

**НАУЧНЫЕ ТРУДЫ
ДОНСКОЙ ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ**

Выпуск I

Ростов-на-Дону
2013

УДК 1:27
ББК 86.372
Н 34

По благословию
митрополита Ростовского и Новочеркасского МЕРКУРИЯ

Главный редактор:

Протоиерей Тимофей Фетисов, ректор Донской Духовной семинарии

Редакционная коллегия:

Протоиерей Владимир Тер-Аракельянц, проректор по научной работе Донской Духовной семинарии, кандидат богословия, кандидат философских наук;

Архимандрит Никон (Лысенко), заведующий кафедрой церковно-исторических дисциплин Донской Духовной семинарии, кандидат богословия;

Ерыгин Александр Николаевич, заведующий кафедрой философии и общегуманитарных дисциплин Донской Духовной семинарии, доктор философских наук, профессор; **Рожковский Виталий Борисович**, доктор философских наук; **Улитчев Иван Иванович**, секретарь Ученого совета Донской Духовной семинарии

Литературный редактор:

Корниенко Людмила Александровна

Научные труды Донской Духовной семинарии: сборник.
Н 34 Вып. 1. – Ростов-на-Дону, 2013. – 320 с.
ISBN 978-5-91365-205-8

Вниманию читателей предлагается первый сборник научных трудов преподавателей Донской Духовной семинарии, отражающий основные направления научной деятельности духовной школы. Сборник содержит два основных раздела: I. «Богословие и религиозная философия» и II. «Церковь и история. Церковь и государство», а также приложение к первому разделу «Наши публикации», где помещены материалы творчества выдающегося русского философа И.В. Киреевского. Предназначается для преподавателей и учащихся духовных образовательных учреждений, а также для всех интересующихся вопросами богословия и религиозной философии.

ББК 86.372

ISBN978-5-91365-205-8

© Донская Духовная семинария, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	6
Раздел I. Богословие и религиозная философия	8
<i>Архимандрит Никон (Лысенко)</i> Учение о пастырстве святителя Димитрия, митрополита Ростовского	9
<i>Иерей Олег Пирогов</i> Образ апостола Павла в комментариях святителя Иоанна Златоуста на Послание к Римлянам	22
<i>Рожковский В.Б.</i> Умаление человека: онтологический смысл	34
<i>Протоиерей Владимир Тер-Аракельянц</i> Теологическая критика философских учений (к проблеме обоснования)	44
<i>Улитчев И.И.</i> Некоторые проблемы адаптации терминологии и методологии персонализма для изложения православных вероучительных истин	53
<i>Рыбалка Ю.А.</i> Апофатическая традиция: отношение к слову	72

Ерыгин А.Н.

Bildung Гегеля и «Образованность» И.В. Киреевского
в философии религии и философии истории 84

Климентов В.Н.

Метафизическая концепция мистического реализма
С.Л. Франка 100

Климентов В.Н.

Иррационализм и религиозный экзистенциализм Льва Шестова 107

Наши публикации 117

Рожковский В.Б.

Иван Васильевич Киреевский: 1852 год. «План философии
православной...» (предисловие к публикации)..... 118

Киреевский И.В.

О характере просвещения Европы и о его отношении
к просвещению России 120

Киреевский И.В.

Отрывки и заметки для статьи по философии..... 173

Киреевский И.В.

Из Дневника 1852–1854 гг. 202

Из переписки Оптинского старца Макария

и Ивана Васильевича Киреевского..... 203

Раздел II. Церковная история. Церковь и государство 220

Иерей Андрей Миронов

Указ 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» и его последствия 221

Архимандрит Никон (Лысенко)

Временное Высшее Церковное Управление на Юго-Востоке России и образование Заграничного Синода Православной Российской Церкви 239

Табунщикова Л.В., Шадрина А.В.

1923 год: религиозная обстановка в Донском регионе 256

Ходыкин И.В.

Анализ доктринального толкования светскости государства 276

Ходыкин И.В.

О равенстве религиозных объединений перед законом 306

ПРЕДИСЛОВИЕ

В октябре 2013 г. исполняется 145 лет со дня основания Донской Духовной семинарии. Закрытие ее в 1920 г. на 90 лет прервало традиции семинарского образования на Дону. С момента возобновления Донской Духовной Семинарии перед профессорско-преподавательским составом была поставлена задача возрождения ее лучших традиций, а значит, формирование среди студентов семинарии такого отношения к учебным дисциплинам, при котором приобретенные знания или умения были бы направлены на служение Церкви и общества. Это требовало от преподавателей глубокого осмысления всех аспектов богословия, практической жизни Церкви и общества в целом. Наша профессорско-преподавательская корпорация осуществляет поставленную задачу как на индивидуальном уровне (специализируясь в рамках своей дисциплины), так и в коллективной работе, которая позволяет рассматривать какую-либо научно-практическую проблему с различных перспектив. Настоящий сборник, выпускаемый в юбилейный для Донской Духовной семинарии год, как раз и является результатом как индивидуальных, так и совместных усилий, и соответствует видению развития нашей школы как научно-богословского центра, способствующего становлению отечественной богословской мысли, направленной на духовное возрождение Церкви и общества.

Данный труд посвящен проблеме отношений богословия и религиозной философии. В нем рассмотрены также вопросы библеистики, церковной истории и учения о пастырстве. Попытки осмысления та-

Предисловие

кого рода вопросов – неотъемлемая часть жизни Донской Духовной Семинарии, позволяющая ей состояться не только как образовательному учреждению, но и как очагу богословской и научной культуры. Наша семинария способна помочь извлекать уроки из практического опыта духовной жизни и анализировать развитие Церкви в национальном контексте. В каждой статье рассматриваются отдельные грани этой емкой и сложной темы.

Общим введением в проблематику разделов: «Богословие и религиозная философия» и «Церковная история. Церковь и государство» стало осмысление вопроса соотношения теологии и философии, что нашло свое отражение в статьях протоиерея Владимира Тер-Аракельянца, В.Б. Рожковского, А.Н. Ерыгина, В.Н. Климентова. Результаты экзегетического анализа послания апостола Павла к Римлянам представлены в статье иерея Олега Пирогова. Учение о пастырстве святителя Димитрия, митрополита Ростовского, раскрывается в работе архимандрита Никона (Лысенко). Специфике философского осмысления терминологии и методологии персонализма для изложения православных вероучительных истин и апофатической традиции посвящены труды И.И. Улитчева и Ю.А. Рыбалка. Вопросам Церковной истории, а так же отношений Церкви и государства посвящены работы иерея Андрея Миронова, доцента Л.В. Табунщиковой, А.В. Шадринной и И.В. Ходыкина.

Представляя работы своих коллег, я искренне рад осуществлению творческого проекта Донской Духовной Семинарии и надеюсь, что каждая статья найдет своего благодарного читателя и заинтересованного собеседника.

*Ректор Донской Духовной Семинарии
протоиерей Тимофей Фетисов*

Раздел I

БОГОСЛОВИЕ И РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

*Архимандрит Никон (Лысенко),
кандидат богословия*

Учение о пастырстве святителя Димитрия, митрополита Ростовского¹

Даниил Саввич Туптало, будущий Святитель Димитрий Ростовский, родился в 1651 г., в год роковой для Гетманской Украины битвы под Берестечком. Молодость, духовное созревание, становление его как православного ученого монаха и будущего архиерея пришлось на драматическую эпоху истории Восточной Европы. Две великие державы этого региона – Московское Царство и Речь Посполитая – в течение всего XVII столетия находились в непрестанном противостоянии – политическом, военном, духовном. При этом Московское Царство, после страшного лихолетия Смуты в начале века, с обновленным православно-самодержавным соборно-народным государственным строем и новой династией, стало восходить от силы в силу. Речь Посполитая, благодаря безрассудному эгоизму и гордыне своего правящего класса, идейно питавшегося римо-католическим фанатизмом, религиозной и социальной нетерпимостью, приходила к упадку – к эпохе, которую польские летописцы называли «Потопом», в итоге – к полному ничтожеству и гибели...

Между этими великими борющимися державами лежали разоренные, обезлюдевшие от русско-польских войн, турецко-татарских нашествий, междоусобий козацких гетманов области Украины и Беларуси.

Но именно здесь, как яркие звезды в черной ночи, светились обители духовной жизни и просвещения: Киев с его Печерской Лаврой и Могилянской Академией, Чернигов с его Духовным Коллегиумом и монастырями, Почаевская обитель, Виленский Свято-Духов мона-

¹ Речь на годичном Акте Донской Духовной Семинарии 10 ноября 2012 г.

стырь с братством, братской школой и типографией, Слуцкие Свято-Преображенский монастырь и православное братство со своей греческой школой и др.

В этих духовных центрах было воспитано несколько поколений ученых мужей, которые достойно послужили Православной Церкви во всей Святой Руси – Великой, Малой и Белой...

Детство Даниила Туптало прошло в местечке Макарове, недалеко от Киева. Отец будущего святителя, Савва Григорьевич, сотник Киевского полка войска Запорожского, и мать, Мария Михайловна, были людьми благочестивыми и глубоко религиозными. Без сомнения, христианский образ жизни родителей запечатлелся в сердце их сына и трех дочерей. Заметим, что сестры будущего святителя Димитрия, Памфилия, Феврония и Параскева, впоследствии основали в Киеве Свято-Никольский Иорданский монастырь и, последовательно сменяя друг дружку, были его игуменьями.

Святыни Киева, куда переселилась семья в 1660 г., еще более умножили влечение Даниила к жизни богоугодной. Обучение грамоте, начатое в доме родителей, он продолжил в Киево-Могилянской академии, куда был определен на учебу в 1662 г., во времена ректорства архимандрита Иоанникия (Голятовского), знаменитого ритора и проповедника.

Будущий святитель вынес из школы богатый запас знаний, прекрасно владел латинским языком и, благодаря своему трудолюбию и способностям, получил хорошую подготовку под водительством таких наставников, как ректор Иоанникий (Голятовский), архимандрит Печерский Иннокентий (Гизель), игумен Киевского Кирилловского монастыря Мелетий (Дзик) и другие ученые монахи, принявшие участие в его судьбе.

В 1668 г. игумен Мелетий (Дзик) постриг Димитрия в иноческий чин. 25 марта 1669 г. он был посвящен в иеродиакона митрополитом Киевским Иосифом (Тукальским). Почти семь лет прожил он в Ки-

рилловском монастыре, научаясь у опытных наставников смирению, послушанию и братолюбию. В 1675 г. в Густинском монастыре города Прилуки архиепископ Черниговский Лазарь (Баранович) посвятил Дмитрия в иеромонаха. Будущий святитель, уже тогда отличавшийся ораторским мастерством, был поставлен Лазарем (Барановичем) проповедником в кафедральном соборе и других храмах города Чернигова.

В июле 1677 г. святитель Дмитрий, сорпровождая архимандрита Иоанникия (Голятовского), уехал в Литву, где прожил до 1679 г. Почти два года будущий святитель Дмитрий прожил в Польском государстве, состоя народным проповедником при Слуцком Свято-Преображенском церковном братстве, словом утверждая Православие, призывая не ослабевать духом в борьбе.

Гетман Самойлович несколько раз приглашал Дмитрия к себе, а посему он воспользовался такой возможностью и прибыл в город Батурин, где поселился в Николаевском монастыре. Здесь он начал писать свой «Диарий», дневник. В 1681 г. архиепископ Лазарь (Баранович), местоблюститель кафедры Киевской митрополии, назначает иеромонаха Дмитрия игуменом Максаковского монастыря. Через пять месяцев его переводят настоятелем Батуринского монастыря.

Впрочем, настоятельство Дмитрия продолжалось недолго. Имея от природы склонность к жизни созерцательной и богомыслию, святитель тяготился своим хлопотливым послушанием, поэтому в 1684 г., оставив игуменство, с согласия нового Печерского архимандрита Варлаама Ясинского, он переселился в Лавру.

В Киево-Печерской Лавре Дмитрий принял на себя новое послушание, на все времена прославившее его: составление Четых-Миней. Труд этот был начат ещё Петром Могилой, выписавшим для сего с Афона греческие рукописные Жития Святых Симеона Метафраста, но не успевшим совершить задуманное. Лазарь (Баранович) тоже предпринимал попытку исправить положение дел, но она окончилась неудачно. Серьезно занимался этим делом Иннокентий (Гизель)

и даже испросил Патриарха Московского Иоакима благословения прислать Макарьевские Минеи из Москвы. Вновь за нелегкий труд принялись Варлаам (Ясинский) и другие духовные лица обители, но главным редактором был назначен игумен Димитрий. Составление житий полностью увлекло его и отнимало так много времени, что часто он ложился отдыхать, не раздеваясь, за час до заутрени.

Первая четверть Минеи была напечатана в 1688 г. иждивением Печерской обители. Изданная книга была передана на рассмотрение собора старцев и митрополита, а затем была отослана на одобрение Патриарху. В 1697 г. Димитрий назначается игуменом Кирилловского монастыря, однако вскоре его вновь переводят и назначают архимандритом Черниговского Елецкого монастыря, а затем передают в его ведение и Новгород-Северскую архимандрию.

Вскоре в жизни Димитрия начался новый период, Ростовский, и Господу было угодно прославить неутомимого труженика на поприще святительского служения. В 1700 г. Царь Петр Алексеевич прислал указ митрополиту Киевскому Варлааму, которым повелевалось «искать в малороссийской области, городах и монастырях из архимандритов и игуменов или иных знаменитых иноков доброго, и учёного, и благого непорочного жития, которому бы в Тобольске быть митрополитом». Патриарх Адриан тоже обращался с аналогичной просьбой к митрополиту. В декабре 1700 г. последовал именной указ «для избрания в Сибирские митрополиты, в Москве быть... Черниговския области Новгородской архимандриту Димитрию»... 10 февраля 1701 г. он прибыл в Москву и приветствовал Петра, а 23 марта, на Крестопоклонной Неделе, на 51-м году жизни Димитрий был возведен в архиерейский сан. Посвящение совершали митрополит Сарский и Подольский Трифилий, митрополит Новгородский и Алатырский Исаия, митрополит Рязанский и Муромский Стефан.

Весною ехать в Сибирь Димитрию не представлялось возможным по причине распутицы. Летом его отъезду воспрепятствовала внезап-

ная болезнь. О его здоровье справлялся сам Государь и лично навещал его. Стало ясно, что для Сибири с ее суровым климатом у Димитрия слабое здоровье. Царь Петр отменил свой указ и позаботился о назначении в Сибирь Филофея Лещинского, будущего просветителя края, с которым Димитрий был связан узами дружбы. 10 ноября 1701 г. умер Иоасаф (Лазаревич), митрополит Ростовский, и на его место по ходатайству Стефана (Яворского) 4 января 1702 г. был назначен святитель Димитрий.

1 марта 1702 г. Святитель прибыл в город Ростов. После совершения Литургии в кафедральном Успенском соборе он произнес приветственное слово к пастве, в котором определил цель и характер своей дальнейшей жизни и пастырской деятельности: «Аз приидох не да послужите ми, но да послужу вам... не себе угождати, но вразумляти безчинных, утешати малодушных, заступати немощных... добрыя любити, злыя с милованием наказывати, о всех пользе пешися, всем спасения тщательню искати, о всех молитися».

В этой речи отражены и проблемы, с какими пришлось столкнуться святителю в своей епархии. О состоянии, в каком находились папосые св. Димитрия, свидетельствуют его современники. Так, Иван Тихонович Посошков, общественный деятель Петровской эпохи и первый русский ученый-экономист, отзываясь о духовенстве так: «Нынешняя паства весьма неисправна... кии пресвитеры и во граде живут, и тии не весьма знают, в чем грех, в чем спасение, и того ради прихожан своих в покаяние не принуждают и как кому жить душе-спасительно не наставляють. Токмо тот пресвитер мало-мальски может прямо отправляти Литургию, кой довольное время в городе при соборе или при разумном пресвитере... а буде кой не много побыл, то ничего по книгам отправить не может. У нас сельские попы обременены земледельством и того ради не тако пекутся о служении церковном, яко о пашне своей, а паства душевная уже в стороне стала быть... сельские бо пресвитеры – самые люди простые: возрастет он

в деревне, деревенские дела и помышляет. Аще же пашни ему не пахать, то голодну быть».

Святитель Димитрий вопрошал одного из пастырей: «Что ты приведе в чин священнический? Тоже, дабы спасти ся и инех? – Никакоже, но чтобы прокормить жену и домашние... – Поискал Иисуса, не для Иисуса, а для хлеба куса». Святитель в своих сочинениях и посланиях к пастве не раз указывал на пороки духовенства. Не лучше, конечно, была и паства.

«Я, – пишет тот же Посошков, – истинно таковых стариков и при Москве видал, что лет пятьдесят на исповеди не бывали не ради раскольничества, но ради непонуждения пресвитерского». Подтверждает такие явления и Ростовский архипастырь: «Иные уже от десяти лет, иные от двадцати лет не причащаются, а иные и во всю жизнь не знают, что есть причаститися Божественных Таин, разве когда младенец был крещен, тогда и причащен, чего он не помнит».

Дела по управлению епархией, взаимоотношения с светскими властями, поездки в Москву, заботы об архиерейском доме, научные труды отнимали у Святителя много сил и здоровья. Наряду с обычными трудами он совершал и аскетический подвиг. Тело своё он изнурял, как кающийся грешник. Часто распростирался крестом на земле, летом предавал тело свое на едение комарам, ограничивал себя в пище, вкушая на первой седмицы Великого поста один раз, в четверг, и также в Страстную седмицу. Нередко, невзирая на свой сан, совершал пешие переходы из Ростова в Ярославль и обратно. Этот белокурый с проседью худенький, казавшийся невзрачным человек, небольшого роста, сгорбленный, с маленькой клинообразной бородкой, в очках, ходивший обыкновенно в шерстяной ряске любимого темно-зеленого цвета, скрывал в себе удивительно могучий дух. Писать на духовную тему и пользу христиан было его насущною потребностью.

9 февраля 1705 г. был завершен великий многолетний труд Святителя, отмеченный им молитвой святого Симеона Богоприимца: «Ныне

отпускаеши раба Твоего, Владыко...». В 1707 г. Святитель Димитрий оставил завещание на случай смерти. Он предчувствовал приближение кончины, часто призывал к себе в Крестовую палату убогих и нищих, ставил им трапезу, оказывал дела милости, выкупал с правежа должников, избавляя их от наказаний.

26 октября 1709 г., в день своего Ангела, он изнемогал от приступов кашля, но сам совершил Литургию в соборе. Поучение за него прочитал певчий, а Святитель сидел у царских врат. День 27 октября был последним днем его жизни. Утром 28 октября 1709 г. его нашли в келье на полу, почившим в коленопреклоненном молитвенном положении. Тело святителя Димитрия было погребено согласно его завещанию в Спасо-Яковлевском монастыре. Отпевание совершил митрополит Стефан (Яворский), друг святителя, повторявший в надгробном слове: «Свят Димитрий, свят!»

Представляется знаменательным, что пределы земного жития Святителя Димитрия простерлись от года битвы под Берестечком – великой трагедии Православной Украины – до года Полтавской победы, торжества объединенной под державою Православных Царей Великой, Малой и Белой Руси.

Открытие мощей Ростовского архипастыря было через 43 года, а 22 апреля 1757 г. совершилось причисление его к лику святых – к великому собору угодников Божиих, славу которых он запечатлел в своих трудах. По мнению исследователей, творческое наследие святителя Димитрия составляет до 20 томов сочинений и трудов, свидетельствующих о нём как о неутомимом труженике, подвижнике науки, церковном энциклопедисте. Его личная библиотека насчитывала свыше 300 томов, и святитель её непрестанно пополнял за счет книг, полученных от книготорговцев Запада и России, а также присланных друзьями, которым он всегда напоминал о необходимости присылать нужные для работы редкие экземпляры.

Перейдем теперь к пастырскому наследию святителя. Оно чрезвычайно обширно, поэтому мы попытаемся в меру своих сил лишь очень кратко обрисовать основные положения его учения о том, каким должен быть пастырь, что, как представляется, чрезвычайно актуально для нас, для духовной школы.

«Сан священства, – отмечает св. Димитрий, – от Господа на земли учинен есть не ради упокоения и прохлады, но да множайшия труды». Так святитель Ростовский охарактеризовал многотрудность и сложность пастырского служения. Идеал пастырства святитель изображает в некоторых своих проповедях, а именно: в «Слове на пречестную память иже во святых отца нашего Тихона Чудотворца, епископа Амафунтского», в «Слове о пастырстве духовных пастырей» и других. Идеал доброго пастырства во Христе, к которому всегда стремился архипастырь святитель Димитрий Ростовский, – это добродетельная жизнь во Христе, светлым примером которой он всегда служил для любимого им словесного стада. Своим пастырством он учил своих собратий, каким должен быть пастырь словесного стада Христова. Свою деятельность он не ограничивал лишь одними административными мерами; священники всегда видели в нём образец усердного служения Церкви Божией.

1. В своих архипастырских посланиях и проповедях святитель выделяет основные признаки, по которым «добрый пастырь узнается. Во-первых, пастырь добрый входит во двор овчий дверьми... Он тот, кто избирается и возводится в сан иераршества по благоволению Самого Христа». Святитель не случайно упоминает об этом, так как в его время было немало даже «из самого высокого духовного чина», получавших сан «тайнокупством, стремящихся к архиерейству, чтобы господствовать, а не послужить, не для Христа Иисуса, но для хлеба куса».

Высоко и тяжело архиерейское служение, желание этого служения равносильно добровольному мученичеству. «Апостол потому именно

не похулил желающих епископства, – говорит святитель Димитрий, – что в те времена апостольские за епископством следовало мученичество». Пастырь стада Христова должен знать путь, ведущий в Отечество Небесное, знать тайны Царства Божьего. Как ветхозаветный первосвященник, входящий в скинию пред лице Господне, должен был на одежде иметь золотые звонцы, так и новозаветное священство обязано украшаться мудростью, быть образованным, «учительным». Если в Ветхом Завете Бог отвергал и наказывал смертью отвергающих премудрость (Ос. 4, 6; Прем. Сол. 3, 11), то тем более теперь духовной смерти подвергаются «не имеющие сих златых духовных звонцов разума и искусства книжного, не стяжавшие духа премудрости».

На пастырях лежит обязанность благовествовать слово Божие, проповедовать, вразумлять, обличать заблуждающихся, наставлять на путь истины, ибо им вверены души человеческие. Поэтому безмолвствующий «как бы рукою своею убивает грешника, кто не постарался увещевать его языком своим и отклонить от грехов его: молчащий язык пастыря является как бы мечом, убивающим души грешников».

Святитель, словно пророк, грозно обличает нерадящих пастырей: «Горе молчащему пастырю, горе языку его, не проповедующему слова Божия и не учащему. Но как язык может учительно и с пользой проповедовать слово, если ум не обучился премудрости духовной? (Иез. 3, 17, 19)». В своем обращении к духовенству епархии он повелевает: «Во все воскресные и праздничные дни иерей пусть поучает в церкви народ из святых книг, присоединяя и от своего разума полезные советы».

2. Вторым качеством «пастыря доброго» «является то, что он ходит перед овцами, а не позади овец ... должен служить примером для овец, а не овцы для него». Пастырскому служению на ниве Господней должны предшествовать примерная жизнь в Боге и достойное приуготовление, начиная с самого раннего возраста. «Великое и преславное дело – с самой юности начать работать для Бога», – говорит святитель в слове на день памяти святого Тихона Амафунтского. В благочести-

вом воспитании, утверждении в христианской вере и усвоении добродетелей с самого раннего возраста – залог успешного пастырства, «ибо сие есть твердое основание всей добродетельной жизни, многие желают в старости своей устроить себе, как бы дом некий, богоугодное житие, и приобрести спасение для души своей, но не могут, так как не положили в юности своей твердого основания... Да и как может кто-либо коснуться тех подвигов, к которым он не привык с юности? Утвердивший же с юности жизнь свою в Боге, к старости восходит на самый верх добродетельного совершенства и сподобляется от Бога великих дарований».

Пастырю необходимо идти по пути духовно-нравственного совершенствования и своей жизнью, примером учить других. Если он не будет проводить добродетельную, праведную жизнь, то не сможет руководить спасением паствы: «Направит ли кого-либо в Царство Небесное тот, кто сам идет в ад?» Может ли врачевать язвы и недуги тот, кто сам весь покрыт струпными язвами и одержим тяжким недугом? Не скажет ли такому всякий: «Врачу, исцелися сам» (Лк. 4, 23). На пасомых высокие слова и речи нерадивого священника не могут произвести никакого положительного действия, напротив – его недостойное поведение и греховная жизнь способны погубить их, сделать напрасными все его труды. Если дела и жизнь пастыря не будут расходиться со словами, тогда его учительство и труды будут успешны и принесут плод: «сначала сделай сам, и тогда сможешь научить других, ибо глас дела действеннее, чем глас слова. Слово слышно для предстоящих, а дело проповедуется до концов земных. Почему пастырю необходимо вместе с учительством иметь и добродетельную жизнь».

