contra haer. IV. 33, 8. Migne, PG., t. 7, coll. 1077B–1078A (Сочинения.с. 409).

<sup>118</sup> Св. Иринея Лионский постоянно говорит о Духе Святом, живущем в Церкви, так что, по его учению, вся жизнь Церкви есть явление Духа. См. Contra haer. III, 171, 2, 3; 24, 1. IV. 31, 2. 33, 9. V. 1, 1; 8, 1; 11, 1; 182; 20, 2. Migne, PG., t. 7, coll. 929C. 930A. C–D. 966B. 1009A. B–C. 1078B. 1122C. 1141B–1142A. 1150C. 1173A. 1178C. Сочинения, с. 284, 312, 403, 410, 447, 459–460, 467, 485, 489. Чрез Духа Святого христиане и видят, и слышат, и говорят (V. 20, 2). Дух Святой дает познание истины (IV. 33, 7. PG., t. 7, coll. 1077A. Сочинения, с. 409). Веру, приняв от Церкви, мы соблюдаем, и она всегда чрез Духа Божия, как драгоценное сокровище в прекрасном сосуде, сохраняет свою свежесть (*juvenescens*) и делает свежим самый сосуд, в котором содержится. Ибо этот дар Божий вверен Церкви, как дыхание творению для одушевления, для того, чтобы все члены, принимающие его, оживотворялись... Ибо в Церкви, говорится, Бог положил апостолов, пророков, учителей и все прочее действие Духа (*universam reliquam operationem Spiritus*), которого не причастны все те, которые не согласуются (*concurrunt или currunt*) с Церковью, но сами себя лишают жизни худым учением и самым худшим образом действия. Ибо где Церковь, там и

Дух Божий, и где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать, а Дух есть истина (111. 24, 1, coll. 966A–C, с. 312). О Духе Святом, живущем в Церкви, постоянно говорит и Тертуллиан. Arol., cap. 39. PL, t. 1, coll. 471–472. De cult. fimin. lib. 2, cap. 1. PL, t. 1, coll. 316A. De poenit., cap. 10. PL, t. 1, coll. 1245A. De praescr., cap. 13: vim Spiritus sancti, qui credentes agat. PL, t. 2, coll. 31A. Cfr. cap. 28, coll. 47A. Cfr. K. Adam. Der Kirchenbegriff Tertullians. Ss. 35–36.

<sup>119</sup> Об этом «правиле веры» см. Th. Zahn. Glaubensregel und Taufbekenntnis in der alten Kirche. Skizzen aus dem Leben der Alten Kirche. 2-te Aufl. Erlangen und Leipzig. 1898. Ss. 248 figg. A. Harnack. Dogmengeschichte. I. Ss. 354, figg.

<sup>120</sup> Tertull. De virg. vel., cap. 1: una omnino est. sola immobilis et irreformabilis. Migne, PL, t. 2, coll. 937B. Cfr. De praescr., cap. 14. PL., t. 2, coll. 31B.

<sup>121</sup> Iren. Contra haer. I. 21, 5: qui recentiores eorum agnoscuntur, affectant per singulos dies novum aliquid adinvenire, et fructificare, quod nunquam quisquam excogitavit. Migne, PG., t. 7, coll. 667B. 670A. Сочинения, с. 84. Cfr. I. 21, 1: «φσοι γαρ εισιταυτηζ τηζ γνωμηζ μυσταγωγοι, τοσαυται χαι απολντωσειζ». PG., t. 7, coll. 657B. Цельс говорил: «Ειζ πληυζ опаревтеζ, ανδιζ ау σχιζονται, χαι τεμνφνται, χαι στασειζ εχειν εχαστοι υελονσι. Αι υπο πληουοζ παλιν δυσταμενοι, σφαζ ауτουζ ελεγχουσι, ενοζ, ιδιαζ ειπειν, ети χοινωνουσι ети, του оноματοζ». Origen. Contra Celsum. III. 12. Migne, PG., t. 11, coll. 933B. То же самое позднее говорил о гностиках и вообще о еретиках Анфимий Никомидийский: «Χαινοτερα αλληλων παρεπενοησαν τε χαι παρεδωχαν τοιζ υπ αυτων ηπατημενοιζ... ευοζ γαρ τοιζ αιρετιχοιζ та αλληλων υφαιρετсуаи χαι προσεξευρισχειν χαινοτερα». Anthimi Nicomediensis episcopi et martyris – De sancta Ecclesia. 6. 4. Giovanni Mercati. Note di letteratura biblica e cristiana antica. Studi e testi. 5. Roma, 1901. P. 96.

<sup>122</sup> Iren. Contra haer. 111. 24, 2. Migne, PG., t. 7, coll. 967A. Сочинения, с. 313.

<sup>123</sup> Tertull. De praescr., cap. 42: Еретики различаются между собою даже относительно своих правил веры (regulis suis), так как каждый по-своему произволу изменяет то, что получил, как по-своему же произволу составил это и тот, кто передал ему. Валентинианам позволено то же, что и Валентину, маркионитам то же, что и Маркиону, а именно: по своему произволу вводить в веру новое (fidem innovare)... Migne, PL, t. 2, coll. 70A–B. Cfr. Adv. Hermog.

сар. 45: Гермоген описывает состояние материи таким, в котором он сам находится, – неустроенным, смешанным, бурливым, с движением неясным, торопливым, кипящим, Migne, PL, t. 2, coll. 264A. Cfr. Iren. Contra haer. 111. 24, 1–2: **не питаются для жизни от соцев матери, не пользуются чистейшим источником, исходящим от тела Христова, но выкапывают себе сокрушенные колодцы из земных рвов и пьют гнилую воду из грязи, удаляясь веры Церкви, чтобы не обратиться, отвергая Духа, чтобы не вразумиться. Отчуждившись же от Истины, они естественно увлекаются всяким заблуждением, волнуемые им, но временами думая различно об одних и тех же предметах и никогда не имея твердого знания, желая быть более софистами слов, чем учениками истины. Ибо они не основаны на одном камне, но на песке, содержащем в себе множество камней. Поэтому они и измышляют многих богов и всегда имеют предлог искать (истину), – так как они слепотствуют, но никогда не могут найти ее (Migne, PG., t. 7, coll. 966C–967A. Сочинения, с. 312–313.). V. 20, 2: нетвердо идут по многим и различным дорогам (vane et multiformiter et imbecille), не всегда согласные между собою относительно одних и тех же вещей. PG., t. 7, coll. 1178A. Сочинения, с. 488.**

<sup>124</sup> Iren. Contra haer. V. 20, 2. Migne, PG., t. 7, coll. 1178A. Сочинения, с. 488.

<sup>125</sup> Iren. Contra haer. I. 10, 3. Migne, PG., t. 7, coll. 553B, 556A. Сочинения, с. 50–51.

<sup>126</sup> Tertull. De praescr., сар. 14: manente forma ejus in suo ordine (в 13 гл. Тертуллиан только что изложил «правило веры»), quantum libet quaeras et tractes, et omnem libidinem curiositatis offundas. Fides in regula posita est... Adversus regulam nihil omnia scire est. Migne, PL, t. 2, coll. 31B, 32A.

<sup>127</sup> Iren. Contra haer. 1. 10, 2. Migne, PG., t. 7, coll. 553A. Сочинения, с. 50.