3. Христианское вероучение должно быть глубоким убеждением жизни священнослужителей. Глубокая, осмысленная вера оказывает неоценимую помощь в возвещении евангельского слова и в деле служения, и «желающий возгревать в других любовь Господню должен сам не быть льдом, но пламенеть, как серафим, божественным жела-

нием; желающий просвещать других да будет сам не тьмой, а светом». Вера приводит к любви, в которой – сущность, содержание жизни вечной. Любовь – небесного происхождения – «е дал нам Отец, чтобы называться и быть детьми Божиими» (1 Ин. 3, 1).

Господь наш Иисус Христос для пастыря не просто пример, но живая, вечно действующая Божественная Личность. С Ним пастырь теснейшим образом соединяется в своем пастырстве, и от Него постоянно черпает силы и Божественную благодать. Живое общение с Богом пастырь имеет в Таинстве Святой Евхаристии как проявлении безмерной любви Божией к человеку. Чтобы быть достойным Божественного общения, священник обязан блюсти себя во всякой чистоте и непорочности, очистить свою душу покаянием. Совершая Литургию, он должен быть объят любовью к Богу и ближним, в его сердце в это время не должно быть места гневу и вражде, огорчению или обиде, нельзя начинать службу, «пока не разрушиши вражду примирением и не очистиши смертный грех покаянием».

Священник должен иметь надежду, что Святые Тело и Кровь «применются во исцеление души и тела, и в жизнь вечную, но не в суд или во осуждение». В благодатном соединении со Христом еще здесь, на земле, возлюбив Господа, священник предвкушает блага жизни вечной.

Любовь пастыря к Богу проявляется и в жертвенной любви к ближним. Без любви к ближнему не может быть и настоящей любви к Богу. Совершая Божественное Таинство Евхаристии, священнослужитель лично воспринимает благодать Христову, а затем низводит этот Божий дар на всех причастников и молящихся, способствуя их духовному возрождению. И чтобы явиться достойным проводником Благодати Божией, иерею требуется особая чистота, внешняя и внутренняя непорочность.

Созиданию покаянного чувства и настроения способствуют пост, воздержание и умеренность в личной жизни пастыря, скромность, нестяжательность. «Необходимо воздержаться от яств и питания пред богослужением, следует соблюдать себя трезвым, не объедаться, не пьян-

ствовать, не многословить и быть внимательным к себе», – поучает святитель иереев. Необходимо избегать многоречия, «ни с кем не беседовать без нужды... и говорить только то, что нужно бывает сказать».

Сокровенная жизнь духа, постоянное стремление к тому, чтобы внутренний храм души был жилищем Бога – вот то, чему священник должен уделять особое внимание. «Пастырю подобает быть многоочитым не только извне, но и внутри, – поучает святитель Димитрий, – не только исправляя прегрешения других, но и внимательно предохраняя себя от грехопадений и соблазнов. Он должен бодрственно смотреть и внутрь самого себя». Приступать к служению «следует со страхом и великим благоговением, чтобы совершать свое служение с верою и любовью, имея собранными все мысли свои, а не рассеянными и расторженными повсюду». Священнику необходимо совершать молитвы с великим вниманием, твердо помня, что Бог невидимо приемлет из уст его каждое слово, как некий бисер многоценный. Молитва без внимания, холодная, механическая, без умиления, что «кадильница, бряцающая без огня и ладана».

Ростовский святитель приводит в своем воспоминании «одну ужасную вещь», случай, когда в одном из храмов иерей совершал Литургию без Служебника, без молитв, подобающих службе, произнося одни возгласы. На последовавшее ему замечание он ответил, что вычитал молитвы дома, ибо «от старых иереев научился сему». «О, крайнее безумие и нерадение глупых иереев! – восклицает повествователь. – Или, лучше скажу, ругателей Христовых! О, сколь велико долготерпение Божие, ибо не падает огонь с высоты на таких иереев и не сожигает их живыми на тех же местах, где они совершают литургию или, поистине говоря, ругают Христа».

Пастырь, как духовный врач, должен уметь проникать в глубины человеческой души, не отвергать ищущих его помощи: «Заповедью Бога мы заповедуем иереям, чтобы всячески заботились о спасении душ человеческих, как днем, так и ночью, чтобы не презирали убогих

и нищих, но равно относились бы к ним, как и к богатым, ибо во время грозного испытания им придется дать равный ответ о всех».

4. И в этом Святитель видит главную задачу, цель призвания, третий признак доброго пастыря, полагающего «душу свою за врученных ему овец, по слову Господню: “Пастырь добрый душу свою полагает за овцы” (Ин. 10, 11)». Полученная в таинстве хиротонии благодать Христова содействует пастырю в его нелегком труде, а здесь ему «потребно попечение о стаде, ибо Бог потребует отчет о стаде, вверенном рукам пастырским».

Многотрудно служение пастыря и ответственно: он должен всегда бодрствовать, укреплять свои духовные силы, быть внутренне собранным, готовым защитить духовное стадо от нападающих «волков», «крепким, как лев, трудолюбивым в чине своем, как вол, милостивым и сострадательным, как человек, и высокопарящим в богомысленном уме своем, как орел». Для этого необходимы и знания, и учительство, и опыт духовной жизни, и личное свидетельство – пример доброй жизни.

Попечение святителя Димитрия о духовных чадах и отеческая любовь к ним известны. Он не искал личной выгоды и земных благ, о чём писал в своём завещании. Святитель просит не искать после его смерти имущества и не истязать о том служивших ему Бога ради: «От юности и до приближения моего ко гробу, не стяжавая имени и мшелоимства, кроме книг святых... яже немноги бяху, приходо: ово на мои потреби та иждивах, ово же на нужды нуждных. Если никто не восхоцет меня тако нища обычному предати погребению, то пусть бросят в убогий дом. Требуяй же за поминование мзды, молю, да не поминает мя нища, ничтоже на поминование оставльша». Он был сознательным бесребренником, раздававшим все свои скудные средства бедным, нищий митрополит, оставивший по своей смерти в архиерейской казне 39 рублей 20 алтын. Но неизживаемыми для Святой Церкви и Отечества остались после него ценности духовные! И тяжелое бремя пастырства было легко для него.

*Иерей Олег Пирогов,
кандидат богословия*

Образ апостола Павла в комментариях святителя Иоанна Златоуста на Послание к Римлянам

Святитель Иоанн Златоуст (347–407) – наиболее известный комментатор и экзегет Священного Писания. Читатели хорошо знакомы с его комментариями благодаря большому количеству изданий его работ на русском языке.

Святитель родился в Антиохии, столичном городе Сирии и всего Востока, в христианской семье, принадлежавшей к высшей аристократии. Точная дата рождения св. Иоанна Златоуста неизвестна. Библейская наука помещает ее в интервале между 344 и 354 гг.¹ Наиболее вероятной датой его рождения считается 347 г.² Светское образование Иоанн Златоуст получил у знаменитого языческого ритора Ливания и философа Андрагафия³. Двадцатилетним юношей Иоанн закончил свое школьное образование и сделался адвокатом. В 369 или 370 г. молодой Иоанн был сначала крещен⁴, а затем, в 371 г., рукоположен в чтецы епископом Мелетием⁵. Но юный Иоанн стремился достигнуть высшей степени духовной жизни. «В то время ревнители добродетельного жития учились подвижничеству у Диодора и Картерия, бывших настоятелями монастырей»⁶, у них и получил свое духовное образо-

¹ См.: *Festugière A. J.* Antioche païenne et chrétienne, Libanios, Chrysostome et les moines de Syrie. Paris. 1958. P. 412–414.

² См.: *Соколов Л. А.* Юношеские годы св. Иоанна Златоуста и приготовление его к пастырскому служению // Богословский Вестник. 1895. № 9. С. 323–325.

³ См.: *Сократ (Схоластик)*. Церковная история. Саратов, 1911. С. 333.

⁴ *Сахаров В.* Св. Иоанн Златоуст. СПб., 1904. С. 6.

⁵ *Брендле Р.* Иоанн Златоуст – проповедник, епископ, мученик. М.: ББИ им. ап. Андрея, 2006. С. 23.

⁶ *Сократ (Схоластик)*. Указ. соч. С. 333.

вание будущей Святитель¹. Это было между 367 и 372 г. Пастырское служение св. Иоанн проходил в Антиохии, в диаконском (381–386), пресвитерском (386–397) сане, а затем предстоятелем на Константинопольской кафедре (397–404). Несправедливо осужденный, Великий Святитель умер в изгнании 14 сентября 407 г. в Команах Абхазских.

В 417 г. Константинопольский епископ Атик под давлением западного епископата и народа восстановил имя Иоанна Златоуста в диптихах, в 419 г. его имя восстановили и в Александрии, а 27 января 438 г. «реабилитация Иоанна Златоуста получила свое окончательное завершение»². Его останки были привезены в Константинополь и торжественно положены в храме св. Апостолов. Впоследствии несправедливый приговор был отменен общим свидетельством Церкви.

Среди множества экзегетических произведений Святителя особое место занимают его толкования посланий апостола Павла. Святитель оставил большой корпус толкований на Послания апостола, включающий в себя более двухсот пятидесяти произведений, покрывающих все четырнадцать канонических посланий апостола. Кроме этого мы имеем более пятидесяти гомилий на книгу Деяний Апостолов и также семь гомилий «На похвалу апостолу Павлу (*De laudibus sancti Pauli*)»³. Кроме этих работ Святитель постоянно обращается к образу апостола Павла в своих беседах, письмах и других произведениях. Все это делает Святителя наиболее значимым комментатором Апостола Павла и его горячим поклонником. Святой Иоанн Златоуст постоянно обращается к образу апостола в своих комментариях, создавая как бы галерею портретов апостола, которые помогают понять не только самого апостола, но и его произведения. Апостол Павел для Святителя не просто автор комментируемого произведения, он пример для

¹ См.: Церковная история Эрмия Саламинского. СПб., 1851. С. 548.

² *Брендле Р.* Иоанн Златоуст – проповедник, епископ, мученик. С. 201.

³ S. P. N. Joannis Chrysostomi archiepiscopi constantinopolitani. *Homiliae De laudibus sancti Pauli* PG 50. P. 473–507.

подражания, он некий архетип нравственного совершенства, как для самого Святителя, так и для его слушателей.

Святитель с особой любовью относился к Апостолу Павлу. Уже древняя Церковь отмечала то, как изумительно точно и красиво Святитель комментировал Послания святого апостола Павла. Так св. Исидор Пелусиот свидетельствовал, что «...если бы божественный Павел захотел аттическим языком истолковать самого себя, то он не иначе бы толковал, как толковал сей прославленный муж. Толкование его отличается образностью, изяществом и точностью в выражении мыслей»¹.

Такая близость Златоуста к «Апостолу язычников» отражена в древней церковной легенде, описанной в Житии и чудесах Иоанна Златоуста, написанном Георгием, архиепископом Александрийским. По его словам, «блаженный Иоанн очень любил послания мудрейшего апостола Павла и всегда под руками имел его книги»... и «имел [перед собой] на иконе изображение самого апостола. И когда он читал его послания, он смотрел на него, словно если бы он был жив, чтобы таким образом соединиться с ним, убажывая его размышления, и весь его ум простирался к нему, представляя, что через созерцание его он беседует с ним»².

Если кратко пересказать данную историю, то она звучит примерно так. Однажды вечером Златоуст, находясь в полном одиночестве, «опечалился, говоря сам себе: «Кто знает, угодно ли это Богу, истолковано ли это безукоризненно и понял ли я *цель* такого мудрого мужа?» И он просил, чтобы ему был дан образ божественного подтверждения»³. И вот, как-то раз, некий Прокл, «заглянув через замочную скважину» в комнату, где Златоуст усердно занимался толкованием апостола, видит в ней «Иоанна, сидящего в своем кресле и пишущего,

¹ *S. Isidori Pelusiotae Epistolarum. Lib. 5.ep. 32, PG 78; 1348. 2.*

² *Георгий, архиеп. Александрийский. Повествования, или житие и чудеса во святых отца нашего и вселенского учителя и архиепископа константинопольского Иоанна Златоуста. Древние жития святителя Иоанна Златоуста / тексты и комментарии. М.: ПСТГУ. 2007. С. 304.*

³ Там же. С. 305.

а святого Павла – склонившегося из-за кресла к его голове и приблизившего уста свои к его правому уху и беседующего с ним»¹. Впоследствии Прокл рассказал Златоусту, что видел у него некоего мужа, «обликом подобным Елисею», затем, «внимательно посмотрев на икону и узрев облик, подобный тому, что был у того, кого он видел, упал в покаянии перед Иоанном и сказал, указывая на образ: «Прости меня, отче, тот, кого я видел говорящим с тобой, подобен этому, я думаю, что это он и есть». Тогда мудрейший Иоанн, узнав, что Бог услышал его и удостоверил, что он правильно толкует апостола, повелев, чтобы сам апостол истолковал свои послания через Иоанна, ... упал на пол перед образом, благодаря человеколюбивого Бога, молясь со слезами и стенаниями продолжительное время»².

Конечно, эта легенда, скорее всего, – отражение той любви и привязанности Златоуста к личности апостола, неоднократно упоминаемой самим Святителем в своих комментариях. Достаточно прочесть его похвальные слова в честь апостола Павла или посмотреть заключительную гомилию на Послание к Римлянам, содержащую в себе изумительную по силе чувств похвальную речь апостолу Павлу: «Не погрешил бы тот, кто назвал бы душу Павла лугом добродетелей и раем духовным: так обильно процветал он благодатью и столь достойное благодати явил любомудрие души! Так как он сделался избранным сосудом и хорошо очистил себя, то на него обильно излился дар Духа. Отсюда источил он нам и дивные реки, не четыре только, подобно райскому источнику, но гораздо многочисленнейшие, которые текут ежедневно и не землю орошают, а возбуждают души человеческие к принесению плодов добродетели. Какое же слово будет достаточно для изображения совершенств его, или какой язык будет в состоянии достойно изобразить похвалу ему? Когда в одной душе совмещаются все добродетели человеческие, притом все с преизбытком, и не только

¹ *Георгий, архиеп. Александрийский.* Указ. соч. С. 306.

² Там же. С. 308.

человеческие, но и ангельские, то как мы найдем похвалы, равные ее величию?»¹ По словам Святителя, апостол Павел имел «добродетели всех святых». «В самом деле, что ни оказали доблестного пророки, патриархи, праведники, апостолы, мученики, все это в совокупности имел он в такой высокой степени, в какой никто из них не обладал в отдельности тем даром, который имел из них каждый,» – говорит Святитель в своем первом похвальном слове². Сравнивая апостола со всеми ветхозаветными праведниками, начиная от Авеля и заканчивая Иоанном Предтечей, Златоуст показывает, что добродетели Павла – превосходнейшее добродетелей последних.

Очевидно, что Святитель Иоанн Златоуст обращается к личности апостола не просто из исторического интереса, он обращается к апостолу как к «архетипическому образу, который должен быть постоянным примером для его слушателей, подражая которому мы можем стремиться к постоянному нравственному и духовному совершенству»³. Между «Апостолом язычников» и Златоустом сложилась как бы невидимая связь, родство душ, которое соединяет автора и его комментатора через века. «Эта глубокая любовная связь, которую он часто называл *фiлтров* – очарование любви, связывает апостола с его наиболее горячим комментатором, и Златоуст верит, что она гарантирует надежность его комментариев»⁴.

Именно эта сильная любовь к апостолу и есть причина того, почему Златоуст так хорошо толковал Павла: «Я люблю всех святых, – пишет он, – но особенно блаженного Павла»⁵.

¹ *De laudibus sancti Pauli* PG 50, 473. Рус. пер. Т. 2. кн. 2. С. 515.

² *Ibid.*

³ *Mitchell M.M.* The Archetypal Image: John Chrysostom's Portraits of Paul. *The Journal of Religion*, Vol. 75, No. 1 (Jan., 1995). P. 18.

⁴ *Ibid.* P. 20.

⁵ *In hoc apostoli dictum, utinam sustineretis modicum quid insipitiae meae* (2 Cor. 11, 1), PG 51.301. Рус. пер. Т. 3. кн. 2. С. 309.

По мнению большинства ученых, Толкование на Послание к Римлянам принадлежит к Константинопольскому периоду¹ творчества Святителя. В послании к Римлянам множество тем, и Святитель подробно останавливается на каждой из них. Толкование Златоуста на Послание к Римлянам было адресовано к разнородной массе, собравшейся в церкви, и составлено не как трактат или комментарий, а как цикл гомилий², в которых проповедник не только воздействует на разум слушателей, доказывая основные истины христианства, но и делает нравственные выводы, поучает слушателей. Произведение состоит из 32 бесед³, в которых автор последовательно, стих за стихом, дает объяснение посланию ап. Павла.

Именно Толкование на Послание к Римлянам наиболее полно отражает всю любовь Святителя к апостолу Павлу. С первых же строк

¹ Некоторые западные ученые считают что Толкование на послание к Римлянам св. Иоанн Златоуст написал в Антиохийский период. См: *Quasten J. Patrology. Vol. 3. P. 442.*

² Гомилия (от греч. *ὁμιλία* – беседа) – аналитико-эзегетическая форма проповеди. Древнейший (со времен апостольских) вид христианской храмовой проповеди. В Христианской Церкви гомилия изначально представляла собой последовательное (стих за стихом) истолкование отрывка из Священного Писания, прочитанного за богослужением, так называемых перикоп. Иногда, кроме перикоп, за литургией объяснялись и целые книги Священного Писания, не только Нового, но и Ветхого Завета, глава за главой, стих за стихом. Св. Иоанн Златоуст довел этот тип проповеди до высшей степени совершенства. «Столь важный для христианской литературы жанр гомилий имел иудейское происхождение, будучи генетически связан с синагогальной практикой, где субботнее чтение из Торы, дополненное чтением из Пророков, сопровождалось развернутым толкованием прочитанного» *Нестерова О.Е. Теория множественности «смыслов» Св. Писания в средневековой христианской эзегетической традиции // Жанры и формы в письменной культуре Средневековья. М.: ИМЛИ РАН, 2005. С. 23).*

³ Некоторые беседы настолько длинны, что их произнесение заняло бы более 2 часов; это может свидетельствовать в пользу того, что они не предназначались для устной проповеди (см.: *Baur. 1929–1930. Bd. 1. S. 248).*

своего комментария св. Иоанн Златоуст показывает, что начинает свое Толкование Послания к Римлянам с сильного чувства близости, интенсивной связи с апостолом Павлом, с сильной любви к нему. С самого начала Златоуст заостряет внимание на дистанции, отделяющей его и его слушателей от апостола, на эсхатологическом моменте ожидания свидания с этим святым.

Он чувствует, словно слышит голос Павла, как будто он явился перед ним: «Постоянно слушая чтение посланий блаженного Павла, каждую неделю дважды, а часто три и четыре раза, когда мы совершаем памяти святых мучеников, я радуюсь, наслаждаюсь духовною трубою, восхищаюсь и воспламеняюсь желанием, узнавая любезный мне голос, и мне почти кажется, будто он явился и присутствует предо мною, и я вижу, как он беседует (καὶ μονονουχὶ παρόντα αὐτὸν δοκῶ φαντάζεσθαι, καὶ διαλεγόμενον ὁρᾶν)»¹. «Здесь слово μονονουχὶ (почти) точно раскрывает хронологические и герменевтические рамки, которые представляет Послание Павла к Римлянам для Златоуста в плане толкования»². Ожидая как бы живого общения со святым через рассматриваемое его творение, Златоуст призывает слушателя соединиться с божественным Павлом посредством его слов и мыслей, прилежати к изучению его произведения: «И мы то, что знаем (если, действительно, что-нибудь знаем), уразумели не при помощи природной способности и остроты ума, но вследствие того, что постоянно были близ этого мужа и ревностно прилежали ему. Любящие знают дела любимых больше всех остальных, так как поистине заботятся о них (Οὐδὲ γὰρ ἡμεῖς ὅσα περ ἴσμεν, εἴτερ τινὰ ἴσμεν, δι' εὐφύϊαν καὶ ὀξύτητα διανοίας ἐπιστάμεθα, ἀλλὰ διὰ τὸ συνεχῶς ἔχεσθαι τοῦ ἀνδρός, καὶ σφόδρα διακεῖσθαι περὶ αὐτόν. Τὰ γὰρ τῶν φιλομένων πρὸ τῶν ἄλλων ἁπάντων οἱ φιλοῦντες ἴσασιν, ἅτε δὴ μεριμνῶντες αὐτούς)»³.

¹ in Epistolam ad Romanos. Argumentum, PG 60. 391.

² Mitchell M.M. The Archetypal Image: John Chrysostom's Portraits of Paul // The Journal of Religion. 1995. Vol. 75. № 1. P. 20.

³ in Epistolam ad Romanos. Argumentum, PG 60.391. Рус. пер. Там же. С. 483.

Основной принцип понятия и восприятия Послания, по мысли Святителя, – необходимость проникнуться любовью к апостолу Павлу, научаясь и подражая ему в его добродетелях.

«У него есть полная уверенность, что послания апостола Павла дают читателю возможность «заглянуть в душу Павла как в определенный архетипический образ»¹. Это уверенность, по мнению М. Митчелл, основывается на его общем взгляде на Священное Писание как на пример для научения и подражания через образы святых и праведников, греко-римскую эпистолярную традицию и древнюю педагогическую теорию обучения путем подражания»².

На протяжении всего комментария на Послание Святитель рисует как бы череду портретов апостола Павла, его иконографический образ, призывая обращаться к образу апостола как к некоему архетипу для подражания. Целью такой «портретной экзегезы»³ для Златоуста была задача расположить слушателя к подражанию апостолу. Но для этого надо «постоянно быть близ этого мужа и ревностно прилежать ему», т. е. постоянно читать и изучать его послания.

Вот какой совет дает он своим слушателям: «Ты скажешь: что же мне делать, – у меня нет Павла? Если захочешь, то ты имеешь больше, нежели они. Не лицезрение Павла, а слова его сделали их таковыми. Итак, если тебе угодно, с тобою непрестанно готовы беседовать и Павел, и Петр, и Иоанн, и целый сонм пророков и апостолов. Возьми книги этих блаженных мужей, постоянно занимайся их писаниями, и они могут и тебя сделать подобным жене скинотворца. И что говорить

¹ *Mitchell M. M. The Archetypal Image: John Chrysostom's Portraits of Paul. P. 22.*

² Как считает автор, стремление Святителя подражать апостолу лежит в древней эпистолярной и педагогической традиции, согласно которой обучение строится на подражании определенной личности. См.: *Mitchell M.M. The Archetypal Image: John Chrysostom's Portraits of Paul. P. 22–25.*

³ См.: *Mitchell M.M. The Archetypal Image: John Chrysostom's Portraits of Paul. P. 15–43.*

о Павле? Если хочешь, будешь иметь у себя самого Владыку Павла, и Он будет с тобою беседовать языком Павла»¹.

И далее: «Так и Павел сделался велик, хотя он и был одинакового с нами естества, но вера сделала его совершенно иным, и таково было в нем обилие даров, что и одежды его имели великую силу. Какого же оправдания достойны мы, если тень и одежды апостолов отгоняли смерть, а у нас даже молитвы не умирляют страстей? Какая причина этого? Большое различие в духе. Естественные способности у нас с Павлом общие и равные: одинаково с нами он родился и воспитан, обитал на той же земли и дышал тем же воздухом. Но в остальном он был гораздо лучше и совершеннее нас, именно в отношении ревности, веры, любви. Станем же подражать (μιμνήσκμεθα) ему, дадим возможность Христу и чрез нас возвещать»².

Итак, мы видим, что Златоуст полностью уверен, что послания Павла дают читателю возможность «взирать на его душу как на некий первообраз»³, и через этот образец встать на тот же духовный уровень, как великий апостол.

«Кто же будет молиться о нас после того, как Павел отошел от нас?» – пишет Святитель, – «*Подражатели Павла*, – сделаемся только достойными этого ходатайства о нас, чтобы не только здесь слышать нам голос Павла, но и по удалении туда удостоиться нам видеть Христова подвижника; или лучше сказать, если здесь будем слушать его, то, без сомнения, и там его увидим, и хотя будем стоять и не возле него, но, несомненно, увидим его во всем блеске близ царского престола, где славословят херувимы, где парят серафимы»⁴.

Рассматривая Его комментарий на послание к Римлянам, мы видим, что особенный интерес Святителя к образу апостола Павла вклю-

¹ in *Epistolam ad Romanos*. Homily 30, PG 60.666. Рус.пер. Там же. С. 840.

² Ibid. Homilia 8, PG 60. 461. Рус.пер. там же. С. 579.

³ *Mitchell M.M.* The Archetypal Image: John Chrysostom's Portraits of Paul. P. 15–43.

⁴ in *Epistolam ad Romanos*. Homilia 32, PG 60. 678. Рус.пер. Там же. С. 856.

чает оценку его личности, похвалу его достоинствам и защиту его недостатков. В течение всего комментария он не перестает восхвалять его блаженство, скромность, благородство, его опытность, благоразумие, «кротость и смиренномудрие его души»¹ и прочие его достоинства.