<sup>128</sup> Contra haer. V. 20, 2. Migne, PG., t. 7, coll. 1177C–1178A. Сочинения, с. 488.

<sup>129</sup> Contra haer. II 261. Migne, PG., t. 7, coll. 800A–C. Сочинения, с. 186.

<sup>130</sup> Св. Ириней «всем своим существом, умом и сердцем проник в веру Церкви, как она предана ему и как он понимал ее. Он стремится сгруппировать важнейшие положения ее и сделать их доступными для общего понимания. Но, обосновывая для

верующих содержание ее возможными при этом доводами, он обнаруживает в своем произведении поразительную напряженность веры и религиозной жизни, сохраняя вере ее простоту и силу, ее практическую тенденцию и теплоту. Он все время остается в области духовной жизни, религиозного чувства и настроения и нравственной деятельности». Проф. Н. И. Сагарда. Новоткрытое произведение св. Иринея Лионского: «Доказательство апостольской проповеди». Христианское Чтение. Т. 223 (1907, ч. 2), с. 880. Хотя церковные писатели пользовались одинаковым с гностиками методом толкования, но от гностических заблуждений их спасала именно их церковность. Cfr. Thomasius. Die Dogmengeschichte, s. 135.

<sup>131</sup> Cfr. Th. Zahn. Geschichte des neutestamentlichen Kanons, I. 2. S. 651.

<sup>132</sup> «Было время – да широкая публика еще находится в нем, – когда полагали, что о древнейшей христианской литературе, включая и Новый Завет, должно думать как о ряде подделок и обманов. Время это прошло. Для науки это была эпоха, в течение которой она многому научилась и после которой она многое должна позабыть. Но результаты дальнейших исследований в “реакционном” направлении выходят за границы того, что можно бы, пожалуй, называть средним состоянием современной критики... Я не стесняюсь употреблять слово “реакционный” (“rucklaufig”); ведь должно вещи называть их собственными именами, а в критике источников древнейшего христианства мы, без сомнения, находимся в реакционном движении к традиции... Придет время – и оно уже наступает, – когда мало будут беспокоиться о дешифрировании литературно-исторических проблем в области первохристианства, потому что то, что здесь вообще устанавливается, делается общепризнанным – именно существенное право традиции, за вычетом немногих значительных исключений». Adolf Harnack. Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, 1-er Bd. Leipzig. 1896. Vorrede. Ss. VIII, X–XI passim. Cir. Beitrage zur Einleitung in das Neue Testament von Adolf Harnack. 1 Heft. Lukas der Arzt der Verfasser, des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte. Leipzig. 1906. Vorwort. Ss. III–IV.

<sup>133</sup> Strom. V. 11, 16. Migne, PG., t. 9, coll. 533A. Мысль эта многократно и весьма решительно повторяется в писаниях святоотеческих.

<sup>134</sup> «Фауст» Гете. Перевод А. Фета, ч. I. Москва. 1882, с. 82.  
Приведем и подлинный текст этого замечательного места:

Mich drangt's, den Grundtext aufzuschlagen,  
Mit redlichem Gefühl einmal Das heilige Original  
In mein geliebtes Deutsch zu übertragen.  
(Er schlägt ein Volum a in und schickt sich an).  
Geschrieben steht: «Im Anfang war das Wort!».  
Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort?  
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,  
Ich muss es anders übersetzen.  
Wenn ich vom Geiste recht erieuchtet bin,  
Geschrieben steht: im Anfang war der Sinn.  
Bedenke wohl die erste Zeile,  
Dass deine Feder sich nicht übereile!  
Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?  
Es solle stehn: im Anfang war die Kraft.  
Doch, auch indem ich dieses niederschreibe,  
Schon warnt mich was, dass ich dabei nicht bleibe  
Mir hilft der Geist! Auf einmal seh ich Rath  
Und schreibe getrost: im Anfang war die That!  
Goethe's Werke. Bd. 5–6. Berlin, 1873. S. 43.

<sup>135</sup> Соединение и перевод четырех Евангелий графа Л. П. Толстого. Издание Элпидина М. К.. Т. 1. Geneve. 1882, сс. 19, 21, 24. Но в «кратком изложении Евангелия» текст этот читается иначе: «В основу и начало всего стало разумение жизни. Разумение жизни есть Бог». Издание книгоиздательств «Обновление» и «Посредник». СПб., 1906, с. 21.

<sup>136</sup> Adv. Marc. I. 1. Migne, PL, t. 2, coll. 271–272: Sed nihil tam barbarum ac triste apud Pontum, quam quod illic Marcion natus est.

<sup>137</sup> Впрочем, *mutatis mutandis*, можно повторить слова Тертуллиана, приведенные в предыдущем примечании.

<sup>138</sup> «Читатель должен помнить, что не только не предосудительно откидывать из Евангелий ненужные (!?) места, освещать одни другими, но напротив того, предосудительно и безбожно (???) не делать этого, а считать известное число стихов и букв священными». Краткое изложение Евангелия. Предисловие по Женевскому изданию 1890 г., с. 9. В изд. 1906 г. вместо «предо-

судительно и безбожно» стоит «неразумно», с. 9. Сравни соединение и перевод четырех Евангелий. Т. 1, с. 11. Общее у Толстого с Маркионом и отрицание Ветхого Завета, но по Маркиону один ап. Павел был истинным апостолом, другие же *pseudoapostoli et judaici evangelizatores* (Tertull. Adv. Marc. V. 19. Migne, PL, t. 2, coll. 552C), у Толстого же ап. Павел попал в «основатели христианского Талмуда», потому что он, «не поняв хорошенько учение Христа» (вот ведь как!), внес в христианство учение о предании и этот-то принцип предания был главною причиною извращения (?) христианского учения и непонимания его (см. предисловие к Женевскому изданию «краткого изложения», с. 12). Обвиняя ап. Павла в непонимании учения Христа, Толстой опять повторяет Маркиона, который, по словам св. Иринея, убеждал учеников своих в том, что он достойнее доверия, нежели апостолы (*Contra haer.* 1. 27, 2. Migne, PG., t. 7, coll. 688B. Сочинения, с. 96), и хвалился тем, что он – исправитель апостолов (III. 1, 1. PG., t. 7, coll. 844B. Сочинения, с. 220); да и вообще гностики считали себя мудрее не только епископов, но даже и апостолов (III. 2, 2: *dicentes se non solum presbyteris, sed etiam apostolis existentes sapientiores.* PG., t. 7, coll. 847A. Сочинения, с. 221).

### **Триединство Божества и единство человечества**

Печатается по: Владимир Троицкий. Триединство Божества и единство человечества. М., 1912 г. Типография А. П. Снегиревой.

<sup>1</sup> В русской богословской литературе на мысль об единстве церковного человечества по образу существенного единства Лиц Пресвятыя Троицы еще 20 лет назад указал *архиепископ Антоний* (Храповицкий) в своей статье: «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы», а потом и в труде «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы». Но до сих пор не исполнена работа, указанная нашим богословом, – проверка этой мысли по святоотеческим творениям (см. Полное Собрание Сочинений. Т. 2, изд. 2. СПб., 1911, стр. 76, прим. 1). Нижепоследующее и да будет попыткой собрать святоотеческий материал, подтверждающий основную мысль указанных статей глубокочтимого святителя и богослова Российской Православной Церкви.