Он рисует изумительные картины души Павла: «Небо, будучи видимо в течение такого продолжительного времени, убедило немного, а Павел, проповедавший недолгое время, привлек целую вселенную, потому что обладал душою, которая не меньше неба и могла всех привлечь. Ведь наша душа не достойна и земли; а его (душа) равноценна и небесам. Небо стоит, сохраняя свой предел и закон, а высота души Павла превзошла все небеса и беседует с Самим Христом; ее красота так велика, что Сам Бог свидетельствует о ней. При сотворении звезд дивились ангелы, а Павлу удивился и Христос, сказавший: сосуд избран Ми есть сей (Деян. IX, 15)»².

Таким образом, личность и пример апостола Павла – центральные в понимании свт. Иоанном Златоустом Послания к Римлянам. Все достижения Златоуста – результат не только его постоянного фокусирования на тексте, но также пристального внимания к *автору* Послания к Римлянам. Чрезвычайно важно в его экзегезе то, что он непрестанно обращается к Павлу, что он постоянно приводит его как превосходный пример для подражания.

Это отношение к нему Златоуста объясняет, почему он завершает свои экзегетические беседы на Послание к Римлянам такой личной, экстенсивной и страстной оценкой апостола Павла: «Кто даст мне ныне прикоснуться к телу Павла, прильнуть ко гробу и увидеть прах этого тела, которое восполнило в себе недостаток скорбей Христовых, носило язвы Христовы, повсюду посеяло проповедь, прах того тела, в котором Павел обтек вселенную, прах тела, посредством которого вещал Христос, воссиял свет блистательнее всякой молнии, возгремел глас, бывший для демонов ужаснее всякого грома ... Я желал бы увидеть прах не только уст, но и сердца Павлова, которое можно, не погрешая,

¹ in *Epistolam ad Romanos*. *Nomilia* 20, PG 60. 599. Рус. пер. Там же. С. 754.

² *Ibid.* *Nomilia* 18, PG 60. 580. Рус. пер. Там же. С.729.

назвать сердцем вселенной, источником тысячи бесчисленных благ, началом и стихией нашей жизни... Я желал бы видеть и разрушившееся это сердце, которое воспламенялось против каждого из погибающих и вторично мучилось болезнями рождения о чадах, родившихся несовершенными... Я желал бы увидеть прах рук, бывших в узах, – рук, чрез возложение которых (Павел) подавал Духа и которыми написал он эти письма: видите, *колицеми книгами, писах вам моею рукою* (Гал. 6: 11)... Я желал бы увидеть прах очей, которые не напрасно потеряли зрение, прозрели во спасение вселенной и еще в теле удостоились увидеть Христа, которые смотрели на земное и не видели, созерцали незримое, не знали сна, бодрствовали среди ночей и не страдали тем, что свойственно завистникам. Я желал бы увидеть прах тех ног, которые обтекли вселенную и не утомились, которые были заключены в колоду, когда поколебалась темница, которые обошли обитаемую и необитаемую землю и многократно по ней путешествовали (Деян. 16: 24, 26)... Я желал бы увидеть гроб, в котором положено оружие правды, оружие света, члены ныне живые, но мертвые тогда, когда находился Павел в живых, члены, в которых жил Христос, члены, распятые миру, члены Христовы, во Христа облеченные, храм Духа, святое здание, члены, связанные Духом, пригвожденные страхом Божиим, носящие на себе язвы Христовы... Я желал бы увидеть этого духовного льва¹.

Литература

1. *Festugière A. J.* Antioche païenne et chrétienne, Libanios, Chrysostome et les moines de Syrie. Paris, 1958. P 412–414.

2. *Lampe, G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Oxford University Press, 1961.

3. *Mitchell M.* «A Variable and Many – sorted Man»: John Chrysostom's Treatment of Pauline Inconsistency // *Journal of Early Christian Studies*. 1998. № 6. P. 93–111.

¹ in *Epistolam ad Romanos*. Homilia 32, PG 60. 678-680. Рус.пер. Там же. С. 856–858.

4. *Mitchell M.* The Archetypal Image: John Chrysostom's Portraits of Paul // *The Journal of Religion*. 1995. Vol. 75. №. 1. P. 15–43.

5. *Mitchell M.* The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

6. S. P. N. Joannis Chrysostomi archiepiscopi constantinopolitani. Homiliae De laudibus sancti Pauli PG 50. P. 473–507.

7. Sancti Patris Nostri Joannis Chrysostomi archiepiscopi constantinopolitani. Commentarius in Epistolam ad Romanos. Patrologia cursus completes Series graeca 60. ed. J. P. Migne (Paris 1844–1864). P. 391–681.

8. *Брендле Р.* Иоанн Златоуст – проповедник, епископ, мученик. – М.: Изд-во ББИ им. ап. Андрея, 2006.

9. Древние жития святителя Иоанна Златоуста. Тексты и комментарии. М.: Паломник. ПСТГУ. ИМЛИРАН, 2007. – 528 с.

10. *Сахаров В.* Св. Иоанн Златоуст. СПб., 1904.

11. *Соколов Л. А.* Юношеские годы св. Иоанна Златоуста и приготовление его к пастырскому служению. I. Жизнь св. Иоанна Златоуста до принятия крещения. II. Аскетический подвиг св. Златоуста и выяснение жизненного призвания. III. Возвращение св. Златоуста в Антиохию и принятие благодати священства // *Богословский Вестник*. 1895. № 9. С. 315–144; № 10. С. 11–39; № 11. С. 185–214.

12. *Сократ Схоластик.* Церковная история. Саратов, 1911.

13. *Сократ Схоластик.* Церковная история / Статья и коммент. Кривушина И.В. М., 1996.

14. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского в русском переводе. СПб., 1898. Т. 2. Кн. 2: Беседы на разные места Св. Писания.

15. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского в русском переводе. СПб., 1903. Т. 9. Кн. 2: Беседы на Послание к Римлянам.

16. Церковная история Эрмия Саламинского. СПб., 1851.

*Рожковский В.Б.,
доктор философских наук*

Умаление человека: онтологический смысл

*«...кто примет Меня, тот принимает Пославшего Меня; ибо кто из вас меньше всех, тот будет велик» (Лк.9, 48).
«Умаляй себя во всем перед всеми людьми» (прп. Исаак Сирин)*

От первых отцов Церкви нам известна мысль о том, что человек, будучи образом и подобием Божиим, заключает в себе великую тайну собственного бытия. Действительно, мы находим, что то, что в его бытии кажется подобным обычным явлениям, или что мы привыкли в наш «научный век» соотносить только с явлениями материального мира, на самом деле часто остается после таких уподоблений и соотнесений еще бóльшей загадкой. Так, мы привыкли считать, что всякого рода «уничужение», «опустошение», «умаление» и т. п. безусловно характеризует что-то со знаком «минус» и что знаком «плюс» будут в таком случае обозначены такие измерения, как «возвышение», «наполнение», «самоутверждение». Однако если мы только внимательно вдумаемся во все эти измерения в человеческой жизни, то можем осознать, что, по меньшей мере, все не так просто.

Мы часто можем наблюдать, что не всегда «малое», «неказистое» и «уничуженное» значит меньше, чем то, что претендует быть «большим» и «успешным», особенно если это касается духовного мира той или иной личности. Малые дети вызывают у нас больше любви, чем достигшие чего-то в своей жизни взрослые, а среди взрослых – те, которые, как говорит блаженный Иероним, заслужив в своей жизни почести и будучи высокими, смирением себя умалили. Но что такое это «умаление смирением»? И почему оно может быть не наигранным,

подлинным, не противоречащим жизненному творчеству и радости, которой не лишена наша жизнь?

Если мы обратимся к наработанному веками духовному опыту христианства, то увидим, что такого рода загадка или тайна человеческого бытия имеет свое основание в самой сердцевине смысла мироздания – в том замысле, который имеет о человеке и мире Бог и который отпечатлен в Священном Писании. Речь идет о парадоксальном, с точки зрения обычных человеческих представлений, учении веры о *кеносисе* Бога. Бог вместо того, чтобы только наслаждаться Своим безмерным могуществом, славой и т. д., творит мир и человека с его свободой и как бы остается ждать, когда же человек отзовется на Его призыв. Если Бог столь могуществен, что изначально нет никакой меры Его могуществу и силе, то зачем Ему, казалось бы, вся эта начавшаяся земная история с ее несовершенством, рисками человеческой свободы и даже прямыми противлениями Его воле? Но, задавая такой, по нашим «земным» измерениям естественный, вопрос, мы забываем, что сущностью Бога является любовь. Бог есть *Любовь* еще до творения мира и человека, в Своей внутри-Троичной жизни Отца, Сына и Святого Духа.

Христианское богословие не знает абстрактной божественной сущности и не может мыслить Бога вне со-бытия Божественных Ипостасей и их «вечного движения в любви» (прп. Максим Исповедник)¹. Во «внутренней жизни» Бога в «общении» Лиц Бога-Троицы как способе бытия Бога «Любви» (1 Ин. 3, 16), в этой имманентной субординации любви в Боге заключена ничем не вынуждаемая перспектива удержания от проявления некоторых принадлежащих Ему качеств или свойств, а именно тех, которые в общем виде и можно охарактеризовать как «доминирование», «господство». В этом состоит парадоксальная кенотическая возможность «Божественной мощи» – *мощи, превосходящей себя*, по мысли Оригена, по мнению же свт. Григория Неокес-

¹ Цит. по: Лосский В.Н. Догматическое богословие // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 278.

рийского, – «истинное господство» посредством свободы. «Домостроительный» кеносис является своего рода продолжением «кеносиса» в Троице, посредством кеносиса Христа происходит откровение Божественной Любви, единой силы любви Троиединого Бога.

Своего рода продолжением «кеносиса» в Боге-Троице является кеносис в собственном смысле слова, относящийся к «Домостроительству» Сына Божия в отношении мира и человека. В известном «кенотическом отрывке» в Послании апостола Павла к Филиппийцам (Флп. 2, 6–11), являющегося раннехристианским литургическим гимном, говорится о том, что Сын Божий «... будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца». Принятое в христианском богословии деление «кенотического отрывка» на три основными текстуально-смысловые части (Флп. 2, ст. 6; ст. 7–8; ст. 9–11) предполагает понимание акта кеносиса в собственном смысле (ст. 7–8) в связи с признанием Откровения о Божественном достоинстве Христа до Его воплощения (ст. 6) и последующего за кенотическим уничижением состоянием «в славе» (ст. 9–11). Личностью «Домостроительного» кеносиса (кенотического «умаления»), неотделимого от предшествующего и последующего «состояния», выступает Божественная Личность в Своем Втором Лице – Сыне Божиим, воплощающемся во Христе.

Использование темы кеносиса Бога в отношении собственно человеческого бытия вызвано Откровением о *Христе-Богочеловеке*, сохраняющем пространство специфического бытия человека и одновременно воздействующего на него, обновляющего его благодаря особому характеру «Божественной мощи». Так, по словам преподоб-

ного Максима Исповедника, «Бог... ради любви к нам уничтожил Себя Самого, приняв образ раба (Флп. 2, 7)... и весь ради нас, от нас и через нас настолько стал человеком,... дабы обновить силу любви – противнику себялюбия»¹.

Однако не только по отношению ко Христу, оказавшемуся «умаленным перед людьми» (Ис.53, 3), но и к конкретным «земным» человеческим личностям можно обнаружить употребление понятия «умаление», как бы «продолжающего» кенотический смысл. При этом в Новом Завете понятия «умалить», «уничтожить», «смирить себя» в некотором смысле параллельны друг другу. Смысл словосочетания «уничтожил Себя Самого» (Флп. 2, 7) воспроизводится в Послании ап. Павла Евреям (Евр. 2, 9), где говорится о том, что «... за претерпение смерти увенчан славою и честью Иисус, Который не много был унижен пред Ангелами, дабы Ему, по благодати Божией, вкусить смерть за всех». Причем это «уничтожение» соотносимо у ап. Павла и с тем «уничтожением» или «умалением», которым характеризуется в Библии статус бытия всякого человека. Слова «не много Ты унижил его пред Ангелами; славою и честью увенчал его, и поставил его над делами рук Твоих» (Евр. 2, 7), очевидно, воспроизводят ветхозаветное «не много Ты умалил его пред Ангелами...» (Пс. 8, 6). Здесь «уничтоженность» или «умаленность» открывает и условия ограниченного тварного бытия человека (в отличие от ангелов, ограниченного телом), и перспективу его существования, и особенную перспективу действия Бога в мире (возможность Его Воплощения), открывающуюся «хвалой» «из уст младенцев и грудных детей» (Пс. 8, 3).

К изначальным (при сотворении) «условиям» бытия человека добавились последствия лично-волевого отпадения человека от Бога (греха), в пределе подверженность человека смерти, так что ныне «умаление» человека – это еще и «умаление» в смысле случаю-

¹ *Максим Исповедник (прп.)*. Послание к Иоанну Кубикулярию о любви // Максим Исповедник (прп.) Творения. Кн.1. С. 148.

щейся утраты прежнего состояния человеческой природы, греховного «забвения» (Ориген)¹, неотвратимости страдания и одиночества человека в его индивидуальной смерти. В этом смысле – приращения греха – человеческая личность *вынуждена* «умаляться» и претерпевать уничтожение, что отличает ее умаление от всецело *добровольного* смирения (смирения своей воли) Божественной Личности, между тем как Божественная природа Христа в акте кеносиса остается непричастной умалению и уничтожению. Для пояснения последнего положения о кенотической свободе Бога свт. Григорий Неокесарийский использует образ «врача», который «на время забывает о своем достоинстве и смиряет свою волю, почему, принимая вид раба, делается невольником больных и свое достоинство низводит до подобия рабства. Однако этого унижения мы не называем унижением для врача...»²

По свойству и в целях Божественной любви Христос должен был во всем кроме непосредственно греха уподобиться людям (Евр. 2, 17), т. е. в пределе «вкусить смерть», чтобы и в тварных условиях человеческого бытия, и в предельной (в смерти) умаленности человека сделалось действительным некоторое скрытое преимущество, потаенная полнота бытия человека, его бóльшее пространство для восполнения связи с Богом и совершенствования посредством причастности кеносису. Для самого человека поэтому умаление, страдание и уничтожение не является теперь как бы «закрытым» – тягостным и безысходным состоянием, он не бежит *одного их вида*.

Умаление человека – это не замысел самого человека, хотя человек в умалении и участвует сообразно своему разуму и воле, являя в нем особую устремленность, несводимую ни к психологическому состоянию, ни к нравственной установке поведения. Это *онтологи-*

¹ Ориген. О Началах. Самара, 1993. С. 68–69.

² Григорий Неокесарийский (свт.). К Феопомпу, о возможности и невозможности страданий для Бога// http://apologia.narod.ru/earlifat/IIIPage/greg_b.htm.

ческая идея «умаляющей» участности человека в Боге в качестве Его творения, участности в Его замысле («логосе») о человеке, в том числе и исключительной участности Христа-Богочеловека, Который не только претерпевает недоступное подражанию человека «уничужение» Боговоплощения, но и «смиряется» в вольном подвиге земной (Богочеловеческой) жизни.

Требование онтологического смысла полноты, действительности бытия человека перед Богом означает, что человек должен быть открыт и постигнут в своем специфически избытствующем существе. Это означает, что если к человеку применима характеристика «умаления», то он должен «смиряться» не только «извне», но и изнутри себя, своей собственной жизни, т. е. именно «самоумалиться». «Умалйя себя во всем перед всеми» – призывает христианская аскеза¹. И очевидно, что этот призыв обращен к некоей активности человека, не совпадающей со случающимся умалением, присущим обычному, ограниченному и несовершенному, существованию человека. Но что же человек сам будет умалять или уничтожать в себе, если он и так «умален» и «уничужен» в своем бытии, заключен ли в этом доступный ему онтологический смысл?

Аналогии, позволяющие в некоторой, пусть и несовершенной, мере выявить условия данности человеку этого смысла, известны еще с эпохи ранних отцов Церкви. Проведение аналогий осуществляется посредством использования содержания категорий «жертвенности» и «личности». При этом состояние жертвенного умаления предстает не как обычное опустошение, подчинение, утеря и т. п. Онтологическое содержание такого умаления, предполагающее инициативу человека, его активно-творческое начало, должно позволить высвободить горизонт его ограниченного бытия, духовно разомкнуть и тем самым обновить бытие человека. Человек, сущий по образу и по подобию Бога, должен заключать в себе некое субъективное начало, позволяющее ему освободиться от не-сущего образа собственного бытия, со-

¹ *Исаак Сириин (прп.)*. Слова подвижнические. М., 1993. С. 303.

стоящего в претензии на автономное обладание «своей» частью природы. Иными словами, возможность обновляющей жертвы открывает в человеке нечто определяющее его природу и, вместе с тем, большее и иное, чем он есть по своей природе. В качестве такого начала в христианстве вовлекается «личность». Благодаря этому началу человек призывается избавиться от греховной автономизации и индивидуализации, призывается к смирению перед другими личностями. От конкретного человека (земной индивидуальности) зависит, по мысли прп. Максима Исповедника, «смирится» ли как человек и будет поступать в согласии со своим «логосом» или обнаружит произвол и ложную претензию на самодостаточность. Это именно то, что действительно доступно, действительно «во власти» человеческой личности.

«Умаленность», «уничиженность», «смирение» часто связывается в Библии (особенно в Новом Завете, например: Мф. 18, 2–4; Лк. 9, 47–48) с образом жизни детей. В таком способе жизни не происходит отказа вообще от преуспеяния, возвышения и т. п., не предполагается некое «природное» превращение взрослого человека в ребенка, обратное развитие его как духовно-разумного существа. Этому соответствует и призыв ап. Павла: «... не будьте дети умом: на злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолетними» (1 Кор. 14, 20). В этой связи не предполагается и некая возможная «детская» условность эмоционально-психологического или нравственного характера в поведении взрослого. «Детский» образ бытия здесь – это жизнь в мире *отношения* к Богу. «Детскость» в умалении, смирении означает чистоту, неискусственность *онтологического отношения*, в котором человек сознает свое «человеческое» положение перед Другим (Богом), чувствует мистическое притяжение ко Христу в условиях и перспективах человеческого бытия.

В этом онтологическом отношении появляется субъект религиозного действия «самоумаления», или «смирения» – «новый человек», христианин, которого нельзя ни отождествить с Божественной Личностью, ни онтологически «определить» вне Христа. «Новый человек» в своем

духовном, внутреннем смирении как бы противостоит критериям социальной статусности: Христос на вопрос учеников о том, «кто больше в Царствии Небесном» (Мф. 18, 1), подразумевающим их собственное «положение», «кто бы из них был больше» (Лк. 9, 46), ставит перед ними дитя и говорит о необходимости «умалиться как дети». В Евангелии от Луки (Лк. 9, 44 и Лк. 9, 48) проводится некоторая прикровенная для понимания параллель между откровением о (кенотическом) крестном пути Христа («Сына Человеческого») и примером необходимости быть, как дитя, «меньше всех». Субъект умаления – это не «субъект» той или иной «точки зрения», это человек, погруженный в онтологический смысл, в безусловную заданность опыта Христа. «...Вам дано ради Христа не только верить в Него, но и страдать за Него» (Флп. 1, 29) – говорит ап. Павел о смысле причастности кеносису Бога.

Таким образом, умаление человека можно понимать в онтологическом смысле как «*продолжение*» кеносиса Бога-Христа¹, вовлеченность в смирение Христа. Эта вовлеченность преобразует смысл негативистских измерений человеческого бытия («уничиженности», «умаленности» и т. п.), открывает путь человека к полноте бытия, в пределе – к обожению.

Вовлеченность в смирение Христа являет себя в наиболее характерном виде в ликах святых мучеников, юродивых и др. Сколь парадоксален и за пределами для человеческого понимания, но светел подвиг страдания христианских мучеников и юродивых, смиренно приносящих себя в духовную жертву Богу! Между тем, содержание и характер вовлеченности человека в смирение Христа образует пространство тайны человеческой свободы в Боге и любви к Богу на протяжении не только чьего-либо осознанного индивидуального опыта, но и всей истории. Эта тайна умаления есть одновременно и тайна присутствия Христа в истории, культуре. Она до сих пор приковывает и богословский, и философский взгляд, предстает в виде открытой проблемы судеб че-

¹ Булгаков С. (*прот.*). Невеста Агнца. М., 2005. С. 446.

ловечества. Описание ее границ может позволить по-новому взглянуть на духовную ситуацию и современного человека.

Мистическое притяжение или, говоря философским языком, онтологическое отношение между кеносисом Бога и умалением человека есть нечто, что выходит за рамки психологических и нравственных условий. Иными словами, оно не зависит от того, воспринимает, хочет ли кто-либо воспринимать, переживать и т. п. его или нет. Это притяжение все равно существует. Оно существует – о чудо и тайна Божественной любви! – даже в большей степени для того, кто нравственно пал, но открыт для раскаяния, чем для того, кто возвысился, приписав себе это возвышение. Недаром же, по словам блаженного Августина: «Что стало высоким, иссохнет, а что было низким, будет исполнено».

Прояснение онтологического отношения кеносиса Бога в отношении человека является проблемой совмещения таких по методу и способу данности разнородных областей знания, как богословие и философия. Философия, способная при обращении к данной теме поставить *вопрос* об универсальной, всеобщей возможности, перспективе «кеносиса» во внутреннем мире человека, в самом способе его бытия, встречается со специфическим предметным полем христианского богословия о кеносисе Бога, как бы предваряющим подобный вопрос. Пространство философии здесь образуется не попыткой обосновать предзаданный духовный опыт, а лишь прояснить условия его данности, по аналогии с духовным опытом самого верующего мыслителя. Философии предоставляется возможность интерпретации идеи умаления человека как неустранимого феномена культуры (христианской культуры), в котором дана некоторая «притяженность» человеческого бытия к Богу, к спасению человека в Боге. В качестве «субъекта» умаления здесь может быть представлен не только всякий человек-христианин, (сознательно) приобщающийся Христу, ставящий целью своей жизни спасение и обожение, но и человек, оказавшийся вообще в пространстве культуры, поскольку последняя оказы-

вается «пронизана» христианскими смыслами. Онтологизм умаления проявляется в разных формах существования человека. Определяющим субъектом умаления выступает христианин, его духовный опыт, но субъектом предчувствия умаления выступает также и человек, когда-либо размышлявший о безусловно превышающем его «огромном мире» (например, как И. Кант – о восхищающем его «звездном небе над головой»), человек, осознающий некоторое противоречие между претенциозностью собственного жизненного творчества и ощущением собственной умаленности, невозможности в полной мере реализовать собственную волю к могуществу в этом мире.

Современный человек оказывается в «огромном мире» технологических, биотехнологических, виртуальных и т. п. объективаций, ускоряющихся социальных и политических потрясений – в ситуации умаления и оборотной, негативной стороны смирения – отчаяния как следствия духовного самозамыкания личности, отчуждения от онтологии христианского смирения. Верующий взгляд на эту духовно-экзистенциальную ситуацию современного человека находит надежду в том, что Тот, Кто «смирился даже до смерти крестной» ради любви к человеку, найдет в глубине его внутреннего опыта пути духовного обновления.

Литература

1. *Булгаков С. (прот.)*. Невеста Агнца. М., 2005.
2. *Григорий Неокесарийский (свт.)*. К Феопомпу, о возможности и невозможности страданий для Бога // http://apologia.narod.ru/earlifat/Шage/greg_b.htm.
3. *Исаак Сириянин (прп.)*. Слова подвижнические. М., 1993.
4. *Лосский В.Н.* Догматическое богословие // Мистическое богословие. Киев, 1991.
5. *Максим Исповедник (прп.)*. Послание к Иоанну Кубикулярию о любви // Максим Исповедник (прп.) Творения. Кн. 1. М., 1994.
6. *Ориген*. О Началах. Самара, 1993.

*Протоиерей Владимир Тер-Аракелянц,
кандидат богословия, кандидат философских наук*

Теологическая критика философских учений (к проблеме обоснования)

Всегда ли человеческой мысли был свойственен прагматизм? Вопрос возникает не случайно, потому что утверждение того, что для древности было характерно единство двух путей познания окружающего мира – пути сердца и разума – в данном случае представляется наиболее очевидным. Это единство исключало расчлененность знания на богословское¹, философское и научное. По поводу него В.С. Соловьев писал: «Не подлежит никакому сомнению, что первый, древнейший период человеческой истории представляет как свой господствующий характер слитность, или необособленность, всех сфер и степеней общечеловеческой жизни. Не подлежит никакому сомнению, что первоначально не было ясного различия между духовным, политическим и экономическим обществом... Так же слитны были теология, философия и наука, мистика, изящное и техническое искусство... Степень абсолютная, степень формальная и математическая, затем сферы творчества, знания и практической деятельности собраны здесь в одном фокусе»². Из сказанного можно предположить, что в древности в обла-

¹ «Основным предметом и сущностью богословия является самосообщение Бога, т. е. тот самый ответ Бога человеку, который недоступен ему посредством философии. Наличие этого ответа является ключевым для различия философии, религии и теологии, и сущностно он заключается в благодати». Цит. по: *Хромец (Рождественская) И.С.* К возможности и следствиям взаимодействия понятийного аппарата философии и теологии на примере теологии Карла Ранера. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/888184.html>.

² *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания / Сочинения: в 2 т. Изд. 2-е. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 155–156.

сти знания не было никакого различия между теологией, философией и наукой – все это представляло одно слитное целое.