<sup>2</sup> О молитве Господней, гл. 23. Творения, ч. 2 (Киев, 1891), стр. 217.

<sup>3</sup> Письмо 36 к Корнел., гл. 1. Творения, ч. 1, стр. 197.

- <sup>4</sup> Письмо 59 к Стефану, гл. 2. Творения, ч. 1, стр. 330.
- <sup>5</sup> О единстве Церкви, гл. 24, 25. Творения, ч. 2, стр. 197.
- <sup>6</sup> О благотвор. и милостынях, гл. 25. Творения, ч. 2, стр. 288–189.
- <sup>7</sup> О молитве Господней, гл. 30. Творения, ч. 2, стр. 221.
- <sup>8</sup> О единстве Церкви, гл. 6. Творения, ч. 2, стр. 181.
- <sup>9</sup> Письмо 62 к Магну, гл. 5. Творения, ч. 1, стр. 363–364.
- <sup>10</sup> Mai. Scriptorum veterum nova collectio. Т. 9, р. 619. Русск. перев. проф. Е. Ловягина в полном собрании творений св. Мефодия. 2-е изд. СПб., 1905, стр. 287.
- <sup>11</sup> См. проф. А. А. Спасский. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Т. 1. Сергиев Посад, 1906. Стр. 478–479. Сравн. Виктор Несмелов. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887, стр. 51–52, 53.
- <sup>12</sup> Письмо 38. Творения, изд. 4, ч. 6. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902, стр. 80.
- <sup>13</sup> Там же, стр. 82.
- <sup>14</sup> Там же, стр. 85.
- <sup>15</sup> Подвижнические уставы, гл. 18. Творение, ч. 5, стр. 358, 359, 360.
- <sup>16</sup> Там же, стр. 361.
- <sup>17</sup> Об этом у проф. А. А. Спасского. Цит. соч., стр. 503. В. Несмелов. Цит. соч., стр. 302–303.
- <sup>18</sup> Творения св. Григория, еп. Нисского, ч. 4. Москва, 1862, стр. 12.
- <sup>19</sup> К Авлавию. Творения, ч. 4, стр. 114.
- <sup>20</sup> К еллинам на основании общих понятий. Творения, ч. 4, стр. 182.
- <sup>21</sup> К Авлавию. Творения, ч. 4, стр. 115.
- <sup>22</sup> К Авлавию. Творения, ч. 4, стр. 127–128.
- <sup>23</sup> К Авлавию. Творения, ч. 4, стр. 184.
- <sup>24</sup> Об устройении человека, гл. 16. Творения, ч. 1. Москва, 1861, стр. 144, 145.
- <sup>25</sup> К Авлавию. Творения, ч. 4, стр. 128–130. К еллинам. Творения, ч. 4, стр. 184–186.
- <sup>26</sup> К еллинам. Творения, ч. 4, стр. 190.
- <sup>27</sup> К еллинам. Творения, ч. 4, стр. 186–187.
- <sup>28</sup> К Армении. Творения, ч. 7. Москва, 1865, стр. 217.
- <sup>29</sup> Антиритик. 55. Творения, ч. 7, стр. 192.

- <sup>30</sup> Антирритик. 15. Творения, ч. 7, стр. 86.
- <sup>31</sup> Антирритик. 15. Творения, ч. 7, стр. 192.
- <sup>32</sup> О совершенстве. К Олимпию монаху. Творения, ч. 7, стр. 235.
- <sup>33</sup> О поклонении и служении в духе и истине, кн. 2. Творения, изд. Моск. Дух. Акад., ч. 1. Москва 180?, стр. 119.
- <sup>34</sup> Толкование на Евангелие от Иоанна, кн. 11, гл. 10. Творения, ч. 15. Сергиев Посад, 1912, стр. 97–98.
- <sup>35</sup> О поклонении, кн. 2. Творения, ч. 1, стр. 133.
- <sup>36</sup> О поклонении, кн. 2. Творения, ч. 1, стр. 167.
- <sup>37</sup> Толкование на Евангелие от Иоанна. Кн. 11, гл. 11. Творения, ч. 15, стр. 105–106, 107, 108, 109, 110, 111, 112. Подобные же мысли в первом диалоге *De sancta Trinitate. Cyrilli Alexandriae, Archiepiscopi operum, t. 5. Cura et studio Ioannis Auberti. Lutetiae MD-CXXX*, coll. 406–409.
- <sup>38</sup> *De sancta Trinitate* deal. I, t. 5, coll. 407E–408B.
- <sup>39</sup> См. Ал. Орлова Тринитарные воззрения Иллариия Никтавийского. Сергиев Посад, 1908, LXIII.
- <sup>40</sup> *De Trinitate. VIII, 5. Sancti Hilarii pictavorum episcopi opera... studio et labore monachorum ordinis S. Biniditi. Parisiis MDCXCIII*, coll. 950D. 951A. *De Trinitate. VIII, 10*, coll. 952C.
- <sup>41</sup> *De Trinitate. VIII, 7. Opera*, coll. 851B–E.
- <sup>42</sup> *De Trinitate. VIII, 8. Opera*, coll. 951E–952A.
- <sup>43</sup> *De Trinitate. VIII, 9. Opera*, coll. 952B.
- <sup>44</sup> *De Trinitate. VIII, 11. Opera*, coll. 952E–953B.
- <sup>45</sup> *De Trinitate. VIII, 12. Opera*, coll. 953C–954A.
- <sup>46</sup> *De Trinitate. VIII, 13. Opera*, coll. 954C–955A.
- <sup>47</sup> *De Trinitate. VIII, 13. Opera*, coll. 955B.
- <sup>48</sup> *De Trinitate. VIII, 14. Opera*, coll. 955B–956A.
- <sup>49</sup> *De Trinitate. VIII, 17. Opera*, coll. 957D–E.
- <sup>50</sup> В. Несмезов. Догматическая система святого Григория Нисского, стр. 302, 307.
- <sup>51</sup> Архиепископ Антоний. Нравственная идея догмата Церкви. Полное собрание сочинений. Т. 2. стр. 17. слл. Ср.: Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы. Там же, стр. 69–71.

### Краеугольный камень Церкви

Печатается по: Архимандрит Иларион. Краеугольный камень Церкви. (Мф. 16, 13–18). Сергиев Посад. Типография Свято-



Троицкой Сергиевой Лавры. 1914 г. Оттиск из Юбилейного сборника Императорской Московской духовной академии.

<sup>1</sup> Textus receptus читает τινα με λεγουσι с большинством унциалов [...]. Сирийские тексты в данном месте содержат лишь свободную передачу. Diat. ar. de me. См. The old syriac gospels or Evangelion da-Mepharreshe, edited by Agnes Smith Lewis. London, MCMX, p. 43. Соединение ουιος του ανυρωπου с личным местоимением первого лица совершенно необычно для синоптиков, почему критические издания опускают με вместе с [...]. Возможно, что με в тексте Матфея есть вставка из Мк. 8, 27; Лк. 9, 18, где стоит только это одно местоимение.

<sup>2</sup> На Мф. бес. 54, 1. Творения, изд. СПб. Дух. Акад.. Т. 7, стр. 552.

<sup>3</sup> Этот оттенок в вопросе Христа усматривает и св. Иоанн Златоуст: «Показывая, как сильно желает, чтобы исповедовали Его воплощение, говорит: *Сына человеческого*, – разумея под этим и Божество, как нередко и в других местах Он делает. Так говорит: никто же взыде на небо, токмо Сын человеческий, Сый на небеси (Ин. 3, 13); и в другом месте: аще узрите Сына человеческого восходяща, идеже бе прежде» (Ин. 6, 62). На Мф. бес. 54, 1. Творений Т. 7, стр. 553. На том же смысле Христова вопроса настаивает особенно I. Lightfoot: quaerit Christus, non tarn, an Messiam illum agnoscerent; quam, Messiam agnoscentes, qualemnam eum conciperent? В доказательство Lightfoot приводит то, что греческое τινα, как и еврейское, вопрошает non tarn de persona, quam de qualitate personae. Horae hebraicae et talmudicae in quattuor evangelistas. Lipsiae, 1684, p. 375.

<sup>4</sup> См. Theodor Zahn. Das Evangelium des Matthaus. Leipzig, 1903. S. 533. Anm. 54.

<sup>5</sup> Мф. в ст. 14 употребляет местоимения: οι μεν-αλλοι δε-ετεροι δε. У Мк. и Лк. во втором и третьем случае αλλοι. О значении αλλοι и ετερος в Новом Завете см. Friedrich Blass' Grammatik des neutestamentlichen Griechisch vierte, vollig neugearbeitete Auflage besorgt von Albert Debrunner, Gottingen 1913, § 306. S 178. G. B. Winler's Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms. 8-te Aufl. Von Paul Wilh. Schmiedel. II. Theil. Gottingen, 1898, § 26, 6a–b. S. 244.

<sup>6</sup> Догадки и подробные рассуждения комментаторов (см., напр., J. H. A. Hart. Cephas and Christ. The journal of theological stud-

ies, vol. IX, 1908, pp. 15–24) о народных мнениях не одобряет блаж. Иероним, который пишет: «Я удивляюсь тому, что некоторые толкователи отыскивают причины заблуждений отдельных людей и измышляют весьма длинные разъяснения по вопросу о том, почему одни в Господе нашем Иисусе Христе видели Иоанна, другие – Илию, третьи – Иеремию или одного из пророков». Творения, ч. 16. Киев, 1901, стр. 157.

<sup>7</sup> Св. Иоанн Златоуст. На Мф. бес. 54, 1. Творения. Т. 7, стр. 553.

<sup>8</sup> In Matth. T. 12, 9. Migne, PG., t. 13, coll. 996B.

<sup>9</sup> Совпадение чтения кодекса D с текстами сирийскими не случайно. В этом кодексе находят «clear signs of the influence of Syriac phraseology» (F. H. Chase. The old Syriac element in the text of Codex Bezae. London, 1893; The Syro-Latin Text of the Gospels. London, 1865, pp. 76–100), в нем видят сильное влияние Диатессарона (каковой тезис обосновывает Dr. Heinrich Joseph Vogels в своем труде: *Die Harmonistik im Evangelientext des Codex Cantabrigiensis*. Leipzig, 1910; Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgeg von Adolf Harnack und Carl Schmidt. 3.Reihe. 6 Band, Helf). Hermann Freiherr von Soden о том же кодексе утверждает: «8 von Ta geradezu inficiert ist», Die Schriften des Neuen Testaments. I. Th. II. Abt. Berlin, 1907. S. 1640.

<sup>10</sup> На Мф. бес. 54, 1. Творения. Т. 7, стр. 553.

<sup>11</sup> Кн. 1, пис. 236. Творения, ч. 1. Москва, 1860, стр. 145.

<sup>12</sup> Jos. Knabenbauer. Evangelium secundum S. Matthaeum. Pars altera. Parisiis, 1893, p. 51.

<sup>13</sup> Cfr. Th. Zahn. Das Evangelium des Matthaus. Ss. 629–530. P. M. J. Ladrande. Evangile selon saint Marc. Paris, 1911, p. 204.

<sup>14</sup> На Мф. бес. 54, 1. Творений Т. 7, стр. 553.

<sup>15</sup> «От лица всех апостолов Петр исповедует». Творения, ч. 16, стр. 157.

<sup>16</sup> Respondit prae ceteris, immo pro ceteris. De incarn. cap. 4. Migne, PL, t. 16, coll. 827.

<sup>17</sup> Unus pro multis dedit responsum. Serm. 76, 1. Migne, PL, t. 38, coll. 479. Cfr. Serm. 270, 2 (in die Pentecostes IV): Petrus unus pro ceteris, unus pro omnibus.

<sup>18</sup> Dr. August Wunsche. Neue Beitrage zur Erlauterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch Gottingen, 1878. S. 194. См. примечания у Lightfoot'a. Horae hebraicae, p. 376.

<sup>19</sup> Ср. и 1 Ин. 4, 15: «кто исповедует, что Иисус есть Сын Божий, в том пребывает Бог, и Он в Боге».

<sup>20</sup> Проф. М. Д. Муретов. Христос как носитель немощей и болезней человечества. Богословский Вестник, 1900. Т. 1, стр. 446.

<sup>21</sup> Schabbath, VI 8.

<sup>22</sup> Taanith, II, 1.

<sup>23</sup> Just. Dial. Tryph., cap. 68. Ed. Otto, p. 240.

<sup>24</sup> Ibid., cap. 49, p. 164.

<sup>25</sup> Philos, IX, 30. Migne, PG., t. 16, coll. 3411 A.

<sup>26</sup> Этот тезис весьма пространно и доказательно обосновывает проф. Н. Н. Глубоковский. Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу, кн. I. СПб., 1905, стр. 247 слл. 875; кн. II. СПб., 1910, стр. 214–224, с. 1093, прим. 871; кн. III, СПб., 1912, стр. 9, прим. Ср. проф. прот. А. В. Смирнов. Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа. Казань, 1899, стр. 324–326. Проф. М. Д. Муретов. Богословский Вестник, 1900. Т. 1, стр. 446–450.

<sup>27</sup> D. Emil Schurer. Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 4-te Aufl. 2 Bd. Leipzig, 1907. § 29.

<sup>28</sup> Euseb. H. E. III, 26, 1–2. Cfr. Eiph. Haer. XXX, 2. 3. 2. 29–31. Hippol. Philos. VII, 34. Migne, PG., t. 16, coll. 3342B. Iren. Contra haer. III, 21, 1. IV, 33, 4. V, 1, 3.

<sup>29</sup> **Contra haer. VI, 3. Сочинения в пер. прот. П. Преображенского.** СПб., 1900, стр. 447.

<sup>30</sup> Cfr. W. C. Alien. A critical and exegetical commentary on the gospel according to S. Matthew. 2 ed. Edinburgh, 1907, pp. 176, 178.

<sup>31</sup> На Мф. бес. 54, 2: **на сем камени, – Т. е. на вероисповедании – τη πίστις της ομολογίας.** Migne, PL, t. 58, coll. 534. Творений Т. 7, стр. 554. На Мф. бес. 82, 3: **создал Церковь на исповедании (ἐπί τη ομολογία) Петра.** Migne, PG., t. 58, coll. 741. Творений Т. 7, стр. 824. Толков, на 1 гл. посл. к Гал.: **обещав на исповедании его положить основание Церкви.** Творения. Т. 10, стр. 729.