Процесс деградации цельного знания исторически связан с античностью. Расчленение богословия (теологии), философии и науки намечается именно в древнегреческом знании, ибо «в нем зарождается наука, именно к нему восходят корни научной философии и именно в нем возникает термин «богословие»»¹. Расчлененное знание нуждалось в восстановлении. Путем ктакого рода восстановлению мог быть только равноправный диалог. Потому доньше не прекращаются попытки установить его между всеми ветвями знания. У этого процесса есть еще одно обстоятельство: исторически «современное богословие прорастало из античной философии, и первые образцы их диалога появились в эпоху отцов Церкви. Тогда Церковь получила новое знание, и его необходимо было оформить на языке античной культуры»².

Начало этого процесса обозначило и целый ряд проблем, с ним связанных. Все они заключались в определенной несовместимости богословия и античной философии. Суть их в том, что, как показано в работе А. Доброхотова, «истины откровения – это знания, пришедшие из другого мира, из другого измерения. Они не рассчитаны на улучшение этого мира. А вся античная философия и философия в целом ориентирована на то, чтобы найти место в этом мире»³. Уже в самые первые века существования христианского богословия возникли вопросы перевода на мирской язык христианской мысли. И если поначалу это было связано с апологетической задачей, то впоследствии появилась необходимость формирования собственной мысли, а еще позже возникла потребность в языке теоретического, диалогического философского знания.

¹ Мезенцев С.Д. К вопросу о синтезе богословия, философии и науки. Часть первая. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=fresh&id=1157>.

² Доброхотов А.Л. Культурология – наука для богословов // Журнал Московской Патриархии. 2010. № 3. URL: <http://www.jmp.ru/archiv/Jmp%203%202010.pdf>.

³ Там же.

Существовало несколько путей решения проблемы диалога философии и веры. Так, в античную эпоху богословы просто пользовались языком философии как инструментом. Вышеуказанный автор по этому поводу пишет: «Это было по-своему мудрое решение, потому что иноприродность этих двух типов знания признавалась изначально. В этом смысле все равно, какой язык вы используете. Притом что союз платонизма с христианством более естественен, отцы Церкви спокойно использовали и язык стоиков, эпикурейцев, Аристотеля и киников. Это шокирующий парадокс: богословию в принципе все равно, к какой философии обратиться, лишь бы к данной ситуации подошел данный инструмент, – потом можно будет его отбросить»¹.

Был и другой опыт, когда богословие включало в себя все типы знания. Это опыт Средневековья. Задачей этой эпохи, как полагает Р. Эйкен, было «возращение новых народов и нового человечества. Жизнь часто принимала характер строгого и сурового воспитания. Мысль о неприкосновенном порядке жизни потопила все остальные цели. И мир мысли получил здесь прочную организацию, и все области жизни слились, под руководством религии, в единое целое»². В эту эпоху господствовали сначала нерасчлененность веры и разума («верующий разум») блаж. Августина, а затем теория гармонии веры и разума Фомы Аквинского. Причем, как показано в работе С. Мезенцева, «Фома не ограничился богословием и философией, он обратился и к «забытой» к тому времени древнегреческой («языческой») науке, сформулировав классическое положение о том, что религия и наука обладают разными способами достижения истины, но истина может быть только одна и исходит она от Бога»³. Средневековое решение проблемы общего языка не только соответствовало своему

¹ *Доброхотов А.Л.* Указ. соч.

² *Эйкен Р.* Основные проблемы современной философии религии / Пер. с нем. Изд 2-е. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 62.

³ *Мезенцев С.Д.* Указ. соч.

времени, оно заключало в себе и проблему, имеющую постоянное значение, – проблему объединения всех областей жизни и организации человечества. Но диалог обозначает взаимоотношения между разными субъектами, ведь когда все одинаково, можно ничего не говорить, так как никакой проблемы не существует.

Мыслители Нового времени, напротив, пытались найти глубинные переклички философии и богословия. Однако итогом этого процесса было то, что разум был окончательно отделен от веры, после чего установилось господство разума. Кстати, на Западе послужили этому разрыву, в том числе, и сами богословы. Так, современный последователь Фомы Аквинского Ж. Маритен, выступая против пренебрежения разумом, полагая необходимым примирить благодать и природу, теологию и философию, заявил: «Науки и философия более не будут, как это довольно часто бывало в Средние века, в положении служанок богословия; полное и реальное признание их самостоятельности – это драгоценный плод исторических усилий на протяжении истекших столетий, и этот плод принят. Но в то же время пусть самостоятельность науки, ее законное место в ряду ценностей будут признаны также и по отношению к наивысшим формам знания, формам, образующим мудрость»¹. Автор тем самым выразил суть исторической концепции истины, истины как процесса, в ходе которого осуществляется примирение и сближение богословской, философской и научной трактовок истины. Теоретико-познавательной формулой такого рода сближения, по Маритену, стало его выражение, подобное некогда сказанному бл. Августином: «Веруй, и думай, что хочешь»².

Несмотря на то, что в современную эпоху господствует разум и секулярное сознание, они и сегодня, с точки зрения Ж. Маритена, находятся под воздействием веры и религиозного сознания. И все-таки надо признать, что западный мир совершил решительный переход

¹ *Мезенцев С.Д.* Указ. соч.

² Там же.

от ситуации, когда общество не видело альтернативы религиозной вере, до нынешнего положения вещей, где вера оказывается лишь «одной из возможностей, доступных как обществу, так и индивидууму»¹. Процесс восстановления единства знания и веры, философии и теологии предполагал ведение диалога и разработки соответствующего ему языка. Таким языком в античную эпоху был язык современной философии, причем, как было показано выше, в наиболее одиозных ее формах (эпикурейцы и киники). Здесь философская рациональность использовалась преимущественно только в апологетических целях, для отстаивания каких-либо положений веры. В данном случае цель более практическая, нежели спекулятивная.

Средневековье характерно господством веры над разумом. Языками этого времени, как уже говорилось, был язык «верующего разума» бл. Августина и язык «гармонии веры и разума» Фомы Аквинского. В свете аристотелизма и томизма богословие включало в себя все типы знания, и этот опыт не оправдался. Больше всего от этого пострадало само богословие, потому что оно втянуло чужой материал и пережило известный кризис. И еще: для эпохи Средних веков не была актуальной апологетическая проблема, и смысл диалога и его интенсивность значительно уменьшились.

В эпоху Возрождения и Нового времени, по мере развития процессов десакрализации с последующими секуляризмом и гуманизмом, наступает эра господства разума. Качественный сдвиг в мировоззрении европейцев хронологически совпадает с протестантской Реформацией. Именно с этого времени начинается эпоха глобальная десакрализации мира и времени, укоренение в Европе понятия цивилизованности и переоценка роли и смысла государственной власти. В результате появляется так называемый философский и религиозный

¹ Петров С. Секулярная эпоха. URL: religo.ru/city/6875.

деизм.¹ Он означает то, что отныне десакрализация распространяется на все сферы жизни. Так государство и закон начинают мыслиться всего лишь как юридический акт заключенного для всеобщего блага общественного договора, разумеется, лишенный какой-либо сакральной или вечной составляющей. Парадоксально, но последовательный философско-религиозный деизм лишает сакрального аспекта даже Бога, Который впредь является всего лишь необходимой технической деталью в лишенном магического измерения мире. В итоге через деизм западная цивилизация пришла к полновесной альтернативе религиозной вере в любых ее выражениях, а именно к эксклюзивному, или так называемому исключительному гуманизму.

Характерным проявлением указанного гуманизма стало утверждение тенденции, ведущей к крайнему индивидуализму, что, в свою очередь, по мнению митрополита Илариона (Алфеева), «нашло свое выражение в сугубо индивидуалистической трактовке прав и свобод человека, в том числе и свободы религиозной веры и убеждений. Согласно этой трактовке, религиозная вера является сугубо частным и принципиально личным убеждением, которое может возникать только как следствие реализации прав человека»².

Крайние формы индивидуализма возвращают человека к состоянию обращенного на себя «я», самозаключенному эгоцентризму, или просто эгоизму. Явление это не ново. Как в древности, так и донныне люди искали возможность его преодоления, понимая глубинную опасность, таящуюся в нем. Однако только с пришествием Христа Спасителя стало возможным решение этой проблемы. Касаясь сущности эгоизма и возможности его преодоления, В.С. Соловьев, рассматривая сказанное у евангелиста Матфея (16, 25), пишет: «Конечно, здесь под этой спасительною потерей души разумеется не превраще-

¹ *Петров С.* Указ. соч.

² *Иларион (Алфеев), митрополит Волоколамский.* Православие и секуляризм. URL:<http://www.patriarchia.ru/db/text/1173779.html>.

ние человека в бездушную вещь, не самоубийство его метафизического существа, а только нравственное умерщвление его эгоизма. То, что в этом евангельском изречении называется душою, что мы обыкновенно называем нашим я, или нашу личность, есть не замкнутый в себе и полный круг жизни, обладающий собственным содержанием, сущностью или смыслом своего бытия, а только носитель или подставка чего-то другого, высшего. Отдаваясь этому другому, забывая о своем я, человек как будто теряет себя, жертвует собою, но на самом деле он утверждает себя в своем истинном значении и назначении, наполняет свою личную жизнь истинным содержанием, с которым она нераздельно сливается, превращает ее в вечную жизнь»¹. Напротив, не приемлющему «формулу» Христа, обращающему свои душевные силы на самую свою душу, в отдельности взятую, «подставку жизни принимая за содержание жизни и носителя за цель, т. е. отдаваясь эгоизму, человек губит свою душу, теряет свою настоящую личность, повергая ее в пустоту или бессодержательность. Эгоизм есть только мнимое самоутверждение человеческой личности; действительно же она утверждает себя тогда, когда вольно и сознательно отдается другому Высшему; эгоизм же на самом деле есть отделение личности от ее жизненного, содержания, – отделение подставки, ипостаси бытия от сущности (*ousia*), разрыв между существованием и его целью, между внешним фактом и внутреннею ценностью, между тем, что живет, и тем, ради чего стоит жить. Такое отделение обращенного на себя я от его жизненной сущности есть, без сомнения, нравственная смерть и гибель души»². В свете этого мнения становится очевидным тот факт, что в основании распавшегося, обособившегося, нецеломудренного знания лежит изначальный человеческий эгоизм. Теории эгоизма тесно связаны с проблемами философии религии, и здесь небезынте-

¹ Соловьев В.С. Понятие о Боге (в защиту философии Спинозы). URL: <http://www.rodon.org/svs/pobvzfs.htm>.

² Там же.

ресно было бы обратить внимание на отношения этих теорий и так называемых «религий разума».

В этой связи надо сказать, что расчлененное знание имело тенденцию к уходу в себя – обособленности. Для эпохи обособленного «я» характерно обособленное знание – таким типом отношения теологии и философии было то, когда Богопознание есть некая цель в себе, и человек здесь не связан никакими конфессиональными обязательствами. Он не связан вообще ни с каким взглядом на Откровение и может конструировать свою философскую теорию Бога. Классическим случаем такого подхода является гегелевская философия религии или спекулятивная теология Фихте и Шеллинга. Как раз то, что в философской терминологии обозначено как «Религия разума». Само это явление – весьма интересный феномен европейской мысли. История его не прерывается от античности до наших дней. Как правило, оно представляет собой философскую систему, которой придана более или менее религиозная форма, созданная для того, чтобы выполнять в социальной действительности роль идеологии, т. е. направлять действия людей. По мнению Г.А. Завалько, начало этому явлению, со времен античности, положил Эпикур¹.

Литература

1. *Доброхотов А. Л.* Культурология – наука для богословов // Журнал Московской Патриархии. 2010. № 3. URL: <http://www.jmp.ru/archiv/Jmp%203%202010.pdf>.

2. *Завалько Г. А.* Проблема соотношения морали и религии в истории философии. М.: КомКнига, 2010.

3. *Иларион (Алфеев), митрополит Волоколамский.* Православие и секуляризм. URL:<http://www.patriarchia.ru/db/text/1173779.html>.

¹ *Завалько Г.А.* Проблема соотношения морали и религии в истории философии. М.: КомКнига, 2010. С. 101.

4. *Мезенцев С.Д.* К вопросу о синтезе богословия, философии и науки. Часть первая. URL:<http://www.portal-credo.ru/site/?act=fresh&id=1157>.

5. *Соловьев В.С.* Понятие о Боге (в защиту философии Спинозы). URL: <http://www.rodon.org/svs/pobvzfs.htm>.

6. *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания / Сочинения: в 2 т. Изд. 2-е. М.: Мысль, 1990. Т. 2.

7. *Эйкен Р.* Основные проблемы современной философии религии / Пер. с нем. Изд 2-е. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010.

Некоторые проблемы адаптации терминологии и методологии персонализма для изложения православных вероучительных истин

Направление, получившее в современной литературе наименование «богословского персонализма», является одним из наиболее влиятельных в православном богословии, начиная с середины XX в.

Безусловно, «персоналистичность» (в смысле особого акцента на общение личного, свободно-разумного человеческого существа с личным Богом) присуща христианскому богословию с самого момента его возникновения. Однако следует отметить, что формирование и развитие понятийного аппарата богословского персонализма в том его виде, какой мы наблюдаем в работах таких крупных православных богословов XX в., как В.Н. Лосский, О. Клеман, прот. Иоанн Мейендорф, Х. Яннарас, митрополит Иоанн Зизиулас, и трудах большого количества менее известных авторов, тесно связано не только с традиционным святоотеческим богословием, но и с определенными тенденциями новоевропейской мысли.

Один из основателей православного богословского персонализма В.Н. Лосский, например, отмечал, что желание найти у Отцов первых веков учение о человеческой личности может выглядеть как стремление «приписывать им мысли, вероятно, им чуждые, но которыми мы, тем не менее, их бы наделили, не отдавая себе ясного отчета в том, как зависимы мы в самом методе нашего суждения о человеческой личности от сложной философской традиции, от образа мысли, следовавшей путем, очень отличным от того, который можно было бы считать путем собственно богословского предания... Я же лично должен признаться в том, что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением

о личности человеческой...»¹. Из этого следует, что, во всяком случае, терминологически богословское учение В.Н. Лосского о личности испытало на себе влияние направлений мысли, находившихся вне русла «классического» православного богословия.

Под «развернутым учением о человеческой личности» В.Н. Лосский подразумевает основные постулаты богословского персонализма, изложенные им в работах «Очерки мистического богословия восточной Церкви», «Богословское понятие человеческой личности», «По образу и подобию», «Догматическое богословие», других трудах. К этим специфическим чертам православного богословского персонализма относятся:

1. Учение об автономности личности по отношению к природе, основанное на методологической антитезе «личность-природа». Природа (т.е. совокупность качественных характеристик) мыслится как «принадлежность», собственность личности, но личность оказывается «несводима» к собственной природе, автономна по отношению к ней. Эта «несводимость» выражается: а) в невозможности описания (определения) личности с помощью природных характеристик; б) в способности самоопределения личности по отношению к своей природе, преодоления «природной ограниченности» и «детерминированности» своей природой, в чем видится проявление *свободы* как фундаментальной черты личностного бытия.

2. Методологическое противопоставление понятий «индивид» (индивидуальность) и «личность» в нравственно-сотеиологической области, при котором понятие «личность» обозначает бытие в единстве (общении) с Богом и (в Боге) с прочими личностями, отсутствие «дробления» или «разделения» природы (что сопоставляется со святоотеческими понятиями обоженности и богоподобия), а «индивид» соответствует падшему, эгоистичному образу челове-

¹ Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // Лосский В.Н. Боговидение. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 645.

ского бытия, разобщенному и «раздробленному» состоянию человеческого естества.

Описанные выше методологические принципы, в разной комбинации, являются «сквозными» для богословской системы не только В.Н. Лосского, но и целого ряда православных богословов второй половины XX в. – начала XXI в., они находят свое применение не только в интерпретации основных догматов Православной Церкви – тринитарного и христологического, но также и в «частных» вопросах экклезиологии, сотериологии и эсхатологии.

При этом следует отметить, что В.Н. Лосский стал одним из первых, кто сделал попытку в систематическом виде использовать описанную выше методологию и понятийный аппарат для решения собственно богословских задач, т. е. для изложения вероучения Православной Церкви в духе Священного Предания Церкви, в соответствии с учением Вселенских Соборов и св. отцов, противопоставив это изложение искажающим, по его мнению, интерпретациям современной ему религиозной философии (в лице, в первую очередь, софиологического учения). Это не означает, что Владимир Николаевич был «пионером» богословского персонализма в православной мысли. В той или иной форме элементы обозначенной выше «персоналистической» методологии присутствовали, например, у представителей русской религиозно-философской мысли середины XIX – начала XX в. (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, Л.П. Карсавин, Н.А. Бердяев и др.), причем они использовались, в том числе, и для изложения идей, так или иначе соответствующих основным положениям христианского вероучения. Понятие личности активно использовалось и в русском академическом богословии XIX – начала XX в., причем не только в области антропологии и христологии, но и применительно к сфере троичного богословия, в качестве полного синонима «лица»¹. Однако

¹ См.: *Филарет (Гумилевский), митр.* Православное догматическое богословие. Чернигов, 1865. Т. 1. С. 136, 138, 144; Т. 2. С. 68, 77; *Анто-*

в русском академическом богословии это понятие не было «стержневым» и не являлось основой богословской системы, в отличие от того, что мы видим у В.Н. Лосского и некоторых других представителей православной религиозно-философской мысли XX в.

Реализованная В.Н. Лосским, наряду с такими представителями русской религиозной философии и богословия XX в., как прот. Сергей Булгаков, П.Евдокимов и др., попытка применения персоналистического аппарата для изложения православного вероучения, оказалась, исторической точки зрения, достаточно плодотворной, оказав ощутимое влияние на развитие православной богословской мысли. Немалое число современных православных богословов, как российских, так и зарубежных, активно используют персоналистический понятийный аппарат, считая его наиболее совершенным средством для изложения ключевых положений православного вероучения, в полной мере соответствующим Преданию Церкви и духовному опыту Православия. В той или иной степени это относится к трудам таких известных авторов, как митр. Иоанн Зизиулас, митр. Каллист (Уэр), прот. Иоанн Мейендорф, архим. Софроний (Сахаров), О. Клеман, Х. Яннарас, П. Евдокимов, С. Верховской, свящ. Думитру Станолаэ и др. Современный российский исследователь богословского персонализма С.А. Чурсанов на основании изучения трудов указанных авторов приходит к выводу о том, что персоналистический понятийный аппарат в полной мере «передает» содержание православного вероучения, поэтому само понятие «православный богословский персонализм» сле-

ний (Амфитеатров), архиеп. Догматическое богословие православной католической восточной церкви с присовокуплением общего введения в курс богословских наук. СПб., 1862. С. 67; *Свт. Филарет (Дроздов), митр. Московский и Коломенский.* Сочинения [Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского. Слова и речи.]. Т. 5. М., 1885. С. 485; *Макарий (Булгаков), митр.* Руководство к изучению христианского православно-догматического богословия. СПб., 1894. С. 42–43; *Михаил (Грибановский), еп.* Лекции по введению в круг богословских наук. Киев, 2003. С. 126.

дует признать искусственным, так как христианство (Православие) является «персоналистичным» по своим базовым предпосылкам¹. Ключевые постулаты богословского персонализма (например, о приоритете личности по отношению к природе) нашли свое выражение в учебных пособиях по догматическому богословию второй половины XX – начала XXI в., используемых в российских духовных школах и теологических вузах (в частности, прот. Олега Давыденкова, архим. Алипия (Кастальского) и Исайи (Белова)), большом количестве научных и публицистических статей, популярных статьях и курсах лекций по основам православного вероучения (диак. Андрея Кураева, проф. А.И. Осипова и др.). Это в целом повлияло на общепринятый богословский язык, используемый не только среди богословов-специалистов, но и в широкой среде православных клириков и мирян с более-менее высоким образовательным цензом. Таким образом, с небольшой долей преувеличения можно сказать, что «персоналистическая» парадигма в российском православном богословии является в настоящее время наиболее влиятельной.

Однако, далеко не для всех специалистов в области православного богословия допустимость и полезность использования «персоналистического» метода при изложении постулатов православного вероучения представляется бесспорной. В трудах некоторых современных православных авторов упомянутые выше принципы богословского персонализма подвергаются критике, порой довольно резкой, вплоть до обвинения в ереси. По словам П.Ю. Малкова, «в начале уже нынешнего [XXI – И.У.] столетия в православном богословии явственно начинает намечаться... «антиперсоналистская» тенденция. Внимательное вчитывание современных богословов и патрологов в наследие древних Святых Отцов приводит их к неутешительному для представителей персонализма в православном богословии выводу

¹ См.: Чурсанов С.А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. М.: ПСТГУ, 2008. С. 206.

о том, что современное философское понятие «личность» навязывается святоотеческой традиции достаточно искусственно и в принципе не способно органично вписаться в терминологическую сетку основных богословских понятий православной догматики¹.

Критики, в частности, указывают на то, что само понятие «личность», которое вошло в русскоязычный философский лексикон только в XVIII в., несет на себе неустранимый идейный отпечаток новоевропейских философских, социальных и психологических учений, и по этой причине его невозможно непосредственно соотнести с базовыми терминами православного догматического учения эпохи Вселенских Соборов («ипостась», «лицо»). «Если мы проанализируем те весьма четкие классические определения, что давали этим понятиям, например, Леонтий Византийский или преподобный Иоанн Дамаскин, то обнаружим, что они вкладывали в них совершенно иной смысл, чем современные православные богословы, отождествляющие «ипостась» и «лицо» с «личностью» персоналистской философской традиции Нового и Новейшего Времени². В результате некоторыми современными авторами в целом ставится под сомнение оправданность использования в православной богословской науке понятия «личность»³.

Другими исследователями акцентируется сходство ключевых положений персоналистического богословия (в частности, в изложении В.Н.Лосского) с постулатами философских учений представителей русской религиозной философии, в которых «персоналистические» тезисы являются органической частью систем, весьма неоднозначных

¹ Малков П.Ю. Ипостась: личность или индивидуум? // Малков П.Ю. По образу Слова: статьи. М.: ПСТГУ, 2007. С. 7–8.

² Там же.

³ См. Шичалин Ю. А. О понятии «личности» применительно к триединому Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. М.: ПСТГУ, 2009. № 1 (25). С. 70–72.

с точки зрения соответствия вероучению Православной Церкви (философия всеединства, «христианский экзистенциализм» Н.А. Бердяева и др.)¹. По этой причине критиками делается обобщающий вывод о чужеродности «персонализма» для православного вероучения, об искажении «православными персоналистами» святоотеческого Предания².

Следует отметить, что указанные выше проблемы и противоречия в восприятии православного «персоналистического» богословия могут возникать не только по причине расхождения собственно богословских взглядов участников полемики, но и в силу терминологических трудностей, – отсутствия однозначной трактовки терминов и выражений, используемых богословами-«персоналистами», слабой разработанности вопроса о возможности прямого «сопряжения» персоналистической терминологии с традиционной терминологией православного богословия, выработанной в эпоху Вселенских Соборов. Поэтому для того, чтобы проанализировать суть «проблемных мест» (реальных либо мнимых) «православного персонализма», подтвердить либо опровергнуть обвинения в его адрес со стороны ряда современных авторов, необходимо проанализировать как терминологические особенности данного направления богословской мысли, в сравнении с «классической» святоотеческой традицией, так и идейное содержание ключевых понятий и методологических разработок богословского персонализма, с точки зрения возможности адекватной передачи с их помощью истин православного догматического и нравственного учения. Только на основании этого можно содержательно ответить на вопрос о том, искажает ли использование «новоевропейской» философской терминологии богословами-персоналистами (которое, само

¹ См. *Шахбазян К.Г.* Ипостась и образ. Христологические основания догмата иконопочитания // <http://kiprian-sh.narod.ru/texts/Hypostasis.htm>.

² См., например, комментарии В.М. Лурье в книге: *Мейендорф Иоанн, протпр.* Жизнь и труды свт. Григория Паламы. Введение в изучение / Предисл. и комм. В.М. Лурье. СПб.: Византинороссика, 1997. С. 433–442.

по себе, является несомненным) суть православного вероучения, или ее использование, наоборот, позволяет выразить неизменное содержание этого учения в форме, более удачной с точки зрения восприятия проповеди Православия современным обществом.

В качестве примера одного из возможных путей исследования указанной проблемы проведем, на примере богословского учения В.Н. Лосского, краткое сопоставление одного из ключевых тезисов «православного персонализма», а именно, свободы личности как ее «несводимости к собственной природе», с позицией святоотеческого богословия, изложенной в трудах преп. Максима Исповедника и преп. Иоанна Дамаскина. Например, комментируя слова свт. Григория Нисского о том, что «человек освобожден от необходимости и не подчинен владычеству природы, но может свободно самоопределяться по своему усмотрению. Ибо добродетель независима и сама по себе госпожа»¹, В.Н. Лосский пишет: «Итак, как сотворенный по образу Божию, человек является существом личностным. Он – личность, которая не должна определяться своей природой, но сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному Первообразу»². В другом месте русский богослов пишет, что личность, «содержа в себе свою природу, природу превосходит, ..этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он «воипостазиирует» и над которой непрестанно восходит, ее «восхищает»...³ И более определенно: «Личность, этот образ Божий в человеке, есть свобода человека по отношению к своей природе»⁴.