<sup>32</sup> «Угодно Ему было, чтобы все научились тому несомненному исповеданию, какое вдохновенный Им Петр положил в неизблемое основание, на котором Господь создал Церковь Свою». Кн. I, пис. 235 к Серину. Творений ч. 1, стр. 145.

<sup>33</sup> На Мф. 16, 18: **Симону, веровавшему в Камень или Христа, Он даровал имя Петр.** Творений ч. 16, стр. 159. Ср. на Мф. 7, 26: На

сем камне Господь основал Церковь; от этого камня апостол Петр получил имя. Творений ч. 16, стр. 52.

<sup>34</sup> De Trinitate, VI, 36: super hanc confessionis petram Ecclesiae aedificatio est. Migne, PL, t. 10, coll. 186C. VI, 37: Haec fides Ecclesiae fundamentum est. Ibid., coll. 187A.

<sup>35</sup> De incarnatione 5, 34: fides est Ecclesiae fundamentum; non enim de carne Petri, sed de fide dictum est, quia portae mortis ei non praevallebunt. Migne, PL, t. 16, coll. 827.

<sup>36</sup> Oral. 32, 18: один именуется камнем и ему поверяются основания Церкви – ο μὲν Πέτρα χάλειται, χαί τους υεμελιους της Εχχλησιας πιστευεται. Migne, PG., t. 36, coll. 193C. Творений ч. 3, изд. 3. Москва, 1889, стр. 123.

<sup>37</sup> Панарий. Ер. 59, 7: Петр исповедал Христа Сыном Бога живаго и услышал: на камени сем незыблемой веры (τη πέτρα ταυτη της ασφαγης πιστεως) созижду Церковь Мою. Migne, PG., t. 41, coll. 1029B. Творений ч. 3, Москва, 1872, стр. 37. Немного выше Петр называется камнем, лежащим в основании веры Господней, – στερεα πέτρα υεμελιουια την πιστην του Κυριου.

<sup>38</sup> De Trinitate dial. 4: πέτραν, οίμαι, παρωνυμωζ, ετερον ουδεν, η την αχάτασειστον χαί εδραιοτατην τον μαυητου πιστιν αποχαλων, εφ χαί αδιαπτωτως ερηρεισται τε χαί διασοεπηγεν η Εχχλησια Χριστου. Migne, PG., 75, coll. 865C. In Jes. lib. 4, cap. 44, 23: камнем, думаю, Он называет непоколебимость ученика в вере. Творений ч. 7. Москва, 1889, стр. 463.

<sup>39</sup> Толков. на 1 Кор. 3, 11: Сие основание положил и блаженный Петр, лучше же сказать, Сам Владыка. Ибо когда Петр сказал: Ты еси Христос Сын Бога живаго (Мф. 16, 16), Господь ответствовал: на сем камени созижду Церковь Мою (18). Посему не по человеческим именам именуяте себя; так как основание есть Христос. Migne, PG., t. 82, coll. 249A. Творений ч. 7. Москва, 1861, стр. 188.

<sup>40</sup> In Ioan: tract. 124, 5: **На камне, который исповедал ты, создам Церковь Мою.** Ибо камень был Христос (1 Кор. 10, 4). На этом основании создан и сам Петр. Основания же иного никто не может положить, кроме положенного, которое есть Христос Иисус. Следовательно, Церковь, которая основывается на Христе, в лице Петра получает от Него ключи царства небесного, Т. е. власть вязать и решить грехи. *Sancti Aurelii Augustini opera omnia*, ed. monachorum ordinis sancti Benedicti, t. 3. Parisiis, 1837, coll. 2470 C–D.

Retract. I, 21: не сказано: ты – *petra*, но: ты – *Petrus*. Камень (*Petra*) же был Христос, которого исповедал Петр, как Его исповедует вся Церковь. Opera, t. I, coll. 68A. Serm. 76, 1: Камень – Христос; Петр – народ христианский... Итак, говорит, ты – Петр, и на этом камне, который исповедал ты, на этом камне, который познал ты, говоря: Ты – Христос, Сын Бога живого, созижду Церковь Мою; Т. е. на Мне Самом, Сыне Бога живого, созижду Церковь Мою. На Мне созижду тебя, не Меня на тебе. Serm. 270, 2 (in die Pentecostes IV): Я – камень (*petra*), ты – Петр (*Petrus*). Ведь не от Петра камень (*neque a Petro petra*), но от камня Петр, потому что не от христианина Христос, но от Христа христианин. И на этом камне созижду Церковь Мою, не на Петре, каков ты, но на камне (*supra petram*), который ты исповедал.

<sup>41</sup> Expos. in. psal. 45 vers. 5: *Commoveri non potest Ecclesia, quae in solidissima petra, hoc est Domino Christo noscitur esse fundata.* Migne, PL, t. 70, coll. 330C.

<sup>42</sup> Homil. de transfigur. Domini 6: οὐ σιρξ, οὐχ αἶμα, οὐχ ἀνυρωπινη διανοία, ἀλλ' ὁ Πατήρ μου ὁ οὐρανίος ταύτην υἱαν τε χαί ἀπορρητον υεολογίαν σοι ἀπεχαλυψεν. Αὐτὴ ἡ πίστις ἡ ἀχλίνης χαί ἀχλονητος, ἐφ' ἣν ὡς πέτραν ἡ ἐχχλησια ἐστηρίχται. Migne, PG., t. 96, coll. 556A. Ср. выше (col. 553B), где Христос Сам назван – ἡ πέτρα τῆς ζωῆς. Русский перевод в Христианском Чтении, 1842, ч. 3, стр. 179, 177.

<sup>43</sup> См. Благовестник, ч. 1: сие-то исповедание, которое ты исповедал, и будет основанием верующих.

<sup>44</sup> De primatu papae, lib. II. Migne, PG., t. 149, coll. 708C. Ср. выше слова преп. Иоанна Дамаскина в прим. 42.

<sup>45</sup> См. Augustin. Contra Cresconium I, 29, 34. Migne, PL, t. 43, coll. 463–464.

<sup>46</sup> Cfr. J. H. A. Hart. *Cephas and Christ. The journal of theological studies*, vol. IX, p. 38: *Banah is used... by Jeremiah in reference to the restoration of Israel after the exile. The later use is more obviously a possible source of this present phrase.*

<sup>47</sup> О ветхозаветной основе новозаветных еклесиологических терминов см. у Владимира Троицкого. Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912, стр. 14–18. – Какой термин в данном случае употребил Христос, – с точностью сказать нельзя. В сирийских текстах греческому ἐχχλησια соответствуют разные слова: Мф. 16, 18; Мф. 18, 17.

<sup>48</sup> Проф. Д. И. Богдашевский (ныне епископ Василий). Послание Святого Апостола Павла к Ефесянам. Киев, 1904, стр. 406.

<sup>49</sup> In Matth. t. 12, 11. Migne, PG., t. 13, coll. 1004B.

<sup>50</sup> См. у Владимира Троицкого. Очерки из истории догмата о Церкви. Стр. 88–101.

<sup>51</sup> См. F. Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4-te Aufl. Halle, 1906. § 15, 2. S. 99.

<sup>52</sup> Доказательство апостольской проповеди, гл. 99. Рус. перевод в Христианском Чтении. 1907 г., ч. 2.

<sup>53</sup> Contra haer. IV, 311. Migne, PG., t. 7, coll. 1083C–1084A. Сочинения, СПб., 1900, стр. 414.

<sup>54</sup> **Contra haer. V praef. PG., t. 7, coll. 1120B. Сочинения, стр. 446.**

<sup>55</sup> Contra haer. III, 42. PG., t. 7, coll. 856B. Сочинения, стр. 225.

<sup>56</sup> **Contra haer. V, 36, 3. PG., t. 7, coll. 1224B–C. Сочинения, стр. 528.**

<sup>57</sup> Contra haer. IV, 34, 4. PG., t. 7, coll. 1086B. Сочинения, стр. 417.

<sup>58</sup> **Contra haer. IV, 20, 12. PG., t. 7, coll. 1042A. Сочинения, стр. 377.**

<sup>59</sup> Contra haer. V, 32, 2. PG., t. 7, coll. 1211A. Сочинения, стр. 515.

<sup>60</sup> См. об этом проф. И. В. Попова. Идея обожения в древневосточной Церкви. Москва, 1909.

<sup>61</sup> Св. Афанасий Вел. Против ариан, II, 47. Творений ч. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902, стр. 324.

<sup>62</sup> Св. Афанасий Вел. К Аделфию, гл. 4. Творений ч. 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903, стр. 306.

<sup>63</sup> Св. Василий Великий. Подвижнические уставы, гл. 18. Творений ч. 5. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1901, стр. 360.

<sup>64</sup> Св. Григорий Нисский. Антирритик, гл 55. Творений ч. 7. Москва, 1865, стр. 192.

<sup>65</sup> Св. Григорий Нисский. Антирритик, гл. 15. Творений ч. 7, стр. 86.

<sup>66</sup> Св. Ефрем Сирин. Толкование на 3 Кор. 3, 32–33; Проф. М. Д. Муретов. Апокрифическая переписка апостола Павла с коринфянами. Сергиев Посад, 1896, стр. XXIII.

<sup>67</sup> Толкование на Евангелие от Иоанна, кн. 11, гл. 11. Творений ч. 15. Сергиев Посад, 1912, стр. 109, 110.

<sup>68</sup> *Ambiguorum liber*. Migne. PG., t. 91, coll. 1097A–B. Cfr. *cap. theol. I*, 25. PG., t. 90, coll. 1135B–C.

<sup>69</sup> *Mystagog. cap. 1*. Migne. PG., t. 91, coll. 668B. Cfr, coll. 664D. Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 1, СПб., 1855, стр. 303, 300.

<sup>70</sup> Католики под камнем разумеют ап. Петра и рассуждают так: «Церковь Христова есть собрание, общество людей. А то, что каждому собранию или обществу сообщает устойчивость, крепость, единство и чему все принадлежащие к обществу должны прилежать и следовать, – есть авторитет, или власть управления и направления. Истинная власть должна обладать каждым обществом и направлять его к тому, ради чего оно и устроено. Необходим авторитет, которым общество было бы крепко, которым оно сохранялось бы в единстве. Если такого авторитета нет, то общество не достойно своего имени: будут лишь отдельные и разрозненные члены. Если этому авторитету кто себя подчиняет, – тем самым определяет себя как члена общества. Так как Петр есть тот, на ком Христос создаст Свою Церковь, то тем самым обещается на будущее время высший авторитет в Церкви. В словах Христа содержится обетование того, что Он сделает так, чтобы Петр своею властью управления содействовал истинной твердости к единству, или, другими словами, чтобы Петр стоял на страже всей той истины, которая дает зданию твердый фундамент». Jos Knabenbauer. *Evangelium secundum S. Matthaeum, pars altera*, p. 55. Это толкование мы отвергаем как слишком житейское (забота о прерогативах отдельного епископа) и совершенно убогое и жалкое в смысле идейно-богословском.

<sup>71</sup> Не совсем свободны от этого упрека даже лучшие труды по сотериологии, решительно порвавшие с юридическим учением о спасении, заимствованным нашим богословием у западных внецерковных схоластиков. (Таков, например, труд архиеп. Сергия. «Православное учение о спасении»).

<sup>72</sup> 11–13 марта 1914 г. академию посещал английский ученый W. H. Frere, с которым мне пришлось беседовать о постановке преподавания в их колледже (College of the Resurrection, Mirfield). Он подарил мне маленькую брошюрку – *Notes on theological training*, где (p. 5) есть план преподавания. В графе догматики

мое внимание обратили заглавия двух отделов: the incarnation (воплощение) и the extension of the incarnation (распространение воплощения). Я спросил, о чем идет речь во втором отделе, что это за «the extension of the incarnation». W. H. Frere ответил, что под этим заголовком содержится учение о Церкви и о таинствах. Церковь, следовательно, определяется как распространение или продолжение воплощения. Неужели в этом пункте внецерковное богословие ближе к истине, нежели наше школьное? Тем, конечно, [хуже] для этого последнего!

<sup>73</sup> Канона Космы песнь 1, троп. 2.

<sup>74</sup> Канона Космы песнь 1, троп. 3.

<sup>75</sup> Канона Космы песнь 5, троп. 1.

<sup>76</sup> Канона Космы песнь 3, троп. 3. Проводим в русском переводе проф. Е. Ловягина. Богослужebные каноны на греческом, славянском и русском языках. Кн. 1. СПб., 1855, стр. 5.

<sup>77</sup> Канона Иоанна песнь 6, троп. 1. Ловягин, стр. 18.

<sup>78</sup> Канона Иоанна песнь 9, троп. 2. Ловягин, стр. 21–22.

<sup>79</sup> 26 декабря на стиховне стихира Иоанна монаха.

<sup>80</sup> На хвалитех Слава (Германово).

### **Грех против Церкви. Думы о русской интеллигенции**

Вступительное чтение в Московской духовной академии 26 августа 1916 года.

Впервые опубликовано: Отдых христианина, 1916, № 10.

Подписано: «Профессор архимандрит Иларион».

<sup>1</sup> Молва. 1857, № 36.

<sup>2</sup> Полное собрание законов Российской империи, с 1649 года. Т. 7. [СПб.], 1830, № 4151.

<sup>3</sup> Там же. Т. 9, [СПб.], 1830, № 6585.

<sup>4</sup> Краткие записки адмирала А. Шишкова, веденные им во время пребывания его при блаженной памяти государе Императоре Александре Первом в бывшую с французами в 1812 и последующих годах войну. СПб., 1831, с. 53–54.

<sup>5</sup> Частные письма 1812 года. Письмо М. А. Волковой к В. И. Ланской от 17 сентября. Русский архив, 1872, вып. 12, кол. 2399.

<sup>6</sup> «Не с Германией Альбрехта Дюрера, Гольбейна и художников, создавших бессмертные картины и скульптуры ее древних



соборов, не с Германией Лессинга, Гердера, Шиллера, Гете и Новалиса, не с Германией Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и Шопенгауера, этих учителей как русских славянофилов, так и русских западников, не со всей этой великой культурой недавнего прошлого боремся мы... Но мы боремся и будем бороться до конца с тем звериным ликом, который неожиданно и грозно глянул на нас, когда скинута была Германией маска культурного идеализма, за которую пятьдесят лет прятался онаглевший милитаризм и пошло-буржуазный эгоизм и вандализм» (Г. Рачинский. Братство и свобода. – Русская мысль. 1914, декабрь, с. 85).