Таким образом, мы видим, что В.Н. Лосский (так же, как и другие представители «православного персонализма» XX в.), считая свободу

¹ Цит. по: *Лосский В.Н.* Очерки мистического богословия Восточной Церкви // Боговидение. С. 202. PG, 44, 184В.

² Там же.

³ *Лосский В.Н.* Догматическое богословие // Боговидение. С. 654–655.

⁴ Там же. С. 501.

ключевой составляющей богообразности человека, соотносит ее исключительно с понятием личности, методологически противопоставляя ее «природному» бытию (в том числе, и природе как «содержанию» личности). При этом очевидно, что с точки зрения понятийного аппарата святоотеческого богословия эпохи Вселенских Соборов свобода конкретного человека никак не может относиться к его личным (ипостасным) свойствам, либо акциденциям, ибо в таком случае она бы являлась принадлежностью лишь некоторых ипостасей человеческого рода. И св. отцы, и их позднейшие комментаторы недвусмысленно заявляют, что свобода (она же воля) является *природным* свойством человеческого бытия. При этом столь же ясно, что свободными являются именно *ипостаси* разумной природы, что именно в ипостасном бытии эта свобода реализуется, т.к. природа, со всеми ее характеристиками, обнаруживается *только* в ипостаси и не существует «сама по себе».

В.Н. Лосский, как известно, в ряде случаев проводил параллель между понятиями «личность» и «образ Божий» (в человеке)¹. Однако например, И.А. Орлов, комментируя позицию преп. Максима Исповедника, указывает, что богообразное достоинство человека состоит не в том, что он есть «ипостась» или «лицо» (что, с точки зрения традиционной терминологии, было бы абсурдом, так как «не существует природы безыпостасной»), а вчертах его *природы*: «Бог – дух; высочайший ум и свобода ипостасным образом могли соединиться только с духом, отображающим в себе высочайшие совершенства Божии; а через душу Бог Слово так же был соединен и с телом, неразрывно с душой существующим. Личное соединение Бога Слова с человеческой природой потому именно и возможно, что человеческая природа сама по себе... богоподобна и в этом смысле не небожественна: как образ Божества,

¹ Например: «Личность, этот образ Божий в человеке, есть свобода человека по отношению к своей природе» // Лосский. Догматическое богословие. С. 501.

она естественно стремится к своему Первообразу»¹. Отметим, что такая трактовка богообразности (как выражающейся в природных чертах) в целом типична для святоотеческого богословия².

Например, преп. Иоанн Дамаскин считает способность самоопределения (свободу) по отношению к «жизненному влечению» естества важнейшим атрибутом человеческого бытия, но при этом называет свободную волю «естественным (курсив мой. – И.У.) движением в мыслящем существе»³, считая ее принадлежностью души: «Душа... есть существо свободное, обладающее способностью хотения и действия... Все это душа получила естественно по благодати Создавшего, по которой получила и бытие, и определенную природу»⁴.

Одновременно с этим св. отцы, раскрывая понятие свободы как черты образа Божьего в человеке, говорят о ней как «самовластии» (αὐτεξουσία), отсутствию нравственной детерминированности, в том числе со стороны «естественных влечений», результатом чего может стать нравственная свобода человека. Свт. Григорий Нисский, рассуждая о понятии образа Божия в человеке, пишет: «если Божество есть полнота благ, а человек Его образ, то, значит, образ в том и имеет подобие Первообразу, что исполнен всякого блага. Следовательно, в нас есть представление всего прекрасного, всякая добродетель и мудрость... (..) Одним из числа всего необходимо является и это – быть

¹ Орлов И.А. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. Краснодар: Изд-во «Текст», 2010. С. 159.

² Ср. у преп. Иоанна Дамаскина: «Из земли Он [Бог] образовал тело человека, душу же мыслящую и разумную дал ему Своим вдуновением. Это мы и называем образом Божиим, ибо выражение «по образу» указывает на способность ума и свободы...» // Иоанн Дамаскин, преп. Источник знания. СПб.: Наука, 2006. С. 160.

³ Иоанн Дамаскин, преп. Указ. соч. С. 228 // Defideorthodoxa, 3,18. PG 94, 1075C.

⁴ Иоанн Дамаскин, преп. Источник знания. С. 161 //Defideorthodoxa, 2, 12.PG 94, 925A.

свободным, не подчиняться какому-либо естественному владычеству, но иметь самовластную, по своему усмотрению решимость, потому что добродетель есть нечто неподвластное и добровольное, принужденное же и невольное не может быть добродетелью»¹. Об этом же говорит преп. Иоанн Дамаскин: «Неразумные существа не имеют свободы (αὐτεξουσία), ибо они скорее управляются природою, чем сами управляют ею. Поэтому они не противодействуют естественному пожеланию, но коль скоро пожелают чего-либо, стремятся к действию. Человек же, как разумное существо, скорее управляет природою, чем управляется ею. Поэтому, пожелав чего-либо, он, по произволу, имеет возможность и подавить пожелание, и последовать ему. По этой же причине неразумные существа не заслуживают ни похвалы, ни порицания; человека же и хвалят, и порицают»².

В приведенных выше рассуждениях св. отцов обращает на себя внимание тезис, который представляется, на первый взгляд, внутренне противоречивым: *независимость от «природных влечений»*, свобода по отношению к ним, является *природным* свойством разумного существа. Однако, нестыковка здесь возникает только в случае того специфического понимания «личностного» бытия, слишком широкого толкования «независимости от природы», тенденции к которому имеются у В.Н. Лосского, и которые получили полное развитие у позднейших «богословов-персоналистов». Констатируя, что человек как разумное существо «скорее управляет природою, чем управляется ею», преп. Иоанн Дамаскин имеет в виду под «природой», разумеется, не совокупность существенных свойств человеческого естества, но определенные «неразумные влечения», характеризующие низший уровень человеческого бытия, которые подвергаются анализу и рассмотрению со стороны ума и рассудка: «пожелав чего-либо, он

¹ Григорий Нисский, свт. О сотворении человека. Гл. 16 // PG 44, 184В.

² Иоанн Дамаскин, преп. Указ. соч. С. 180 // Defideorthodoxa, 2,27. PG 94, 960D.

[человек], по произволу, имеет возможность и подавить пожелание, и последовать ему»¹, т. е. речь здесь идет не о некоем метафизическом «преодолении природы», а о должном, если пользоваться терминологией преп. Максима Исповедника, «тропосе» ее существования, формировании определенной ценностной иерархии в бытии человека, в которой человеческая воля, даже в условиях падшего естества, призвана делать выбор в соответствии со своим высшим назначением, «свободно совершать все, что согласно с природой»², т. е. следовать божественному замыслу о себе.

В связи с этим важно отметить, что на терминологическом уровне полное отождествление между «природным» и «неразумным», «подчиненным необходимости» бытием проводили не св. отцы Церкви, а монофелитские богословы. Вот, например, реплика Пирра в диалоге с преп. Максимом Исповедником: «Если ты говоришь о природной воле, а природное непременно и вынужденно, то разве не придется, говоря о природных волях во Христе, отрицать у Него всякое добровольное движение?» В ответ на это преп. Максим подчеркивает, что природная воля (действие) человека не может рассматриваться как некая «косная» сила, противостоящая разумной личности: «Не только у Божественной и нетварной природы ничто природное не вынужденно, но даже и у сотворенной и мыслящей. Ведь то, что по природе разумно, обладает разумным стремлением как природной способностью, которая и называется хотением мыслящей души, посредством которого мы, желая, помышляем, и, помышляя и желая, хотим... А разумное стремление, как сказано, то есть желать и помышлять, советовать и искать, и рассматривать, и хотеть, и судить, и настраиваться, и избирать, и устремляться, и пользоваться, присуще нам по природе, а значит, природные [движения] мыслящих существ не вынуждены». Далее преп. Максим продолжает развивать свою мысль: «Если ... при-

¹ *Иоанн Дамаскин, преп.* Указ. соч. С. 180.

² Там же. С. 173 // *Defideorthodoxa*, 2,22. PG 94, 945C.

родное обязательно вынужденно, а Бог есть Бог по природе, по природе Благой, по природе Создатель, то Бог будет и Богом, и Благим, и Создателем по необходимости, что даже мыслить, не то что говорить, есть последнее богохульство»¹.

Таким образом, очевидно, что, с точки зрения св. отца, *природную* волю и энергию человека ни в коем случае нельзя отождествлять со «сферой природной необходимости». Согласно учению преп. Максима Исповедника, *свобода воли* не обязательно отождествляется со *свободой выбора* (как полагали монофелиты); и, соответственно, разумное целеполагание, свойственное человеку, не обязательно связано с падшей ипостасной «гномической» волей, для которой характерны помраченность, неведение истины и связанные с этим колебания в выборе. Свободная воля разумного существа (а воля в собственном смысле слова, как мы видели, присуща только *разумному и свободно-му* существу) *естественным* образом стремится к тому, что присуще ее *природе*, согласно с логосом ее бытия. Именно в этом контексте возможно правильное понимание святоотеческого тезиса об отсутствии гномической воли во Христе («о свободном выборе и свободном решении в собственном смысле в отношении к Господу говорить невозможно»)². Разум Христа был частью Его человеческой природы, которая была ипостасно соединена с Божеством и обожена, образ (тропос) ее бытия полностью соответствовал своему логосу (т. е. логосу человеческой природы). В силу этого Христос и по человечеству совершенно знал благо и пути его достижения, и не имел нужды «ни в рассматривании или в исследовании, ни в совещании, ни в суждении»³.

¹ Максим Исповедник, преп. Диспут с Пирром // PG 91, 293B-C.

² Иоанн Дамаскин, преп. Указ. соч. С. 214 // Defideorthodoxa, 3, 14.PG 94, 1044C. В этом утверждении преп. Иоанн Дамаскин очевидным образом следует мыслям, изложенным преп. Максимом Исповедником в «Диалоге с Пирром». См. PG 91, 308D.

³ Там же.

Очевидно, что такое отсутствие необходимости решения (γνώμη) в человеческом уме Христа не может трактоваться как ниспадение на животный, бессознательный уровень бытия. Преп. Иоанн Дамаскин подчеркивал, что состояние следования Божией воле (т. е. непоколебимого «избирания» наибольшего блага, согласно логосу бытия твари) есть Богоданное «естественное» состояние человеческой природы. Упразднение «свободы выбора» не означает отсутствия свободы как таковой; в нашем падшем мире выбор может называться и быть *свободным* в силу того, что ситуация выбора потенциально предполагает возможность *правильного решения* – в этом специфика бытия человека, как разумно-свободного существа, в условиях грехопадения. Но свобода, как таковая, отнюдь не обязательно связана с выбором – иначе Богу нельзя было бы усваивать свойство свободы.

Более того, по мысли комментатора преп. Максима Исповедника, господство «личной» (гномической, ипостасной) воли в человеке, или «*возвышение личного начала над природным*» (курсив мой. – И.У.) есть безусловное зло, появившееся как результат грехопадения¹. «Свобода, – излагает И.А. Орлов точку зрения преп. Максима, – есть законное господство над тем, беспрепятственная власть в употреблении того, свободное стремление к тому, что вложено в нашу природу, что находится в нас». «И это есть истинная свобода, в более высокой, чем человеку, степени совершенства присущая ангелам и совершеннейшим образом свойственная Богу»². А поскольку каждый из нас свои личные желания ставит выше требований природы и последние подчиняет первым, постольку он становится несвободным, делает себя рабом своих желаний и страстей: природная воля принимает тогда характер *личного произвола*, становится тем, что называется «γνώμηκόν θέλημα» или просто «γνώμη»³. Таким образом, согласно изложению

¹ Орлов И.А. Указ.соч. С. 124, примеч. 332

² Там же. С. 123. См. PG 91, 325.

³ Там же.

И.А. Орловым мысли преп. Максима (которое, на наш взгляд, является вполне адекватным богословской позиции св. отца), «корень зла» состоит именно в отклонении от предначертанного природой, стремлении воли к противоположному. «Раз природе не свойственно желать чего-либо, вне положенного Творцом, то она сама по себе, не удерживаясь ничем сторонним, ..не может желать этого». А «поскольку личная воля (θέλημα ὑλοστατικόν, θέλημα γνώμηκόν) каждого из нас, т. е. наши частные желания, не соответствуют требованиям природы, постольку она есть «произвол», нарушение свободы природной воли»¹. Несмотря на то, что для человеческой ипостаси и в «непадшем» состоянии характерна некая личная активность, определенный образ бытия, но в этом случае эта активность, воление и действие никак не выходит «за рамки» природы. Такой выход, хотя бы в виде «выбора альтернатив», характерен для падшего состояния человека, в отношении которого преп. Максим только и применяет понятие гномической, или ипостасной, личной воли².

Таким образом, из вышеприведенного обзора видно, что для преп. Максима Исповедника и преп. Иоанна Дамаскина бытие ипостаси, как «образа существования» природы, само по себе не предполагает реализацию свободы по отношению к *своей* природе в целом, даже если речь идет о разумном (в терминологии Лосского – «личностном») существе. Особенность построений В.Н. Лосского, в данном случае, заключается в том, что Владимир Николаевич делает настолько явный акцент на «независимости» человека по отношению к *несвоевременным* движениям собственной *падшей* природы (или проявлениям «безгрешных страстей»), которые также являются следствием падения), что это может быть истолковано как некое метафизическое

¹ Орлов И.А. Указ. соч. С. 122–124.

² Там же. С 160: Во Христе «все свойственное Его человеческой природе не стесняло свободы Его действий и, как неизменно послушное разуму, безусловно, было согласно с волей Слова».

«преодоление природы» в качестве основополагающей характеристики «личностного» бытия, независимо от факта грехопадения¹. На наш взгляд, эта особенность изложения В.Н. Лосским православной антропологии дает основание видеть в этом пункте терминологическое влияние ряда новоевропейских философских систем XIX–XX вв., в частности, немецкого идеализма, вероятно, опосредованного через русскую религиозную мысль (в частности, идеи Л.П. Карсавина), а также некоторых современных В.Н. Лосскому философских учений (например, Н.А. Бердяева и Э. Мунье, в трудах которых встречаются практически текстуальные совпадения с тезисами В.Н. Лосского о свободе личности по отношению к собственной природе²).

Однако следует отметить, что, на наш взгляд, богословская антропология В.Н. Лосского, несмотря на использование современной ему философской терминологии, в целом не выходит «за пределы» святоотеческого учения. В частности, в качестве конечной цели самоопределения личности Лосский видит не «отказ» от природного бытия как некоего негативного начала (что, например, просматривается в философской антропологии Н.А. Бердяева), но преодоление, в результате нравственно-волевых усилий, «самости», самозамкнутости индивидуального бытия, в ходе которого происходит воссоздание природы человека в ее первозданном достоинстве, восстановление в общении с Богом «единства человеческого естества»³. Вместе с этим, итог использования В.Н. Лосским «персоналистических» терминологических решений и их применимость в области православ-

¹ Другими православными богословами «персоналистического» направления XX в. (Х. Яннарасом, митр. Иоанном Зизиуласом) эта парадигма («свободы личности по отношению к своей природе») распространяется и на область троичного богословия.

² См. например *Бердяев Н.А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. //Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 61–63; *Мунье Э.* Персонализм. М.: Искусство, 1992. С. 32–34.

³ *Лосский В.Н.* Очерки... // Боговидение. С. 303.

ной триадологии, христологии и антропологии нуждаются, на наш взгляд, в дальнейшем разностороннем изучении.

Литература

1. *Patrologiacursuscompletus*, ed. Migne J.P., series graeca, 162 vol. Paris, 1857–1866.
2. *Григорий Нисский, свт.* О устройении человека. СПб.: Аxiома, 1995.
3. *Диспут с Пирром.* Прп. *Максим Исповедник* и христологические споры VII столетия. М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004.
4. *Иоанн Дамаскин, преп.* Источник знания. СПб.: Наука, 2006.
5. *Антоний (Амфитеатров), архиеп.* Догматическое богословие православной кафедральной восточной церкви с присовокуплением общего введения в курс богословских наук. СПб., 1862.
6. *Бердяев Н. А.* О назначении человека. М.: Республика, 1993.
7. *Виноградов В.В.* История слов: около 1500 слов и выражений и более 5000 слов, с ними связанных. М., 1994.
8. *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.
9. *Гайда Ф.А.* К пониманию человеческой личности в русской традиции // <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/46437.htm>.
10. *Давыденков Олег, иерей.* Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. М.: ПСТБИ, 1998.
11. *Давыденков Олег, иерей.* Догматическое богословие. М.: ПСТГУ, 2013.
12. *Давыденков Олег, иерей.* Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. М.: ПСТГУ, 2007.
13. *Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.

14. *Евдокимов П.Н.* Православие. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002.
15. *Карсавин Л.П.* Религиозно-философские сочинения. М.: Ренессанс, 1992.
16. *Киреевский И.В.* Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002.
17. *Лосский В. Н.* Боговидение. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.
18. *Малков П. Ю.* По образу Слова: статьи. М.: ПСТГУ, 2007.
19. *Мейендорф Иоанн, протопр.* Жизнь и труды свт. Григория Паламы. Введение в изучение / Предисл. и комм. В.М. Лурье. СПб.: Византинороссика, 1997.
20. *Мейендорф Иоанн, протопр.* Человечество Христа: Пасхальная тайна // Богословский сборник. М.: ПСТБИ, 2000.
21. *Мунье Э.* Персонализм. М., Искусство, 1992.
22. *Платон (Игумнов), архимандрит.* Православное нравственное богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
23. *Орлов И.А.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. Краснодар: Текст, 2010.
24. *Пеликан Я.* Христианская традиция. История развития вероучения. Том 1. Возникновение католической традиции (100-600). М.: Духовная библиотека, 2007.
25. *Уильямс Роуэн.* Богословие В.Н. Лосского: изложение и критика / Пер. с англ. Киев: Дух и Литера, 2009.
26. *Филарет (Гумилевский), митр.* Православное догматическое богословие. Чернигов, 1865.
27. *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV в. Византийские отцы V–VII веков. М., Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999.
28. *Чурсанов С. А.* Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. М.: ПСТГУ, 2008.

29. *Шахбазян К.Г.* Ипостась и образ. Христологические основания догмата иконопочитания // <http://kiprian-sh.narod.ru/texts/Hypostasis.htm>.

30. *Шичалин Ю. А.* О понятии «личности» применительно к триединому Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. М.: ПСТГУ, 2009. № 1 (25).

31. *Яннарас Х.* Истина и единство Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.

32. *Barrows R, Jr.* Personalism. A Critical Introduction. St. Louis, Chalice Press, 1999.

33. *Rudman S.* Concepts of Person and Christian Ethics. Cambridge, 2008.

Рыбалка Ю.А.,
кандидат философских наук

Апофатическая традиция: отношение к слову

Отношение к слову, языковому оформлению внутренних смыслов, в православной традиции носит неоднозначный характер. Рассмотрение поставленного вопроса возможно на материале трудов Дионисия Ареопагита, Исаака Сирина, Иоанна Лествичника, Иоанна Дамаскина, Василия Великого, Григория Богослова и др., – представителей *патристико-аскетической* линии, принадлежащих к апофатической традиции. Слово здесь рассматривается в его отношении к Божественному миру, в способности соединить тварное (человеческое) и Божественное. Обратившись к данному направлению христианской духовности, можно зафиксировать своеобразную *антиномичность*, возникающую по отношению к слову: с одной стороны, слово (Писания, поучений свв. Отцов, молитвы) – одно из важнейших средств к приобщению и познанию Божественных Истин; с другой стороны, свв. отцы утверждают, что Божественное – невыразимо, неизреченно. Так, Иоанн Дамаскин называет первоначало невыразимым. «Как словом выразить Бога, который выше слова?», – восклицает Григорий Палама¹. Григорий Нисский говорит об обретении Божественного знания «вне постижения при помощи наименований», что служит человеку «свидетельством неизреченного величия» Бога². Данный аспект особенно полно раскрывается в следующих словах Псевдо-Дионисия: «в самом деле Оно [Божественное] превосходит всякое слово и всякое познание и пребывает превыше всякого ума и естества, все же существующее обнимает и схватывает, соединяет и предвосхищает, само же ничем не объемлетя, не поддается ни чувственному восприятию,

¹ Цит. по: *Тарабукин Н.М.* Смысл иконы. М., 1999. С. 7.

² Цит. по: *Флоровский Г.В.* Восточные Отцы V–VII вв. М., 1992. С. 27.

ни воображению, ни размышлению, ни слову, ни наименованию, ни осязанию, ни познанию», т. е. в силу сверхсущности и всеобъемлемости Бога, Он пребывает неизреченным и непознаваемым в своей сущности. Итак, Бог неизречен обычными словами. «Всякое человеческое имя, понятие предполагают ограниченность и определенность, а значит, статичность. Божественная же сущность бесконечна, «как некое обширное море, она не дает никакого знака, указание на какое-либо начало, и потому слова – понятия человеческого ума при возвышении за пределы тварного естества становятся пустыми»¹. В трудах Дионисия Ареопагита различается возможность двух богословских путей – путь утверждения (*катафатическое* богословие) и путь отрицания (богословие *анофатическое*). Анофатический путь размышления о Божественном, особенно близкий патристико-аскетической линии, – это путь к полному незнанию (погружение в Божественный мрак) через движение от низших ступеней бытия до его вершин при постепенном отстранении всего, что может быть познано и обозначено словом. Предельной установкой такого пути является погружение в «сверхлучезарный мрак молчания» (Дионисий Ареопагит). Исихазм истолковывает данное состояние как «исихию» (ἡσυχία) – спокойствие, покой, мир, сердечное безмолвие.

Каким же образом можно снять выявленную антиномичность? Обратимся к месту и роли слова в посредничестве между человеком и Богом, где и проявляется указанная антиномичность. Слово в православной традиции обладает специфическим характером, черты которого связаны с пониманием места познания в жизни человека. «В противоположность гносису, где познание само по себе является *целью*, христианское богословие, в конечном счете, всегда только *средство*, только некая совокупность знаний, долженствующая служить... той цели», что превосходит всякое знание. Эта конечная цель есть *обожение* – соединение с Богом, – чему способствует достижение исихии,

¹ Цит. по: Хоружий С. Мирозерцание Флоренского, Томск, 1999. С. 130.

о которой говорят исихасты. Таким образом, «христианская теория имеет значение в высшей степени практическое»¹ – единение с Богом, а значит, и слово, которым оперирует богословие, носит в конечном итоге служебное значение, являясь «дорогой к Богу». В применении к отношениям между человеком и Богом слово богословия есть «осознание опыта»². Слово здесь приобретает значимость только в сопряжении с опытом духовного делания, и главная функция языка – также посредническая – участие в опыте, в деле. Это положительный полюс, обладающий необычайным творчески-деятельным потенциалом, ибо, участвуя в опыте, слово приобретает необыкновенную мощь. Иоанн Кронштадтский, разбирая вопрос об отношениях между словом и делом, пишет: «Слово Божие вызвало из небытия в бытие мир видимый и невидимый, слова в устах Бога-Слова были делом. Потому слово и дело должны быть неразлучны между собою как душа и тело неразлучны в своем бытии. Кто соблюдает и творит слово Христово верно и постоянно, у кого слово есть дело, тот и теперь творит великие и удивительные дела, и слову его все повинуются... Яко не изнеможет у Бога всяк глагол, это вообще свойство слова – сила и совершимость его. Таким оно должно быть и в устах человека»³. Мощь слова реализуется в молитвенном общении с Богом: «в самом слове заключается возможность дела», «слово есть сила», «слово безпрестанно творит себе плоть»⁴. Не случайно в церковнославянском языке слово «глаголь» – «слово, язык, речь» имеет еще и значение «дело, происшествие». Существует и отрицательный полюс, когда человек обращается к молитвенному опытному слову, не сопрягая его с делом. Это

¹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие, М., 1991. С. 10.

² Лосев А.Ф. Имя. Соч. и переводы. СПб., 1997. С. 65.

³ Цит. по: Флоровский Г.В. Указ. соч. С. 82-83.

⁴ Там же. С. 84–85.

«празднословие», определяемое Ефремом Сириным как слово, которое «учит делать добро, а само не делает»¹.

Итак, слово в конечном счете понимается как *средство общения с Божественным*, средство приобщения Его тайн. Дар слова, обладающего неиссякаемыми творческими познавательными возможностями (что проявилось, например, в именовании Адамом животных), дан человеку, в снисхождении к ограниченным человеческим возможностям по сравнению с Божеством: «поскольку человеческое естество некоторым образом глухо и не слышит ничего горнего, то благодать Божия... многочастне глаголавшая во пророцех (Евр. 1,1), руководит нас к разумению горнего, сообразуя речения святых пророков с тем, что нам ясно и привычно» (Григорий Нисский)².

Особая природа слова, способного стать посредником между тварным и Божественным, предполагает определенную процедуру говорения. Так, Слово, способное привести к Божественным смыслам, предполагает *экономность* использования для избежания словесного разбазаривания сокровенного, накопленного в душе обоживающегося человека, и, тем более, Божественной истины, запечатленной в Писании. «Словом недопустимо пользоваться просто так: порядок богословия, который и нам лучше соблюдать, – не все вдруг высказывать и не все до конца скрывать, ибо первое неосторожно, а последнее безбжно: одним можно поразить чужих, а другим – отчуждать своих» (Григорий Богослов)³. По реконструкции С.С. Хоружего, и «исихия» не предполагает полного безмолвия как внешнего, так и внутренне-го, скорее это «лад и мир, со-строенность и стройность жизни внутренней, а потому и внешней»(Г.Флоровский), «безмолвие тела есть благочиние и благоустройство нравов и чувств телесных; а безмолвие

¹ Григорий Палама, свт. Св. Триады в защиту священнобезмолствующих. М., 1995. С. 75.

² Цит. по: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие, М., 1991. С. 12.

³ Там же. С. 25–26.

души есть благоустройство помыслов и нерасхищаемая мысль» (Лествица)¹. Достигается такое состояние через экономию – тактику ухода от лишней активности, снижающей внутреннюю концентрацию в условиях уединенной не монашеской (что не обязательно) жизни.

Особая процедура познания Бога определяется спецификой познаваемой в слове Божественно-духовной реальности, определенное понимание самого процесса познания, что сказывается на особой организации слова. Апофатический путь, устремленный к мышлению Бога в Нем Самом, предполагает название Бога в том, что он не есть через последовательные *отрицания* всего тварного, возвышенных атрибутов (благость, любовь, мудрость) и даже самого бытия², что представлено, например, у И. Дамаскина и Дионисия Ареопагита. Так, Псевдо-Дионисий предавался «священному песнословию», где сами отрицания и отъятия слагались в гимн запредельному (его апофатика отнюдь не была нема и индифферентна). Также на этом пути могут применяться *антиномические высказывания*. Современный исследователь М. Гарнцев пишет об антиномичности определений Псевдо-Дионисия, которые, «взламывая формально-логические препоны», говорят «языком отрицания и антиномий, предуготовлявшим к тому, чтобы ничегонезнанием познавая то, что превыше ума, ум устремился от самого себя»³. В конечном итоге, антиномически-отрицающий путь апофатики ведет к вынесению своеобразного приговора человеческого разума самому себе, демонстрации бесплодности попыток выражения того, что пребывает за пределами языка и мышления. А.Ф. Лосев, обращаясь к сочинениям Псевдо-Дионисия, пишет, что для понимания его мыслей привычное использование возможно

¹ Цит. по: Церковнославянская грамота. СПб., 1998. С. 101.

² Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 204–205.

³ Цит. по: Гарнцев М. Дамаскин о невыразимом // Логос. 1999. № 6. С. 28.

стей человеческого ума не подходит. При обращении к его трудам философ призывает прежде всего «расстаться с формально-логическим и абстрактно-метафизическим дуализмом познаваемости и непознаваемости», так как это ведет к дуализму, неприемлемому для христианства¹. Речь идет о *мистическом*, а, значит, иррациональном характере познания, признаваемого православием, о познании, которое одному разуму не подвластно.

Но что помогает человеку дополнить ограниченные возможности разума? И. Дамаскин весьма определенно отвечает на этот вопрос: называя первоначально невыразимым, непостижимым, обращая тем самым рассуждение против себя самого, мы прибегаем к «именам и понятиям, относящимся к родовым потугам нашей мысли, кои... хотя и не вещают ни о чем из того, что присуще тому началу, но показывают наши собственные состояния по отношению к нему». И. Дамаскин пишет о склонности человека перед лицом неведомого и запредельного драматизировать свои внутренние состояния, что связано с напряженностью экзистенциальной ситуации, в которую попадают люди, обращаясь к запредельному².

Итак, для ответа на вопрос, для чего же используется слово в патристико-аскетической линии (в каких процессах оно призвано участвовать), что предопределяет понимание его природы, и способ организации, обратимся к моментам, когда данная традиция прибегает к услугам слова. Это: а) говорение о Божественном, использующее язык отрицаний и антиномий, что демонстрирует ограниченность возможностей ума; б) говорение о своем опыте для передачи его другим – предполагает обмен опытом по поводу подготовки, приспособления естественных сил и возможностей к восприятию божественной благодати – включает участников опыта: Писание – аскетическое Преда-

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги 1000-летнего развития. Кн.1. М., 1992. С. 59.

² Гарнцев М. Указ. соч. С. 24–25.

ние – современный подвиг; обращается к описанию своих состояний перед лицом запредельного, состояний, отличающихся внутренней насыщенностью и драматизацией; в) непосредственное молитвенное общение с Богом.

С.С. Хоружий, анализируя вербальный аспект исихастского мистического опыта, выделяет два типа языка: язык или речь в Процессе (опыта Богообщения) и язык вербализации. К первому типу относятся: речь к себе – речь самонаблюдения, самообличения, позволяющая сохранить «трезвение» – противление греховным помыслам; исповедание Богу. Это –внутренний вид речи, не эксплицируемой в ясно отрефлектированных выговоренных словах. Не останавливаясь здесь на ее особенностях (что будет сделано позже), отметим, что внутренняя речь организует особым образом сознание, что сказывается и на втором типе слова – слове, выходящем вовне Процесса – это исповедь духовнику и вербализация в Традиции. Отличие данного типа речи от внутренней С.С. Хоружий видит в том, что слово о деле в Традиции совершается в преодолении своей интериоризованности. Если в первом типе коммуникативность как таковая не значима, ибо в речи к себе и к Богу важна не форма экспликации внутренних смыслов, но само содержание, доступное и для себя, и всеведению Божию вне внешнего проговаривания, то в пространстве Традиции коммуникативный аспект приобретает особое значение, не теряя при этом своей ориентированности на процесс Богообщения. Как пишет С. Хоружий, «слово в Процессе не самоценно и не самодостаточно, оно подчинено делу, руководимому им, и направленно к определенной поставленной им цели», в отличие от слова в Традиции, где в рассказывании об опыте слово становится самоцелью, «словом ради слова, но не у дела, без подпор и вне направляющего русла дела... оно должно стать словом о деле, но это для него крайне трудно, в силу особой специфики Процесса, его глубокой интериоризованности»¹. Нам кажется, что сло-

¹ Церковнославянская грамота. С. 334.

во в Традиции нельзя обвинить в сосредоточенности на самом слове, ибо его функция – не передача, с чем соглашается сам С. Хоружий, индивидуального опыта (это присуще западно-европейской духовной литературе), но *воздействие на слушающего и читающего, призыв к преобразению всего человеческого естества*, подготовка человека к постижению божественных тайн. Типология жанровой системы, предложенная Л. Левшун, ясно это демонстрирует. Мы считаем также не совсем корректным предположение, что вербализация, первичное словесное представление опыта – «незакрепленная стадия, речь, остающаяся, по преимуществу, изустной и очень мало отражаемая в корпусе хранимого и передаваемого Предания»¹. Да, индивидуальных переживаний духовного опыта, подобных экстатическим описаниям экстазов св. Терезы, в Православии нет и не может быть. Но опыт фиксируется в практических советах, пошаговом описании восхождения к обожению, что, конечно же, выносится из личного духовного опыта подвижников. При этом изначально предполагаемое тесное сопряжение слова и дела, принцип экономии слова не позволяют подвижникам «разливаться» в эмоциональных описаниях своих индивидуальных состояний. Эмоциональный же аспект опыта сказывается на подборе метафор, сравнений и пр., с помощью которых, при соединении эмоциональных и интеллектуальных усилий, обоживающийся подвижник формирует *символы*, призванные передать в том числе экстатическую напряженность, волевою целеустремленность, сопровождающие процесс Богопознания. Эмоциональный аспект такого рода слова направлен к трансформации человеческих чувств, которые, участвуя в духовном процессе, «испытывают особого рода утончение и расширение: «отверзаются», дополняясь неким духовным измерением, делаясь «умными»². Главная цель слова в Традиции,

¹ Церковнославянская грамота. С. 336.

² Описание «умных» чувств в «Триадах» Паламы: «видение (духовных истин) не есть ощущение, ибо Свет (божественный) воспринимается не через органы ощущения, и оно не есть мышление, ибо его находишь

особенно ясно проявляющаяся на древнерусской почве – проповеднически-назидательная (обучающая), на решение которой направлено все словесное творчество. Слово направлено здесь на воспроизводство образа духовного устройства, полученного подвижником в опыте богообщения (ибо обожение – это уподобление Христу); осознавая с помощью слова такой опыт, он стремится одновременно вызвать в слушателе отголоски испытанного им «умного чувства», побудить его к выходу за пределы видимого, физически-материального мира. Отсюда направленная эксплуатация метафорической природы речи о внутреннем опыте, символизация, работающие на «прямое воздействие», на эффективное убеждение, побуждающее к действию.

В целом же в пространстве православной древнерусской культуры всегда ощущается недоверие к слову («безумен множит словеса», Исаак Сирий), ибо, воспринимая его в модусе причастности к онтологичным смыслам бытия, всегда остается сомнение, сможет ли человек воспользоваться им по назначению. Отсюда обязательное ограничение древнерусской книжности, с одной стороны, каноном (апелляция к авторитету Писания, св. Отцов, подвижников); с другой стороны, «проверка» правильного использования слова через соответствие его праксису – духовному деланию – через осуществление постоянной молитвенной деятельности не только книжников, переписчиков (каллиграфов), но и воспринимающих тексты людей.

Истинная природа слова выявляется в коммуникации «Бог-человек». Л.А. Маркова, рассматривая общение человека с Богом в реконструкции С.С. Хоружего, замечает, что в его описании этот диалог перемещается в сферу трансцендентного, в результате чего можно зафиксировать тенденцию максимального ухода от земных характеристик человека. Тогда на каком языке происходит разговор, если

путем рассуждения и рассудочного знания» (I, 3, 18). Человек видит тогда духом, а не умом и не телом: «Это то, что мы называем «разумением сверх ума», желая сказать, что видит обладающий умом и чувством, но видит сверх их обоих» (III, 1, 36).

в нем наиболее значима внутренняя речь, не поддающаяся внешней экспликации, молитва, происходя на обычном земном языке, переходит на язык внутренний по достижении Откровения? Почему не утрачивается специфика процесса молитвенного восхождения к Богу при его фиксации в обычном языке?¹ Данный вопрос можно снять, если обратиться к пониманию слова в православной традиции, где слова воспринимаются не как произвольные номиналистические установления (только в таком понимании и может возникнуть данный вопрос), но онтологически укорененные «сгустки бытия», изначально связанные с Богом через Его нетварные энергии. А.Ф. Лосев относит такое восприятие слова к православно-восточному платонизму, по которому апофатическая, непознаваемая сущность Божества (Бог-Отец) связана с миром тварного не только через вочеловечивание Бога во втором Лице Троицы – Бога-Сына, но и через исходящие через Духа Святого от Бога-Отца Божественные энергии. Проявляются они в том числе и в *словах, именах*, через обращение к которым тварный по существу, но неотличимый от Бога по смыслу человек может совершать восхождение к абсолютному знанию².

Таким образом, слово, выступая в *энергийно-символическом* виде, способно осуществить связь с миром трансцендентного. Символически-энергийное или «умное» (т. е. пронизанное Божественной нетварной энергией) слово в результате предстает подобно *иконе* как «чувственное отображение сверхъестественных зрелищ» (Дионисий Ареопагит), осуществляющее посредством энергии связь двух видов действительности – тварной и Божественной. П. Флоренский называет такое слово «иконой смысла». Традиционно *символ* понимается как знак, значение которого выходит за пределы, определяемые непосредственно изображенным явлением, указанием на иную действи-

¹ Маркова Л.А. Наука и религия. Проблемы границы. М., 2000. С. 241–243.

² Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 882.

тельность. А.Ф. Лосев предостерегал от пошлого понимания символа, определяя его как «тождество идеи и материи, неразличное и единично данное»¹. Размышляя об иконе (мы можем применить это и к словесному символу), он писал, что для того, чтобы осмыслить ее символическую природу, требуется понимать символ более глубоко – как «субстанциальное тождество – чисто переносное, но также и благодатное, тождество не только глазу, но и такое, которое дает изображаемая действительность теми же энергиями, что и изображаемое», иначе говоря, символ в лосевском понимании имеет *мистическую* природу («мистический символ как наивысшая реальность, которую требует имяславие»)². Энергийно-символическое восприятие слова, предназначенного установить связь между мирами горним и тварным, предполагает понимание языка не просто как средства коммуникации между людьми, но как средство *выражения*, связанное с выражением богооткровенной истины. Предполагая неконвенциональное отношение к знаку, в таком подходе устанавливается глубочайшая связь между выражением и содержанием.

Древняя Русь имела особый язык, который был напрямую связан с подобным пониманием слова как онтологически укорененного *энергийного «сгустка бытия»*, и через обращение к которому человек мыслился способным совершать восхождение к Богу. Этим языком стал *церковнославянский язык*.

Литература

1. *Абрамова Н.Т.* Невербальные мыслительные акты в «зеркале» рационального сознания // ВФ. № 7. 1997.
2. *Гарнцев М.* Дамаскин о невыразимом // Логос. 1999. № 6.
3. *Дионисий (Ареопагит) (св.)* Мистическое богословие. Киев, 1991.
4. *Дьяченко Г. (прот.)*. Полный церковнославянский словарь. М., 2001.

¹ *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. С. 901

² *Лосев А.Ф.* Имя. С. 498, 660.

5. *Лосев А.Ф.* Имя. Соч. и переводы. СПб., 1997.
6. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги 1000-летнего развития. Кн. 1. М., 1992.
7. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
8. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
9. *Маркова Л.А.* Наука и религия. Проблемы границы. М., 2000.
10. *Григорий Палама (свт.).* Св. Триады в защиту священнобезмолствующих. М., 1995.
11. *Тарабукин Н.М.* Смысл иконы. М., 1999.
12. *Флоровский Г.В.* Восточные Отцы V–VII вв. М., 1992.
13. *Хоружий С.* Миросозерцание Флоренского. Томск, 1999.
14. Церковнославянская грамота. СПб., 1998.

Bildung Гегеля и «Образованность» И.В. Киреевского в философии религии и философии истории

Сегодня тема образования вообще (как и многообразные вопросы православного образования) – это уже не просто актуальная проблематика, но слой сознания, в прямом смысле задыхающийся от сверхразмерности содержания и буквализма формы, так что порядочная доля рефлексии, философски корректной и личностно-жизненно выдержанной, явно не помешает, а может быть, и подскажет иные ориентиры, которым «в общем строю» и обычном порядке прохождения едва ли удастся «засветиться», а тем более, обратить на себя внимание. В предлагаемой статье взят для анализа довольно острый сюжет, не привлекавший внимания, насколько мне известно, ни богословов, ни историков философии.

Согласно характеристике историософии И.В. Киреевского, данной В.В.Зеньковским, русский мыслитель был хорошо «знаком с философией истории у Гегеля – быть может наиболее увлекательной частью его системы – и так же, как Хомяков, восставал против мысли, что в истории действует имманентный ей разум»¹. С этим трудно не согласиться. Но стоит также обратить внимание в данном контексте на отношение И.В. Киреевского к «Феноменологии духа» Гегеля, что позволит несколько иначе представить если не философию истории Киреевского вообще, то по крайней мере ее становление. Для этой цели подойдем и к самой «Феноменологии духа» несколько *иначе* – с вопросом о представленности в ней *философии истории*, вопросом, который требует тщательного изучения².

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Л.: ЭГО, 1991. С. 23.

² Ерыгин А.Н. Философия истории Гегеля и русская мысль XIX века / Науч. ред. проф. Н.В. Мотрошилова. Ростов н/Д: Изд-во ЮФУ, 2012. С. 10, 143–192.

Если ограничить анализ гегелевского произведения только разделом «дух», синонимом будущего «объективного духа» в «Философии духа» и «Философии права», то не вызывает серьезных вопросов идентификация этой исторической предметности, взятой в целом, прежде всего, с ходом развития *европейской культурной традиции* в широком смысле слова (от греков и до гегелевской современности). Не вызывает также настоящих вопросов и присутствие в ее составе *античности* (греко-римского мира) и нового времени (примерно с XVII в.). Правда, европейская *предыстория* (мир древнего Востока, частично обозначившийся в «Феноменологии» в разделе «Религия» и подробно описанный Гегелем позднее в его «Философии истории»), угадывающаяся в «естественных религиях», но прямого аналога в «духе» не имеющая, заставляет с пристрастием обследовать первую форму объективного духа в «Феноменологии», ассоциирующуюся обычно с греческим полисом, в подозрении: не «выстрелом» ли из «пистолета» начинается у Гегеля *всемирная история*?

И действительно, здесь много интересного. В этой первой (исходной, базисной) форме можно видеть: 1) и *античный полис* (основное прочтение текста); 2) и *субстанциальную форму* искомой предметности вообще. Или, если речь идет об исторической форме этой предметности, – и античность, и древний Восток. Иначе говоря, *любую исторически-начальную форму бытия субстанциального духа*. В шестой главе «Феноменологии» («Дух») акцент сделан на греческой *античности*, а в результате вся историческая дистанция представлена здесь фактически (реально) как исторический путь развития европейской цивилизации (в широком смысле этого слова). В седьмой же главе («Религия»), – начинающейся с действительно *начальной ступени субстанциального бытия вообще*, – перед нами уже вся всемирно-историческая дистанция, у истоков которой присутствуют как древний Восток, так и (хотя и в качестве уже *второй ступени*) Античность.

Данное наблюдение важно для прояснения статуса рождающейся в России под воздействием именно «Феноменологии духа» философии истории (у И.В. Киреевского). Здесь имеется в виду – при интерпретации «Феноменологии духа» – не только то, что *сам Гегель непосредственно заложил* в момент ее написания в им же самим предложенные схемы, но также и то, *как эти схемы были восприняты его современниками, близкими ему людьми, теми, кто непосредственно общался с Гегелем* – слушал его лекции и имел возможность беседовать с ним и с его окружением.

Реакция на объективное содержание гегелевской терминологии и его схематизаций исторического процесса духовного развития в этом случае интересна и сама по себе, и как разъяснение-понимание, почерпнутое «из первых рук», как допустимая объективная характеристика реалий, о которой мы-то (исследователи, разделенные с Гегелем уже почти невообразимым временем) можем даже не подозревать. В этом случае, на ярком примере с русским слушателем и собеседником Гегеля (И.В. Киреевским) открывается возможность видения не только гегелевского влияния на русскую философско-историческую мысль, но и получения *своеобразного способа расшифровки гегелевских смыслов* и к тому же проверки хотя бы некоторых возникающих в этой связи экзотических исследовательских интерпретаций. Разумеется, мы не отвергаем при этом и того, что необходимо также использование метода сравнений-сопоставлений гегелевских терминов и смысловых схематизмов данного («феноменологического») периода – с более ранними и более поздними периодами его творчества. Во всяком случае, является фактом и широкое использование терминов «просвещения», «образования», «образованности» в работах И.В. Киреевского, и явно гегелевское и при этом «феноменологическое» их звучание (со стороны содержания и смысла), гегелевская же и «феноменологическая» их архитектоника в аспекте структурирования исторического процесса. Например, в статье «Девятнадцатый

век», прочитанной непредвзято под указанным углом зрения, Гегель чувствуется очень отчетливо и, надо это особенно подчеркнуть, что по большей части это именно Гегель «Феноменологии духа».

Остановимся сначала на следующем его высказывании: «*Просвещение* человечества, как мысль, как наука, развивается постепенно и последовательно. Каждая эпоха человеческого бытия имеет своих представителей в тех народах, где *образованность* процветает полнее других. Но эти народы до тех пор служат представителями своей эпохи, покуда ее господствующий характер совпадает с господствующим характером их просвещения. Когда же *просвещение* человечества, довершив известный период своего развития, идет далее и, следовательно, изменяет характер свой, тогда и народы, выражавшие сей характер своею *образованностью*, перестают быть представителями всемирной истории. Их место заступают другие...» (выделено мною. – А.Е.)¹. Что же более всего бросается в глаза в этой обобщающей мысли об истории?

Прежде всего, характерный для «Философии истории» Гегеля взгляд на особенную роль всемирно-исторических народов в поступательном развитии человечества, правда, взгляд, получивший и множество иных выражений у крупных философов и историков XVIII – начала XIX вв. Но апелляция к «образованности» и «просвещению» выдает связь мыслей Киреевского с терминологией и способом выражения, характерным как раз для «Феноменологии духа». «Мысль» и «наука» человечества Киреевского в «Философии истории» выступает как «самосознание свободы» в развитии разума и объективного духа. «Образованность» же – довольно редкий гость в лекциях Гегеля о всемирной истории, а чисто исторически понятое «Просвещение» (вместе с «Революцией») – это заключительная ее эпоха². Напротив, в «Феноменологии

¹ Киреевский И.В. Избранные статьи / Сост., вст. ст. и коммент. В. Котельникова. М.: Современник, 1984. С. 77.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. С. 58, 59, 123, 440–455.

духа» (в отношении интересующей нас терминологии) на первом плане не столько *мысль и наука* человечества, – сколько показ «образованности» (эпоха «отчужденного духа») и «просвещения» (в качестве второй, радикальной формы в рамках того же «отчужденного от себя духа» как борьбы с «суеверием» вплоть до утверждения на исторической сцене «абсолютной свободы и ужаса»)¹.

Связь с Гегелем в использовании понятий «образованности» и «просвещения» в их исторически осмысляемой конкретности (это нам еще предстоит показать на текстуальном уровне), не говоря уже об отмеченном выше моменте их понимания в общем философско-историческом звучании (в вопросе о роли отдельных народов), эта двойная, по сути, опора на *чисто интеллектуальный*, философский подход к теме у крупного мыслителя – представителя *православной страны и мира православной культуры* – не может, на мой взгляд, не удивить своей неожиданностью, хотя может восприниматься и воспринимается обычно как вещь естественная в ситуации распространения в России на рубеже веков идей так называемого «Просвещения».

Возьмем Канта – певца «свободы», «разума» и «просвещения». Для него *«просвещение – это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине»*². Для философа, посвятившего себя реконструкции «предполагаемого начала человеческой истории» – это просто (в духе Ф.Ницше) «увеселительная прогулка», в которой он, однако, «должен заручиться разрешением пользоваться священным документом как картой»³. Здесь, в отличие от будущей «Философии истории» Гегеля, Кант ориентируется не на

¹ Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. 1. Феноменология духа / Пер. Г. Шпет. Изд. второе, стереотипное. СПб.: Наука, 2006. С. 9–19, 260–361, 289–361.

² Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Соч. в 6 т. Т.6. М: Мысль, 1966. С. 27.

³ Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 44.

мысль Анаксагора или христианский Провиденциализм в качестве основных форм, предшествующих собственно философии истории, а на Хрисиппа. Фраза последнего «Природа наделила свинью *душой* вместо соли» стала ключевой для его собственного осмысления роли философии (как «соли» или «души») в деле обеспечения здоровья человека: природа – через «философствование» и «диспутирование» – «стремится отвести от людей великое несчастье стать гниющим трупом еще при жизни»¹. Отсюда и общий пиетет в отношении разума, философии, а с другой стороны, мощный «просветительский», по сути, критический пафос, вызванный тем, что человеческому разуму «неизбежно предстоит полная реформа или, вернее, новое рождение метафизики»².

С другой стороны, естественный православный и «русский» взгляд в это время выражали, например, Н.М. Карамзин и Н.В. Гоголь. Первый в 1826 г. писал, критикуя общее западническое поветрие: «... Настало время истины; истинною все спасем; истинною все ниспровергнем... Но когда же было время не-истины? Когда не было Провидения и вечных его уставов? – Умные безумцы!»³. Второй, уже после статьи И.В. Киреевского, напоминает «просветителям» (западникам): «По мне, безумна и мысль ввести какое-нибудь нововведение в Россию, минуя нашу Церковь ... Мы повторяем теперь еще бессмысленно слово «просвещение». Даже и не задумались над тем, откуда пришло это слово ... Слово это взято из нашей Церкви»⁴.

¹ *Кант И.* Провозглашение близкого заключения соглашения о вечном мире в философии // Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Т. 1. «Трактаты и статьи» (1784-1796). Подготовлен к изданию Н. Мотрошиловой (Москва) и Б. Тушлингом (Марбург). М.: Издательская фирма АО «Ками», 1993. С. 531.

² *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 71.

³ *Карамзин Н.М.* Избранные статьи и письма / Сост., вступит. статья и коммент. А.Ф. Смирнова. М., 1982. С.161.

⁴ *Гоголь Н.В.* Выбранные места из переписки с друзьями. М.: Советская Россия, 1990. С. 109, 111.

Итак, просвещение, взятое вне контекста, навязанного нашему сознанию десятилетиями и веками оглядок на так называемое Французское (и европейское в целом) «Просвещение» XVIII века, – важнейшее понятие не просто христианского культурного лексикона, но и серьезного ученого осмысления этого феномена в рамках христианского богословия. Это понятие, указывающее на Святое Крещение как способ выхода на свет для лежащего во тьме мира и соединяющее с *просвещением* возможность *преобразования* для человека, но никак не «образования» его (в принятом сегодня, начиная с Канта и Гегеля, смысле), поскольку «образ Божий» уже однажды был дан человеку, хотя и в значительной мере утрачен в результате грехопадения. Достаточно сказать, что в Евангелии от Иоанна есть слова, относящиеся именно к просвещению, значение которых трудно изменить, перетолковать или представить каким-то внешним образом: «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1, 9). Приняв эти слова, мы уже не можем кого-либо или что-либо еще (Гегеля, «просветителей», естественные науки, философию) рассматривать как свет, просвещающий человека: в этой роли в христианском сознании и мировоззрении выступает только Господь Иисус Христос. Вообще к Слову Божьему требуется максимально деликатное и бережное отношение: одни и те же слова часто начинают фигурировать в разных смысловых контекстах: библейском, теологическом, церковном или же чисто светском, научном.