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие .....	5
Прогресс и преображение.....	8
Письма о Западе.....	22
Священное Писание и Церковь.....	98
Христианство или Церковь .....	134
Да не будут тебе бози инии!.....	181
Покаяние в Церкви и покаяние в католичестве.....	196
Единство идеала Христова.....	248
Наука и жизнь .....	282
Богословие и свобода Церкви .....	295
Храм Императорской Московской духовной академии к началу второго столетия ее существования.....	331
О церковности духовной школы и богословской науки .....	335
Гностицизм и Церковь в отношении к Новому Завету .....	352
Триединство Божества и единство человечества .....	370
Краеугольный камень Церкви .....	388
Грех против Церкви. Думы о русской интеллигенции.....	403
Комментарии.....	426

Институт русской цивилизации создан в октябре 2003 г. для осуществления идей и в память великого подвижника православной России митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева). Предшественником Института был Научно-исследовательский и издательский центр «Энциклопедия русской цивилизации» (1997—2003).

Целью Института является творческое объединение ученых и специалистов, занимающихся изучением истории и идеологии русского народа, проведение научных исследований, конференций, семинаров и систематизация знаний по всем вопросам русской цивилизации, истории, философии, этнографии, культуры, искусства и других научных отраслей, связанных с жизнедеятельностью русского народа с древнейших времен до начала XXI века. Приоритетным направлением деятельности института является создание 30-томной «Энциклопедии русского народа» (вышло 12 томов), а также научная подготовка и публикация самых великих книг русских мыслителей, отражающих главные вехи в развитии русского национального мировоззрения и противостояния силам мирового зла, русофобии и расизма (вышло более 70 томов).

---

Редактор Д. В. Орлов  
Корректор З. Н. Скобелкина  
Компьютерная верстка Д. Е. Поляков  
Институт русской цивилизации. Тел.: 8-495-605-25-35

Подписано в печать 22.12.2011 г. Формат 84 x 108 <sup>1</sup>/<sub>32</sub>.  
Гарнитура «Times». Объем 23,1 изд. л.  
Печать офсетная. Заказ №  
Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».  
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.

ISBN 978-5-426-10021-3



9 785426 100213

**ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ  
ВЫПУСКАЕТ  
БОЛЬШУЮ ЭНЦИКЛОПЕДИЮ  
РУССКОГО НАРОДА**

Главный редактор О. А. Платонов

Энциклопедия включает следующие тома:

- Русская цивилизация (*вышел*)
- Русское Православие в трех томах (*вышли*)
- Русское государство (*вышел*)
- Русский патриотизм (*вышел*)
- Русское мировоззрение (*вышел*)
- Русский образ жизни (*вышел*)
- Русская география
- Русское хозяйство (*вышел*)
- Международные отношения
- Национальные отношения
- Русская литература (*вышел*)
- Русская икона и религиозная живопись в двух томах (*вышли*)
- Русская архитектура и скульптура
- Русская живопись
- Русский театр
- Русская музыка
- Русская наука
- Русская школа
- Русское воинство
- Памятники Отечества
- Русские за рубежом
- Противники русской цивилизации

Каждый том Энциклопедии посвящен определенной отрасли жизни русского народа и будет завершенным сводом энциклопедических знаний по этой отрасли от «А» до «Я». Читатели могут в зависимости от потребностей подбирать либо полный комплект Энциклопедии, либо необходимые один или несколько томов.

К подготовке издания привлекаются лучшие русские ученые и специалисты, используются опыт и наиболее ценные материалы предыдущих русских энциклопедий и словарей. Критерием подготовки и отбора статей для Энциклопедии являются православные и национальные традиции русской науки, соответствие сделанных оценок национальным интересам русского народа.

Редакция Энциклопедии привлекает к сотрудничеству всех заинтересованных русских людей и организации. Будем признательны за любую помощь в подготовке нашего издания.

Настоящая Энциклопедия является первой попыткой создания всеобъемлющего свода православных и национальных сведений о жизни русского народа. После выхода первого издания Энциклопедии предполагается ее совершенствование и подготовка нового издания.

Приглашаем к сотрудничеству всех русских людей, разделяющих идеи Святой Руси, русской цивилизации.

Будем благодарны за любые отзывы, замечания, поправки и дополнения.

Просим направлять их по адресу: 121170, Москва, а/я 18. Платонову О. А., e-mail: [info@rusinst.ru](mailto:info@rusinst.ru)

Электронную версию Энциклопедии можно получить на нашем сайте: [www.rusinst.ru](http://www.rusinst.ru).

## **ВЫШЛИ В СВЕТ КНИГИ, ПОДГОТОВЛЕННЫЕ ИНСТИТУТОМ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ:**

### **СЕРИЯ «РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ»**

- Митр. Иоанн. Самодержавие духа, 528 с.  
Киреевский И. Духовные основы русской жизни, 448 с.  
Гиляров-Платонов Н. П. Жизнь есть подвиг, а не наслаждение, 720 с.  
Аксаков И. С. Наше знамя – русская народность, 640 с.  
Гоголь Н. В. Нужно любить Россию, 672 с.  
Тихомиров Л. А. Руководящие идеи русской жизни, 640 с.  
Филиппов Т. И. Русское воспитание, 448 с.  
Григорьев Ап. Апология почвенничества, 688 с.  
Данилевский Н. Я. Россия и Европа, 816 с.  
Хомяков А. С. Всемирная задача России, 800 с.  
Самарин Ю. Ф. Православие и народность, 720 с.  
Катков М. Н. Идеология охранительства, 800 с.  
Булгаков С. Н. Философия хозяйства, 464 с.  
Аксаков К. С. Государство и народ, 680 с.  
Концевич И. М. Стяжание Духа Святого, 864 с.  
Флоровский Г. В. Пути русского богословия, 848 с.  
Гильфердинг А. Ф. Россия и славянство, 496 с.  
Страхов Н. Н. Борьба с Западом, 576 с.  
Мещерский В. П. За великую Россию. Против либерализма, 624 с.  
Свт. Филарет митр. Московский. Меч духовный, 720 с.  
Зеньковский В. В. Христианская философия, 1072 с.  
Ламанский В. И. Геополитика панславизма, 928 с.  
Черкасский В. А. Национальная реформа, 592 с.  
Достоевский Ф. М. Дневник писателя, 880 с.  
Солоневич И. Л. Народная монархия, 624 с.  
Валуев Д. А. Начала славянофильства, 368 с.  
Фадеев Р. А. Государственный порядок. Россия и Кавказ, 992 с.  
Лешков В. Н. Русский народ и государство, 688 с.  
Иван Грозный. Государь, 400 с.  
Лобанов М. П. Твердыня духа, 1024 с.  
Безсонов П. А. Русский народ и его творческое слово, 608 с.  
Леонтьев К. Н. Славянофильство и грядущие судьбы России, 1232 с.  
Щербатов А. Г. Православный приход – твердыня русской народности, 496 с.  
Шафаревич И. Р. Русский народ в битве цивилизаций, 936 с.  
Беляев И. Д. Лекции по истории русского законодательства, 896 с.  
Коялович М. О. История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям, 688 с.  
Погодин М. П. Вечное начало. Русский дух, 832 с.  
Шишков А. С. Огонь любви к Отечеству, 672 с.