Например, если, согласно Аристотелю, «жизнь философа направлена к познанию и созерцанию истины», каковая в качестве «первой» мудрости познается посредством «начал» (принципов – в латинизирующем переводе), то для христианского восприятия истины в соответствующем образом построенной метафизике и теории познания есть замечательный ориентир – «*Εναρχη...*» («Септуагинты»), переведенное в латинской «Вульгате» «*In principio...*», т. е. первые слова первого предложения книги «Бытия»: «*В начале* сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1, 1).

О каком «начале» здесь речь? Не о начале во времени, а о начале или принципе мира, бытия. Подчеркиваю вслед за В.С. Соловьевым¹, хотя и без его апелляции к Софии-Премудрости: не «вначале» (на-речие) говорит Моисей, а «в **начале**», в «**принципе**» (существительное). Но речь, во-вторых, и не о материальном, вещественном или идеальном, формальном первоначале всего, не о «воде» Фалеса и не об «идее» Платона, а о Творце, Создателе мира, что сразу меняет и сам вопрос: не о чем, а о Ком идет речь. Говорится о субстанциональном, о бытийном, а еще точнее – о Том, Кто обладает бытием – при этом принципиально, всегда, в вечности, а не во временном потоке, какой возникает лишь в результате творения в мысли Бога как в высшей реальности – творения Словом и «по слову». Иначе: мысль о мире оказывается миром, а ее принцип – первоначалом этого мира, *истиной* – на границе с **Истиной**.

Фундаментальный факт! Если мир (и человек) сотворяется Богом в Боге (еще, видимо, точнее – во Христе), то понятной, но и одновременно космически-фундаментальной, онтологически-фундаментальной является, оказывается более привычная человеку (христианину) мысль о пребывании во Христе как единственном условии возвращения человека, падшего, оступившегося, но искупаемого Богом (Христом), к Богу-Создателю, Творцу (Поэту) неба и земли. Проясняются, что еще ближе к нашей теме, и два основных значения самого *сотворения-создания-образования* человека Богом в акте творения – *поэтическое*, художественно-словесное, т. е. творческое как таковое (в первой главе книги «Бытия»), и *пластическое*, художественно-телесное (во второй книге).

В приведенном контексте святитель Григорий Палама, рассуждая о «чинопоследовании Таинства Крещения», обращает внимание на момент крещения в водах Иордана самого Спасителя мира, «потому что вместе с Собою Он внедрил в воду благодать Пресвятаго Духа,

¹ Соловьев В.С. Россия и вселенская церковь. М., 1911. С. 341.

которую привлек свыше, чтобы для крещаемых затем в Него, погружаемых в воду, в ней находился **Сам Он и Дух Его**, сообщающий себя им неизреченно и усваиваемый ими и исполняющий очистительной и просвещающей (выделено мною. – *А.Е.*) разумные существа благодарью». Ставя в связь получаемое человеком крещение и таинство божественной евхаристии, святитель Григорий Палама утверждает, что на этих двух Таинствах основывается все наше спасение»¹.

А что же получается у И.В. Киреевского? «Просвещение» вообще неразрывно связано у него, как и у Гегеля, с «образованностью», а на этапе критического и радикального «здравомыслия» – и с «образованием», т. е. с формами науки, культуры и цивилизации чисто светского характера. А это заставляет предположить и третье обстоятельство.

А именно: представление Киреевским «просвещения», «образования» и «образованности» – вслед за Гегелем (с его основной *парностью* этих понятий в «Феноменологии духа») – не только во всеобще-гуманитарном и общекультурном смысле, но и в совершенно локальном, исторически-особенном и выпадающем из этих общих рамок смысле. Мы его без труда найдем и в «Девятнадцатом веке», и в «Ответе Хомякову». Что же имеется в виду? Отвечу так. Опора у Киреевского не только на понятие *Bildung* из предисловия к «Феноменологии», но и на другой его вариант из раздела «отчужденный дух»², представляющий у Гегеля стыковку двух потоков исторического процесса (классического и варварского), с одной стороны, и, во-вто-

¹ Палама Григорий. Беседы: в 3 т. Т. 3. М., 1994. С. 189, 192, 202.

² Понятие *Bildung* в этом втором значении при переводе «Феноменологии духа» на русский язык передано в первоначальном варианте (1913 г., под редакцией Э. Радлова) как «образование», а в 1937 г. (Г.Г. Шпетом) – как «образованность», что и позволило впервые опредметить и четко выразить разницу двух основных значений одного и того же немецкого термина. См. подробней: *Ерыгин А.Н.* Гегель в России: *Bildung* и «Образованность» в философии истории (Уроки И.В. Киреевского и Г.Г. Шпета) // Философское образование. Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. Вып. 2. М.; СПб., 2011. С. 265–289.

рых, стыковку с ними обоими христианства. Этот Bildung отчетливо фигурирует в самых ярких и давным-давно знакомых нам всем схемах и формулах западноевропейской и русской истории, привлеченных для их сопоставительного анализа и объяснения.

Поставив вопрос: «...Какие элементы личной и гражданственной образованности представляет нам прошедшая жизнь России и в каком отношении находились эти элементы к просвещению европейскому?» – Киреевский (в статье «Девятнадцатый век») дает ответ: «От самого падения Римской империи и до наших времен просвещение Европы», находясь «в постепенном развитии», подчинялось трем основным «стихиям» или «началам»: 1) влияние христианской религии; 2) характер, образованность и дух варварских народов, разрушивших Римскую империю; 3) остатки древнего мира». Что же Россия? Ответ Киреевского: 1) «Еще прежде десятого века имели мы христианскую религию»; 2) «Были у нас и варвары, и, вероятно, те же, которые разрушили Римскую империю»; 3) «Но *классического древнего мира* недоставало нашему развитию»¹. И дальше – если говорить о статье коротко – идут дифирамбы в адрес классической античной образованности, римских законов, римского устройства, которые, в первую очередь, «естественно должны были способствовать *образованию «варваров»*, а с другой стороны, может быть в еще большей степени воздействовать «на внешнее образование римской церкви и на ее политическое влияние во времена средних веков»², а на русской стороне – воздыхания об отсутствии этих благ в нашей истории.

В статье «В ответ А.С. Хомякову» общая формула трех элементов-стихий (вместо «начал» теперь говорится об «элементах») сохраняется, но дается в редакции, *еще более соответствующей терминологии Гегеля* в «Феноменологии духа». Здесь говорится: 1) о «римском христианстве» и о 2) «классическом мире древнего язычества», что

¹ Киреевский И.В. Указ. соч. С. 72.

² Там же. С. 73.

сразу позволяет увидеть начавшуюся славянофильскую корректировку прежней терминологии, в которой автор явно озабочен моментом церковно-религиозной точности. А разговор о них строится уже в сопоставлении этих элементов 3) с «миром необразованных варваров»¹. Киреевский здесь – в противопоставлении «образованности» и «необразованности» – до конца точно проговаривает гегелевскую ситуацию с «необразованными индивидами», перенесенную на целый народ или даже народы и племена, оказавшиеся победителями культурных (образованных) народов, но одновременно и завоеванными их культурой. Больше того, использование понятий «Просвещение» и «Образованность» дается в редакции, еще более соответствующей терминологии Гегеля в «Феноменологии духа».

Но есть и иной аспект близости философии истории И.В. Киреевского той философии истории Гегеля, которая выросла из его «Феноменологии духа», хотя и содержала в себе нечто вообще принципиально новое и неожиданное, получившее более отчетливое выражение уже в XX в. Я имею в виду концепцию *истории как процесса, переводящего ее (историю) в современность*, причем, представляемую и понимаемую не в чисто *временном* отношении (как естественного продолжения прошлого), а как представляющую сам исторический процесс, его *протекание во времени* в существенно ином виде, чем смена прошлого настоящим и настоящего будущим, или же чисто хронологическое восприятие времени. Этим сюжетом истории как современности и завершим наш анализ и наши сопоставления идей И.В. Киреевского с идеями Гегеля.

Что имеется в виду? Статья И.В. Киреевского «Девятнадцатый век» начинается энергичной характеристикой *своего времени* (ситуации, эпохи): «Столько уже говорено о направлении девятнадцатого века, что мудрено было бы сказать об нем что-либо новое, если бы девятнадцатый век был для нас прошедшим. Но он живет и, следова-

¹ Киреевский И.В. Указ. соч. С. 118–121.

тельно, изменяется, и каждое изменение его господствующего духа ставит нас на новую точку зрения»¹. Итак, русский мыслитель, только что вернувшийся из Германии, обращается к своим читателям-современникам, которым уже пришлось-удалось пережить-увидеть последние «*полвека*» (выделено мною. – А.Е.), пробежавшего «перед ними во всей полноте своего развития» и которые стали свидетелями «нового опыта» в исторической жизни: и в политике (имеется в виду Французская революция 1830 г.), и «в целом нравственном быте просвещенной Европы заметно присутствие какого-то нового, какого-то недавнего убеждения». А отсюда вопрос: «В чем же состоит эта особенность *текущей минуты*?», как и «всеобщее стремление постигнуть дух своего времени» и при этом стремление, доступное «*для каждого мыслящего*» (все выделено мною. – А.Е.). Для Киреевского эпоха, о которой он говорит, – от «Критики чистого разума» И.Канта до Июльской революции во Франции (1781–1830), – есть совершенная новость в истории: «Прежде характер времени едва чувствительно изменялся с переменою поколений; наше время для одного поколения меняло характер свой уже несколько раз, и можно сказать, что те из моих читателей, которые видели *полвека*, видели *несколько веков* (выделено мною. – А.Е.), пробежавших перед ними во всей полноте своего развития»².

Гегель в «Феноменологии духа» оценивал свое *историческое время* (на фоне всей предшествующей европейской истории) как «время рождения и перехода» в *принципиально новое* историческое состояние. Во-вторых, он специально подчеркнул факт принципиального отличия от духа отрицательности, духа развития и перемен, непосредственно присущего всякому существованию духовной субстанции во всякое время, *того специфического характера*, который отрицательность и динамизм развития приобретают в *переходное время*, дости-

¹ Киреевский И.В. Указ. соч. С. 61.

² Там же. С. 62.

гающее решающего рубежа в момент качественного скачка, перерыва постепенности: «... Как у младенца при рождении ... первый глоток воздуха обрывает прежнюю постепенность лишь количественного роста, – совершается качественный скачок, – ... так образующийся дух медленно и спокойно созревает для новой формы ... Это постепенное измельчание ... прерывается восходом, который сразу, словно вспышка молнии, озаряет картину нового мира»¹.

Важно обратить внимание на то, что в заключительных исторических характеристиках «Лекций по философии истории» Гегель дает уже не *феноменологическое*, а итоговое *философско-историческое* описание того самого «нашего времени», о котором идет речь в «Феноменологии духа» и которое как раз и было его собственной современностью². Правда, за четверть века, прожитого после исторической встречи Гегеля с «мировым духом», сидящим верхом на коне (13 октября 1806 г. в Иене), его собственное «наше время» значительно растянулось, разъяснилось, стало понятней. Причем, – и здесь появляется возможность сопоставления обоих гегелевских текстов с «Десятилетием» И.В. Киреевского, – оно оказалось как раз тем самым его «полустолетием», в течение которого сменилось несколько фактических столетий, несколько исторических ситуаций (или даже эпох). Поэтому когда И.В. Киреевский писал о своих читателях, которые «видели полвека», а значит «несколько веков», – он, сам того не подозревая, попал в самую точку – *попал в Гегеля, который, правда, его читателем не являлся*.

А это, в свою очередь, позволяет яснее понять *перенос внимания на образование-образованность* в общих рамках философских исканий эпохи, которые нашли отражение и в «Феноменологии духа»

¹ Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч.1. Феноменология духа / Пер. Г. Шпет. Изд. второе, стереотипное. СПб.: Наука, 2006. С. 5–6.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. С. 444–451.

Гегеля, и в «Девятнадцатом веке» И.В. Киреевского. Во-первых, в использовании русским мыслителем понятия Bildung имел место акцент не столько на исходном (характерном для Предисловия) *философско-педагогическом* или собственно-образовательном значении термина, сколько на выделении «образованности» в контексте *гегелевского анализа исторического процесса* в европейской линии развития – от античности к средневековью и новому времени. Во-вторых, у И.В. Киреевского налицо также *сближение* и даже *отождествление* понятий «образованности» и «просвещения» (в качестве культурно-исторических реалий). В «русском» прочтении Гегеля Киреевским мы обнаружили и добавление к *индивидуалистическому* проекту философско-исторической педагогики (доведение «необразованного» индивида до «образованной» точки зрения) ее *социально-этнического* варианта. Имеется в виду доведение до «образованности» высшего ранга (до «науки») целых народов-варваров (германский и славянский миры).

Какое же значение имело новое историческое воззрение, связанное с указанным пониманием гегелевского Bildung и его философии истории в России? И.В. Киреевский первым увидел, что Bildung – зафиксированное Гегелем на этапе «отчужденного от самого себя духа» формообразование, захватывающее и дохристианскую античность, и христианские средние века, и рационалистическое и протестантское новое время, т. е. шпетовская «образованность» – допускает совмещение с Bildung – «образованием» гегелевского Предисловия в «Феноменологии духа», т. е. с программой так называемого «просвещения» в рамках института науки и культуры, но вне духовного просвещения в строгом смысле этого слова (просвещение через крещение и приобщение к таинствам христовой церкви). В этом контексте в составе философии религии и философии истории произошло принципиальное смещение в область *культурологии* и освоение *цивилизационно-исторического* ее измерения. Отсюда – повальное распространение в русской секулярной, а отчасти и философско-религиозной мыс-

ли примерно на протяжении целого столетия понятий просвещения и образованности, к которым в XX веке (после революции 1917 г.) буквально «прилипает» предельно прагматическое и узко классовое значение «пролеткульта и «культпросвета».

Литература

1. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993.
2. Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. 1. Феноменология духа / Пер. Г. Шпет. СПб.: Наука, 2006.
3. Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями. М.: Советская Россия, 1990.
4. Ерыгин А.Н. Гегель в России: Bildung и «Образованность» в философии истории (Уроки И.В. Киреевского и Г.Г. Шпета) // Философское образование. Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. Вып. 2. М.; СПб., 2011.
5. Ерыгин А.Н. Философия истории Гегеля и русская мысль XIX века / Науч. ред. проф. Н.В. Мотрошилова. Ростов н/Д: Изд-во ЮФУ, 2012.
6. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Л.: ЭГО, 1991.
7. Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966.
8. Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980.
9. Кант И. Провозглашение близкого заключения соглашения о вечном мире в философии // Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Т. 1. «Трактаты и статьи» (1784–1796). Подготовлен к изданию Н. Мотрошиловой (Москва) и Б. Тушлингом (Марбург). М.: Изд. фирма АО «Ками», 1993.
10. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 71.

Раздел I. Богословие и религиозная философия

11. *Карамзин Н.М.* Избранные статьи и письма / Сост., вступит. статья и коммент. А.Ф. Смирнова. М., 1982.
12. *Киреевский И.В.* Избранные статьи /Сост., вст. ст. и коммент. В. Котельникова. М.: Современник, 1984.
13. *Палама Григорий, свт.* Беседы: в 3 т. Т. 3. М., 1994.
14. *Соловьев В. С.* Россия и вселенская церковь. М., 1911.

Метафизическая концепция мистического реализма С.Л. Франка

Следуя концепции «всеединства», С. Франк создает метафизическую концепцию мистического реализма. Истинная философия может быть только мистической философией. Объектом мистического опыта является предметная реальность внешнего мира. Основные аспекты исследования работ С. Франка «Непостижимое» и «Смысл жизни» дадут нам возможность познакомиться с его мистическим реализмом в учении о Боге и смысле жизни.

«Непостижимое» Франк рассматривает в гносеологическом анализе предмета знания и в сфере предметного бытия. Франком вводится представление о металогическом единстве бытия, о субстрате металогической конкретности. В основе познания лежит трансцендентный акт непосредственного обнаружения непостижимого в реальных вещах предметного мира. В каждом фрагменте бытия как бы светится абсолютное. Первичным слоем реальности является металогическое единство. Понятия и их логические связи объясняются металогическим единством бытия. Отвлеченное знание основано и вытекает из непосредственной интуиции предмета. Металогическая цельность бытия представлена в каждом предмете познания. Поэтому предмет познания берется в его металогической цельности.

Учение о металогическом единстве бытия дает возможность Франку говорить о наличии в сознании непостижимого как трансрациональной реальности. Между отвлеченным знанием и непосредственной интуицией предмета как знанием первичным, существует «металогическое соответствие». Непостижимое обнаруживается Франком в идеальном бытии, в безусловном бытии и в реальности. Франк видит в непостижимом «самооткрывающуюся» реальность

в контексте соотношения «я – ты», «духа» и «души», в тайне личности. Абсолютно непостижимым является Бог в Его отношении к человеку и миру. Между мистическим и познавательным Франк устраняет всякие границы. Сознание трактуется в аспекте учения о «всеединстве» как абсолютном бытии.

С. Франк утверждает, что философия, так же как и религия, связана с религиозным опытом. Философия выдвигает на первый план общее вечное откровение, которое, в отличие от религиозного Откровения, берет его общий смысл. Религия в лице религиозного сознания и богословия остается в рамках религиозного Откровения. Мистической основой интеллектуальной интуиции философии является основоположное общее вечное откровение.

Проблема первоначала в философии, познание основы бытия и познания есть конкретно-историческая форма проявления общего вечного откровения. Бог открывает Себя непосредственно первым людям, затем патриархам, например, Ною и Аврааму, потом пророкам Моисею, Исаии и другим. В Новом завете Бог открывает Себя в Сыне Божием. Существует и иной образ Откровения, который проявляет себя в интеллектуальной интуиции философии. Иначе говоря, при поиске абсолютных основ бытия и сознания, философ, учитывая религиозный опыт Откровения, находит в своей интуиции свидетельства о том, что Бог познаваем в Его отношениях к миру. Не философ открывает и обнаруживает Бога в качестве внешнего предмета познания, а Бог открывает себя в мистических основах интеллектуальной интуиции философа.

Согласно Франку, нельзя доказывать бытие Бога, потому что Бог – основа всякого бытия, условие самой возможности бытия. «Не Бог есть в бытии, – пишет Франк, – а, напротив, всякое бытие есть в нем и из него. Как бытие не «есть», а «бытийствует», так и Божество не *есть*, а *«божествует»*, – «*святит*» и творит само бытие»¹. Таким образом, религиозно-философская мысль выражает на своем языке то, что

¹ Франк С.Л. Сочинения. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 645.

религиозное сознание признает истиной Божьего откровения: Бог – Творец мира и человека. Франк пишет о том, что Божество, безусловно, трансрационально, что реальность Бога – это реальность абсолютной первоосновы.

Франк создает религиозно-философский образ богословской истины, согласно которой природа Бога отличается от тварного мира, что Он Сущий, что Он творит мир из «ничего». Религиозный опыт свидетельствует о единстве разума, души и духа в познании Бога, о целомудрии в религиозной жизни. Так это положение отражается в религиозно-философской мысли. Разум, замкнутый в самом себе, не может приблизиться к реальности Божества. Франк пишет о том, что «разум черпает свои силы и свой свет из потенции «сердца» и тем обретает возможность трансцендировать за пределы самого себя, ... он может сопровождать живое уловление Божества, соучаствовать в нем и тем придавать ему еще большую ясность»¹.

Бога человек познает не только разумом, но и сердцем, душой и духом, которые должны очиститься от власти чувственности и греховных страстей. Бога, открывшего Себя в откровении, невозможно познавать и соединяться с Ним без Его воли. А так как воля Бога известна нам из Священного Писания и из жизни Церкви, то религиозно-философская мысль, не имея своего «канала» общения с Богом, опирается на труды учителей и отцов Церкви. «То, – пишет Франк, – что язык религиозной жизни называет “Богом”, есть ... уже совершенно определенная *форма обнаружения или откровения* того, что мы разумеем под “Святыней” или “Божеством”»².

Религиозному сознанию известна непознаваемость природы Бога и то, что Бог познаваем как Творец, Промыслитель и Спаситель мира и человека. Эта мысль подтверждается Франком, когда он пишет о невозможности философствования о Божестве в форме предмет-

¹ Франк С.Л. Указ. соч. С. 653.

² Там же. С. 640.

ного познания и самосознания. Франк использует понятие «трансрациональность Божества». На языке религиозного сознания речь идет о невозможности разума познать природу Бога и Его отношение к миру. Поэтому знание Бога превышает всякую рациональность. Бог являет Себя человеку. Поэтому Он познается философствующим разумом. Не разум находит Бога, а Бог открывается разуму человека.

Трансцендентность Бога, которая следует из природы Бога, имманентна миру, как сила, творящая и удерживающая его, имманентна духу верующего человека. Вера как дар Божий свидетельствует о присутствии Бога в духовном бытии человека. Человек приведен в бытие из небытия творческой волей Бога. Будучи иным по отношению к Богу, человек, как Его творение, укоренен в Боге.

Франк учит об антиномистическом двуединстве в понимании сущности взаимоотношений Бога и человека, которые могут быть истолкованы трансцендентально и трансрационально. Перед Богом человек есть «ничто». Но «ничто» соотносится с Богом, поэтому укоренено в Боге, и в этом смысле есть уже бытие, вечно творимое Богом. В трансцендентальном мышлении раскрывается смысл понятия «ничто». «Хотя я и есмь “иной”, – пишет Франк, – чем Бог, существую *рядом* с Ним как автономное по своему бытию существо, но сама эта *инаковость*, само это “*бытие рядом с Ним*” есть лишь *из* Бога и *в* Боге»¹.

Бытие с Богом характеризуется двумя основоположными чертами: сокровенной интимностью и неповторимой иррациональной индивидуальностью. Бытие с Богом неуловимо и невыразимо в категориях предметного бытия. Человек, рожденный от Бога, приобретает черты иного, божественного мира, для выражения которых требуется особый язык и соответствующее состояние духа и души. Франк рассматривает духовную сущность человека в качестве ключа к тайне отношения между Богом и миром.

¹ Франк С.Л. Указ. соч. С. 702.

Философ устанавливает тождество между сознанием, жизнью и бытием. То, что имеет бытие, что составляет содержание бытия, то имеет и знание о своем бытии, о жизни. Бытие немислимо без осознания себя. Предметное бытие и духовная жизнь укоренены во «всеединой» первооснове. В «Абсолютном» выделяется два аспекта бытия: духовная жизнь и предметное бытие. «Живое знание» – атрибут истинного бытия. Истинную жизнь, как единство жизни и истины, мы находим в глубинах бытия, в нашей сущности, и осознаем ее как нечто абсолютное и сверхэмпирическое. «Чтобы обрести смысл жизни, – пишет Франк, – человек должен найти абсолютное, высшее благо..., должен обладать и самой истиной, и вечной жизнью»¹.

Стремление к вечному благу жизни является важнейшим фактором человеческой жизни. Все временное не может обосновать смысла жизни. Смысл жизни не уносится потоком времени, а сохраняется в нем. Как основа бытия человека, смысл жизни должен быть связан с тем, что не подвластно времени. Сознание, которое выражает смысл жизни, должно иметь метафизическое основание.

Осознание смысла жизни не может быть простым эпифеноменом временной жизни человека. Сознание осмысленной жизни «должно быть не случайным, – пишет Франк, – оно не должно как бы *извне* подходить к своему содержанию “осмысленной жизни” и быть посторонним ему началом. Наше сознание... само как бы требует метафизического основания, утвержденности в последней глубине бытия»².

Жизнь человека должна обладать вечностью, в ней должна проявлять себя вечность, иначе жизнь не может быть осмыслена. По Франку, только вечность, через укорененность в ней человеческого бытия, придает жизни смысл.

¹ Смысл жизни: Антология. М.: Издательская группа «Прогресс-Культура», 1994. С. 522.

² Там же. С. 520.

Свобода – необходимое условие поиска смысла жизни. К условиям поиска смысла жизни Франк относит разумность жизни, разумную цель жизни. Существуют два необходимых условия возможности смысла жизни: существование Бога и наша собственная причастность Ему.

С. Франк в рассуждениях об абсолютном и вечном, как и о непостижимом, опирается как на Священное Писание, так и на труды религиозных мыслителей, таких как Плотин и Николай Кузанский.

В вечности все реально одновременно, в вечности нет изменения и развития. Вечность и абсолютное бытие совпадают. Во времени реально – исчезающее настоящее, время предполагает изменение и развитие, становление. Время – категория относительного бытия. Связывая время и поиск смысла жизни, Франк отмечает: «Само время есть как бы выражение мировой бессмысленности»¹.