Хомяков Д. А. Православие. Самодержавие. Народность, 576 с.  
Кошелев А. И. Самодержавие и Земская дума, 848 с.  
Черняев Н. И. Русское самодержавие, 864 с.  
Победоносцев К. П. Государство и Церковь в 2-х томах, т. 1 – 704 с.; т. 2 – 624 с.  
Венелин Ю. И. Истоки Руси и славянства, 864 с.  
Преп. Иосиф Волоцкий. Просветитель, 432 с.  
Преп. Нил Сорский. Устав и послания, 240 с.  
Трубецкой Е. Н. Смысл жизни, 656 с.  
Ломоносов М. В. О сохранении русского народа, 848 с.  
Митр. Иларион. Слово о Законе и Благодати, 176 с.  
Ильин И. А. Путь духовного обновления, 1216 с.  
Тютчев Ф. И. Россия и Запад, 592 с.  
Святые черносотенцы. Священный Союз Русского Народа, 1136 с.  
Шарапов С. Ф. Россия будущего, 720 с.  
Св. Иоанн Кронштадтский. Я предвижу восстановление мощной России, 648 с.  
Суворин А. С. Россия превыше всего, 912 с.  
Меньшиков М. О. Великорусская идея в 2-х томах, т. 1 – 688 с.; т. 2 – 720 с.  
Розанов В. В. Народная душа и сила национальности, 992 с.  
Архиепископ Аверкий (Таушев). Современность в свете Слова Божия, 720 с.  
Иларион Троицкий. Преображение души, 480 с.  
Митр. Антоний (Храповицкий). Сила Православия, 688 с.  
Соловьев В. С. Оправдание добра, 656 с.

## **СЕРИЯ «РУССКОЕ СОПРОТИВЛЕНИЕ»**

Ильин И. Национальная Россия: наши задачи, 464 с.  
Нилус С. Царство антихриста «Близ есть при дверех...», 528 с.  
Шарапов С. Ф. После победы славянофилов, 624 с.  
Грингмут В. А. Объединяйтесь, люди русские!, 544 с.  
Вязигин А. С. Манифест созидательного национализма, 400 с.  
Пасхалов К. Н. Русский вопрос, 720 с.  
Платонов О. Загадка сионских протоколов, 800 с.  
Платонов О. Почему погибнет Америка, 528 с.  
Бутми Г. Кабала или свобода, 400 с.  
Жевахов Н. Еврейская революция, 480 с.  
Никольский Б. В. Сокрушить крамолу, 464 с.  
Величко В. Л. Русские речи, 400 с.  
Архимандрит Фотий (Спасский). Борьба за веру. Против масонов, 400 с.  
Булацель П. Ф. Борьба за правду, 704 с.  
Дубровин А. И. За Родину. Против крамолы, 480 с.

Бондаренко В. Г. Русский вызов, 688 с.  
Платонов О. А. Массонский заговор в России, 1344 с.  
Марков Н. Е. Думские речи. Войны темных сил, 704 с.  
Шмаков А. С. Международное тайное правительство, 944 с.  
Чванов М. А. Русский крест. Очерки русского самосознания, 608 с.  
Сенин А. А. Служить правде, 416 с.  
Осипов В. Н. Возрождение русской идеологии, 720 с.

### **СЕРИЯ «ИССЛЕДОВАНИЯ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ»**

Лебедев С. В. Слово и дело национальной России, 576 с.  
Платонов О. А. Экономика русской цивилизации, 800 с.  
Антонов М. Ф. Экономическое учение славянофилов, 416 с.  
Каплин А. Д. Мироззрение славянофилов, 400 с.  
Романов И. Стратегия восточных территорий, 320 с.  
Евдокимов А. Ю. Биосфера и кризис цивилизации, 480 с.  
Крыленко А. К. Денежная держава, 368 с.  
Черная сотня. Историческая энциклопедия, 640 с.  
Славянофилы. Историческая энциклопедия, 736 с.  
Морозова Г. А. Третий Рим против нового мирового порядка, 272 с.  
Троицкий В. Ю. Судьбы русской школы, 480 с.  
Русские монастыри и храмы. Историческая энциклопедия, 688 с.  
Русские святые и подвижники Православия. Историческая энциклопедия, 896 с.  
Васильев А. А. Государственно-правовой идеал славянофилов, 224 с.  
Игумен Даниил (Ишматов). Просветительская и педагогическая деятельность преподобного Сергия Радонежского, 192 с.  
Сохряков Ю. И. Русская цивилизация: философия и литература, 720 с.  
Олейников А. А. Политическая экономия национального хозяйства, 1184 с.  
Черевко К. Е. Россия на рубежах Японии, Китая и США (2-я половина XVII – начало XXI века), 688 с.  
Виноградов О. Т. Очерки начальной истории русской цивилизации, 544 с.  
Платонов О. А. Русская цивилизация. История и идеология русского народа, 944 с.  
Олейников А. А. Экономическая теория. Политическая экономия национального хозяйства. Учебник для высших учебных заведений, 1136 с.  
Каплин А. Д. Славянофилы, их сподвижники и последователи, 624 с.  
Бухарин С. Н., Ракитянский Н. М. Россия и Польша. Опыт политико-психологического исследования феномена лимитрофизации, 944 с.  
Ягодинский В. Н. Космология духа и циклы истории, 320 с.  
Очерки истории русской иконы, 592 с.  
Мокеев Г. Я. Русская цивилизация в памятниках архитектуры и градостроительства, 480 с.  
Стогов Д. И. Черносотенцы: жизнь и смерть за Великую Россию, 672 с.



## **СЕРИЯ «ТЕРНОВЫЙ ВЕНЕЦ РОССИИ»**

Платонов О. История русского народа в XX веке в 2-х томах, т. 1 – 804 с.; т. 2 – 1040 с.

Платонов О. Тайная история масонства, 912 с.

Платонов О. История масонства. Документы и материалы в 2-х томах, т. 1 – 720 с.; т. 2 – 736 с.

Платонов О. Пролог царевубийства, 496 с.

Платонов О. История царевубийства, 768 с.

Платонов О. Святая Русь. Открытие русской цивилизации, 816 с.

Башилов Б. История русского масонства, 640 с.

Шевцов И. В борьбе с дьяволом, 656 с.

Лютостанский И. Криминальная история иудаизма, 992 с.

Платонов О. Тайна беззакония. Иудаизм и масонство против христианской цивилизации, 880 с.

Платонов О. Загадка сионских протоколов, 800 с.

Платонов О. Заговор царевубийц, 528 с.

Платонов О. Николай II в секретной переписке, 800 с.

Книги, подготовленные Институтом русской цивилизации, можно приобрести в Москве: в Книжном клубе «Славянофил» (Большой Предтеченский пер., 27, тел. 8(495)-605-08-58), в книжной лавке «Русского вестника» (Звенигородское шос., д. 4 (пав. «Детский мир на Пресне»), тел. 8(495)-788-41-48, [podina@rw.ru](mailto:podina@rw.ru)), в книгоиздательской фирме «Крафт+» (Пр. Серебрякова, 4, тел. 8(495)-620-36-94) и в магазине «Политкнига» (тел. 8(495)-543-87-93, [www.politkniga.ru](http://www.politkniga.ru))