Осмысленность жизни видится Франком в служении высшему и абсолютному благу. Утверждение о том, что жизнь бессмысленна, логически противоречиво, потому что утверждает осмысленность разумного познания бессмысленности жизни. Обретение смысла жизни невозможно без осознания бессмысленности того, что не имеет отношения к абсолютному благу. То, что входит в содержание смысла жизни, обладает особым статусом существования.

Смысл жизни относится к духовным сущностям, к самоочевидной явленности, и утверждается духовным взором и умозрением. Добро, истинное благо и все, что придает жизни смысл, существует в реальности непостижимого и абсолютного. Наши собственные искания умом и сердцем свидетельствуют об этом.

Франк признает веру высшим актом «сердечного знания». Благодаря вере мы усматриваем себя укорененными в Боге, в Правде. Только в христианстве можно найти истинный смысл жизни. В Иисусе Христе как в Богочеловеке происходит нераздельное и неслиянное

¹ Смысл жизни: Антология. С. 518.

единение Бога и человека. В нераздельности и неслиянности Франк усматривает последние глубины бытия и человека. В таком единении раскрывается абсолютная свобода Бога и человека.

Литература

1. Смысл жизни: Антология. М.: Изд. группа «Прогресс-Культура», 1994.
2. *Франк С.Л.* Сочинения. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000.

Иррационализм и религиозный экзистенциализм Льва Шестова

Н. Бердяев характеризовал философию Л. Шестова как философию экзистенциальную. Тайну бытия можно постичь лишь в человеческом существовании; источник философии – трагизм, ужасы и страдания человеческой жизни. По мнению же В. Зеньковского, Шестов является религиозным мыслителем, он теоцентричен.

Сближение Шестова с экзистенциальной философией справедливо лишь отчасти, по многим мотивам его творчество уходит совсем в сторону от «экзистенциализма»¹. Критикуя античный, новоевропейский и современный рационализм, а также рационализм в богословии Шестов проявляет себя как иррационалист. Шестов в критике рационализма опирается на Ветхий и Новый Завет. Иррационализм и религиозный экзистенциализм Шестова непосредственно взаимосвязаны. В критике рационализма обнаруживается то, что Шестов в себе самом разрушал различные слои рационалистических положений. Внутренняя жизнь Шестова, как писал В. Зеньковский, неразрывно связана с основными темами его творчества².

Шестов не считал сутью философствования строгую последовательность, стремление к доказательности и отсутствие противоречий. В работе «На весах Иова» мы видим как пророк Ветхого Завета Иов «вступает» в спор с классиками рационализма.

В чем же проявляется иррационализм Шестова?

В философии Анаксимандра Шестов обнаруживает власть необходимости в виде закона о рождении и уничтожении. В единствен-

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч 2. Ленинград: ЭГО, 1991. С.82.

² Там же. С. 83.

ном отрывке Анаксимандра необходимость проявляет себя в возмездии за «нечестивое дерзновение» проявленное единичными вещами и людьми при своем рождении. И возмездием является разрушение, смерть.

По Шестову, настоящее бытие необходимо искать не у нас и не для нас, а там где кончается власть закона о рождении и уничтожении, там, где нет рождения и уничтожения. Закон о неизбежной гибели всего возникающего представляется нам законом самого бытия, самоочевиднейшей истиной, что приводит к нашей неспособности вырваться из её власти.

Шестов, опираясь на двенадцатую книгу «Метафизики» и на девятую и десятую книги «Никомаховой этики» пишет о том, как Аристотель благоговеет перед необходимостью. Необходимость непреборима. «Сама истина, – пишет Шестов, – по сущности своей и природе, есть *принуждающая* истина, и в покорности принуждающей истине – источник всех добродетелей»¹. Аристотель для Шестова основатель положительной науки и положительной философии. Науку необходимо отдать во власть идеи необходимости; Разум в науке и в философии признаёт эту власть изначальной и не подлежащей уничтожению.

Иную, противоположную позицию занимал Платон. *Нужно держать на все* – девиз Платона, столь милый сердцу Шестова². Дерзание Платона Шестов видит в его учении об идеях и в мифе о пещере. Мысли Платона о том, что *философия есть упражнение, подготовка к смерти* и Плотина о том, что *философия есть самое важное* и мысль Шестова о том, что вера есть новое измерение мышления относятся к числу основных положений, из которых вырастает его ир-

¹ Шестов Л.И. Афины и Иерусалим. М.: ООО «Изд-во АСТ»; Харьков: Фолио, 2001. С. 30.

² Там же. С. 42.

рационализм. Шестов, опираясь в частности на Платона и Плотина, противопоставляет философию науке и отнюдь не ставит философию под контроль науки.

Философия научная и наукообразная считает себя обязанной оправдываться перед общезначимыми истинами, перед «всемством», перед «сознанием вообще»¹.

Шестов выступает против культа разума. Не против разума вообще. Нет. Шестов против разума воплощенного в науке и превращающего познаваемое бытие в последнюю, окончательную реальность. Против разума умозрительной, рациональной философии, которая, взирая на науку, стремится, как и наука, к общезначимым истинам, к очевидности и ясности. Шестов отдает должное успехам положительных наук, но только до тех пор, пока истины эмпирического бытия не претендуют на роль абсолютных истин.

Рационализм стремится овладеть непосредственной действительностью и выдать ее за последнюю, окончательную реальность. По Шестову последняя истина не здесь, не в открывающейся нам действительности, она по ту сторону, куда проникнуть без веры и Бога невозможно. Разум не может приблизить нас к подлинной, к последней реальности. «Путь к Откровению, – пишет Шестов, – заграждают окаменевшие в своем безразличии истины нашего разума»².

Падшему человеку безмерно трудно постичь противоположность между Откровением и истинами знания. Непринуждающие истины – истины Откровения, а не истины разума. Принуждающие истины – истины знания, которые постиг разум, вкусив плод с запретного дерева. Очевидно, что иррационализм Шестова имеет религиозные корни.

¹ Шестов Л.И. На весах Иова. М.: ООО «Изд-во АСТ»; Харьков: Фолио, 2001. С. 104.

² Шестов Л.И. Киргегард и экзистенциальная философия. М.: Прогресс – Гнозис, 1992. С. 229.

Защищая метафизику от Канта, Шестов видит её ценность как раз в том, что она *не дает* общеобязательных истин. Прежде чем размышлять о последних вопросах бытия необходимо, как утверждает Шестов, освободиться от гипнотического влияния кантовского анализа метафизики и положительных наук. Если мы не освободимся от созданного Кантом гипноза, то все наши попытки разрешить последние вопросы бытия будут бесплодными. По поводу вещей вне нас в философии Канта Шестов делает интересные замечания. В смысле доказуемости, существование вещей вне нас, находится в том же положении, что Бог, бессмертие души и свобода. Существование вещей вне нас нуждается в доказательстве, и доказывается Кантом. А предмет метафизики не может быть доказан, поэтому метафизика как наука не существует. Следовательно, не существует ни Бога, ни бессмертия души, ни свободы. Согласно Шестову, Кант так до конца и не проснулся: то, что метафизика не наука не потрясло до основания душу Канта. «Правил незыблемых, – пишет Шестов, – всеобщих и необходимых, от власти которых не может освободить, по мнению Канта, смертного никакое пробуждение»¹.

Шестов не оставляет без критических замечаний и рационализм в богословии. В богословии тоже доказывают, а раз доказывают, то значит, господствует принуждающее знание. Так размышляя о четвертом Евангелии, он пишет о том, что автор Евангелия доказывает божественность Иисуса Христа. Доказывает, следовательно, демонстрирует сомнение во всемогуществе Божиим².

В работе «Афины и Иерусалим», как отмечает В. Зеньковский, Шестов пишет о том, что в Средние века произошла рационализация веры, что, в конце концов, вылилось в отвержение веры и в замену ее богословием³. Шестов не делит богословие на восточное и запад-

¹ Шестов Л.И. На весах Иова. С. 46.

² Шестов Л.И. Афины и Иерусалим. С. 363.

³ Зеньковский В.В. Указ. соч. С. 86.

ное. Богословие, используя доказательства, вынуждено сводить «откровение» к разумным доводам. А раз так, то богословию нужно Слово Божье, а не Бог¹.

Но не сама по себе общезначимость истинного знания, не само по себе стремление разума к очевидности и ясности вызывает протест Шестова, а подчинение всей области человеческого знания, особенно религиозного, духовно-нравственного, поиску истинного знания подобно науке и умозрительной философии.

Позиция Шестова: разум в науке, сам по себе, помимо воли и желания человека, не может быть принуждающей силой, источником власти необходимости, идолом, требующим от человека поклонения себе. Человек добровольно, не понимая до конца истока этой добровольности, поклонился необходимости, открываемой разумом, как это одним из первых сделал ещё Аристотель².

Анализируя кантовскую критику чистого разума, Шестов высказывает непривычную для традиционной истории философии мысль о том, что настоящую критику разума дал не Кант в «Критике чистого разума», а Достоевский в «Записках из подполья». Кант дал не критику, он не дерзнул критиковать разум, «а апологию чистого разума»³.

Согласно Шестову, Достоевского в «Записках из подполья» посетило великое философское откровение, выраженное в форме вопроса: может быть все эти вечные принципы, “пределы возможного опыта”, истины принимаемые “всемством”, здравым смыслом и наукой, «что если именно в этом люди всегда заблуждались?!»⁴.

Перед кем же Шестов отстаивает права и свободы человека? Права и свободы, данные человеку не природой и обществом, что бле-

¹ Шестов Л.И. Афины и Иерусалим. С. 364.

² Там же. С. 31.

³ Шестов Л.И. На весах Иова. С. 45.

⁴ Там же. С. 45.

стяще вскрывает Шестов в анализе «Записок из подполья», а Богом. «Вера, – пишет Шестов, – одна глядящая на Творца и Творцом вдохновляемая вера, излучает из себя последние, решающие истины о существующем и несуществующем»¹.

Перед кем же борется Шестов за права и свободы? Перед лицом необходимости, какой бы она ни была – природной, социальной или идеальной. Даже от власти идей дерзает Шестов защищать способность человека к дерзновению, к своеволию. Мир идей – это мир застывших сущностей, никогда не бывших ни живыми, ни мертвыми. Что они могут дать человеку, призванному к дерзновению? В мире идей господствует та же, что и во всем бытии необходимость способная привести человека к покорности.

Для Шестова, как и для Достоевского, было невыносимо сознавать, что бездушная, равнодушная сила через науку и умозрительную философию получила власть над миром и человеком. Сила не сама по себе властно взошла на пьедестал, а человек добровольно согласился покориться ей в лице своих выдающихся деятелей философии и науки, таких как, например: Аристотель и Кант.

Но в истории человеческих скитаний по земной юдоли не все бродили спящими, не все были в царстве сна, не все покорялись необходимости, а временами дерзали, проявляли дерзновение: Авраам, Иов из ветхозаветных времен и апостол Павел из новозаветных времен; из философов Сократ, Платон, Плотин, Паскаль, Кьеркегор, Достоевский, Ницше.

На каждой странице своих книг Шестов готов повторять за Паскалем: «Смертные муки Иисуса Христа будут длиться до скончания мира – а потому все это время нельзя спать!»² В этих словах Шестов вслед за Паскалем прозревает, что последний суд над нами не на земле, а на небе – а потому люди должны бодрствовать, не подчиняться

¹ Шестов Л.И. Афины и Иерусалим. С. 24.

² Шестов Л.И. На весах Иова. С. 314.

зачаровывающей их необходимости, которая действует через самоочевидные истины, ясные и достоверные. Через все то, что претендует на общеобязательные и общезначимые ценности, через общее, которое заглушает единичное дерзновение, твой неповторимый порыв мысли и воли.

Шестов отстаивает индивидуальную свободу, которая не подчиняется никакой необходимости и не благословляет никакую всеобщую и общезначимую истину. Шестов отстаивает свободу человека смотреть на мир «своими» глазами, верить «своей» верой. Человек должен быть способен сбросить с себя «общие» глаза, поддержку и авторитет близких.

Шестов призывает человека к готовности спрашивать и искать до бесконечности. Призывает не признавать за истину (прочность и неизменность – сущность истины), после которой некуда идти, общие принципы и всякие там достаточные основания, т. е. не опутывать себя бесконечной цепью причинных связей, а напротив разрывать причинно-следственные связи и прорываться туда, где нет законов и определенностей. «Никто, – пишет Шестов, – не должен искать прочности и уверенности»¹.

Шестов призывает человека к иному образу истины, к истине, которая потеряла бы все земные усыпляющие чары, прочности и неизменности. Невозможно спокойно и бесстрастно читать строки, в которых говорится о том, что «агония Христа еще не кончилась. Она продолжается до настоящего дня, она будет продолжаться до конца мира. Спать нельзя, говорит нам Паскаль. Никто не должен спать»². Эти слова необходимо читать более сердцем, чем разумом. В этих словах нет никаких рационально познаваемых глубин бытия.

Эти слова ничего не выражают в философии, они ничего не отражают в жизни и для жизни людей. Так может думать человек про-

¹ Шестов Л.И. На весах Иова. С. 320.

² Там же. С. 320.

шедший выучку у Аристотеля и Канта, т. е. человек, который смотрит на мир «общими» глазами и видит в мире торжество общезначимых истин. Но такой человек не с Паскалем и не с Шестовым.

Шестов там, где сердцем и всем существом чувствуется и переживается «агония Христа», где агония – не в прошлом, а в настоящем. Агония продолжается здесь и сейчас, она вне времени, она побеждает время. Паскаль переживал «агонию Христа» как свою боль. С Паскалем были бы солидарны по мысли Шестова и Иов и Ницше. «Тут, – пишет Шестов, – и именно тут и скрываются все вопросы, которые могут иметь значение для человека»¹.

В книге «Афины и Иерусалим» Шестов показывает, что рационализм отбрасывает то, что дает Откровение и вера. Разум человека, вкусившего плод с запретного дерева, опорочил в наших глазах веру тем, что увидел в ней попытку человека подчинить себе истину. Такой разум помог закрепить отнятую у нас в доисторические времена возможность быть соучастниками Богу в творении. Закрепил так, что человечество за исключением немногих забыло о дарованном праве участвовать в творческом fiat (да будет). Разум загнал «наше мышление в плоскости окаменевшегоest (есть)»².

Шестов пишет о том, что в сотворенном бытии были бы совершенно иные отношения между волей человека и истинами бытия, если бы человек не вкусил плода с запретного дерева.

Здесь мы касаемся тех особенностей творчества Шестова, которые характеризуют его как представителя религиозной философии экзистенциального типа. Помимо уже сказанного дополним характеристику философствования Шестова, во многом оригинального по отношению к религиозному экзистенциализму западных философов, ещё несколькими существенными идеями, без которых его творческая

¹ Шестов Л.И. На весах Иова. С. 325.

² Там же. С. 24.

индивидуальность была бы недостаточно полно раскрыта.

Из бытия считает Шестов необходимо вырвать знание о том, что то, что есть, есть по необходимости. Это знание Шестов квалифицирует как первородный грех.

Вера, вдохновляемая Творцом, приведёт к преобразению действительности, в которой очевидным будет то, что небеса прославляют Бога, где смерть лишится своего жала, где ад не будет угрожать победой, где глаз, ухо и сердце будут способны вместить то, «что приготовил Бог любящим Его»¹.

Религиозная философия, связанная с верой должна вести борьбу за первозданную свободу; она не будет в бытии искать первоначал лежащих в основе неизменного строя и порядка бытия, она не будет постигать различий между добром и злом. Религиозная философия должна отказаться от знания рожденного плодом с запретного дерева и через веру преодолеть ложный страх ни перед чем не ограниченной волей Творца. Религиозная философия должна исходить из того, что «все, что не от веры, есть грех»².

Религиозная вера, по Шестову, освобождает человека от власти безликой и бездушной необходимости, от власти общеобязательных и всеобщих истин, она побуждает человека к дерзновению и к подлинной свободе. В каком же отношении религиозная вера, о которой пишет Шестов, находится к христианской вере? Но это уже новая тема исследования.

Литература

1. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. Ч 2. Ленинград: ЭГО, 1991.

2. *Шестов Л.И.* Афины и Иерусалим. М.: ООО «Изд-во АСТ»; Харьков: Фолио, 2001.

¹ *Шестов Л.И.* На весах Иова. С. 24.

² *Шестов Л.И.* Афины и Иерусалим. С. 25.

3. *Шестов Л.И.* На весах Иова. М.: ООО «Изд-во АСТ»; Харьков: Фолио, 2001. С. 104.

4. *Шестов Л.И.* Киргегард и экзистенциальная философия. М.: Прогресс – Гнозис, 1992. С. 229.

НАШИ ПУБЛИКАЦИИ

Иван Васильевич Киреевский: 1852 год.
«План философии православной...»
(предисловие к публикации)

В публикуемых произведениях разного характера (статьях, заметках, письмах и др.) представлен духовно-творческий опыт православного русского мыслителя И.В. Киреевского, значение которого для отечественной философии трудно переоценить. Временные рамки, к которым относятся данные тексты, ограничены 1852 г. – необычайно насыщенным и знаковым для выражения русским мыслителем своих сокровенных интуиций. В этот период И.В. Киреевский создает одну из двух своих программных статей – «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России», где излагает свои взгляды на важнейшие вопросы философской и богословской антропологии и гносеологии, дает ключевые историософские оценки и выводы. Одновременно – в тесном сотрудничестве с Оптинскими издателями святоотеческой литературы он работает над переводом и изданием «Слов подвижнических» прп. Исаака Сирина и других творений отцов Церкви. По переписке русского мыслителя со своим духовным отцом – Оптинским старцем иеромонахом Макарием (Ивановым) нетрудно почувствовать трепетное отношение И.В. Киреевского к святоотеческому слову, к авторитету православного предания. Существенно важно, что идеи И.В. Киреевского оформлялись именно в этот период, в живом сопряжении мысли и сердца, веры и разума. Неслучайно 22 июня 1852 г. в его «Дневнике» появляется следующая запись: «План философии Православной как продолжение моей статьи». У русского мыслителя складывается убеждение о *возможности*

и *необходимости* создания православной русской философии¹, которая бы, с одной стороны, отвечала критериям святоотеческого способа мысли, а с другой – не противоречила самой природе философской науки и являлась следствием диалога с философским типом мышления на Западе.

¹ В 1856 г. выйдет статья И. В. Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии», явившаяся первой частью предпринятого большого философского труда, который так и останется неосуществленным в связи с неожиданной кончиной русского мыслителя.

О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России¹

Письмо к графу Е.Е. Комаровскому

В последнее свидание наше мы много беседовали с Вами о характере просвещения европейского и об его отличиях от характера того просвещения России, которое принадлежало ей в древние времена и которого следы до сих пор еще не только замечаются в нравах, обычаях и образе мыслей простого народа, но проникают, так сказать, всю душу, весь склад ума, весь, если можно так выразиться, внутренний состав русского человека, не переработанного еще западным воспитанием. Вы требовали от меня, чтобы я изложил мои мысли об этом предмете на бумаге. Но тогда я не мог исполнить Вашего желания. Теперь же, когда я должен писать о том же предмете статью для «Московского сборника», я прошу позволения дать этой статье форму письма к Вам: мысль, что я разговариваю с Вами, согреет и оживит мои кабинетные размышления.

Конечно, мало вопросов, которые в настоящее время были бы важнее этого вопроса, – об отношении русского просвещения к западному. От того, как он разрешается в умах наших, зависит не только господствующее направление нашей литературы, но, может быть, и направление всей нашей умственной деятельности, и смысл нашей частной жизни, и характер общежительных отношений. Однако же еще не очень давно то время, когда этот вопрос был почти невозможен или, что все равно, разрешался так легко, что не стоило труда его предлагать. Общее мнение было таково, что различие между просвещением Европы и России существует только в степени, а не в ха-

¹ Статья опубликована с цензурной правкой в «Московском сборнике» за 1852 г. Т. 1. С. 1–68.

рактуре и еще менее в духе или основных началах образованности. У нас, говорили тогда, было прежде только варварство – образованность наша начинается с той минуты, как мы начали подражать Европе, бесконечно опередившей нас в умственном развитии. Там науки процветали, когда у нас их еще не было, там они созрели, когда у нас только начинают распускаться. Оттого там учителя, мы ученики; впрочем – прибавляли обыкновенно с самодовольством, – ученики довольно смышленные, которые так быстро перенимают, что скоро, вероятно, обгонят своих учителей.

«Кто бы мог подумать, братцы, – говорил Петр в 1714 г. в Риге, осушая стакан на ново-спущенном корабле, – кто бы мог думать тому 30 лет, что вы, русские, будете со мною здесь, на Балтийском море, строить корабли и пировать в немецких платьях?» «Историки, – прибавил он, – полагают древнее седалище наук в Греции, оттуда перешли они в Италию и распространились по всем землям Европы. Но невежество наших предков помешало им проникнуть далее Польши, хотя и поляки находились прежде в таком же мраке, в каком сперва были и все немцы и в каком мы живем до сих пор, и только благодаря бесконечным усилиям своих правителей могли они наконец открыть глаза и усвоить себе европейское знание, искусства и образ жизни. Это движение наук на земле сравниваю я с обращением крови в человеке; и мне сдается, что они опять когда-нибудь покинут свое местопребывание в Англии, Франции и Германии и перейдут к нам на несколько столетий, чтобы потом снова возвратиться на свою родину, в Грецию».

Эти слова объясняют увлечение, с которым действовал Петр, и во многом оправдывают его крайности. Любовь к просвещению была его страстью. В нем одном видел он спасение для России, а источник его видел в одной Европе. Но его убеждение пережило его целым столетием в образованном или, правильнее, в переобразованном им классе его народа; и тому 30 лет едва ли можно было встретить мыслящего

человека, который бы постигал возможность другого просвещения, кроме заимствованного от Западной Европы.

Между тем с тех пор в просвещении западноевропейском и в просвещении европейско-русском произошла перемена.

Европейское просвещение во второй половине XIX в. достигло той полноты развития, где его особенное значение выразилось с очевидною ясностью для умов, хотя несколько наблюдательных. Но результат этой полноты развития, этой ясности итогов был почти всеобщее чувство недовольства и обманутой надежды. Не потому западное просвещение оказалось неудовлетворительным, чтобы науки на Западе утратили свою жизненность, напротив, они процветали, по-видимому, еще более, чем когда-нибудь; не потому, чтобы та или другая форма внешней жизни тяготела над отношениями людей или препятствовала развитию их господствующего направления, напротив, борьба с внешним препятствием могла бы только укрепить пристрастие к любимому направлению, и никогда, кажется, внешняя жизнь не устраивалась послушнее и согласнее с их умственными требованиями. Но чувство недовольства и безотрадной пустоты легло на сердце людей, которых мысль не ограничивалась тесным кругом минутных интересов, именно потому, что самое торжество ума европейского обнаружило односторонность его коренных стремлений: потому что при всем богатстве, при всей, можно сказать, громадности частных открытий и успехов в науках общий вывод из всей совокупности знания представил только отрицательное значение для внутреннего сознания человека; потому что при всем блеске, при всех удобствах наружных усовершенствований жизни самая жизнь лишена была своего существенного смысла, ибо, не проникнутая никаким общим, сильным убеждением, она не могла быть ни украшена высокою надеждою, ни согрета глубоким сочувствием. Многовековой холодный анализ разрушил все те основы, на которых стояло европейское просвещение от самого начала своего развития, так что собственные его коренные начала, из которых оно выросло, сделались для него

посторонними, чужими, противоречащими его последним результатам, между тем как прямою собственностью его оказался этот самый разрушивший его корни анализ, этот самодвижущийся нож разума, этот отвлеченный силлогизм, не признающий ничего, кроме себя и личного опыта, этот самовластвующий рассудок – или как вернее назвать эту логическую деятельность, отрешенную от всех других познавательных сил человека, кроме самых грубых, самых первых чувственных данных, и на них одних созидающую свои воздушные диалектические построения?

Впрочем, надобно вспомнить, что чувство недовольства и безнадежности не вдруг обнаружилось в западном человеке при первом явном торжестве его разрушительной рассудочности. Опрокинув свои вековые убеждения, он тем более надеялся на всемогущество своего отвлеченного разума, чем огромное, чем крепче, чем объемлющее были эти убеждения, им разрушенные. В первую минуту успеха его радость не только не была смешана с сожалением, но, напротив, упоение его самонадеянности доходило до какой-то поэтической восторженности. Он верил, что собственным отвлеченным умом может сейчас же создать себе новую разумную жизнь и устроить Небесное блаженство на переобразованной им земле.

Страшные, кровавые опыты не пугали его; огромные неудачи не охлаждали его надежды; частные страдания налагали только венец мученичества на его ослепленную голову; может быть, целая вечность неудачных попыток могла бы только утомить, но не могла бы разочаровать его самоуверенности, если бы тот же самый отвлеченный разум, на который он надеялся, силою собственного развития не дошел до сознания своей ограниченной односторонности.

Этот последний результат европейской образованности, правда еще далеко не сделавшийся всеобщим, но, очевидно, начинающий уже господствовать в передовых мыслителях Запада, принадлежит новейшей и, вероятно, уже окончательной эпохе отвлеченно-фило-

софского мышления. Но мнения философские недолго остаются достоянием ученых кафедр. Что нынче вывод кабинетного мышления, то завтра будет убеждением масс, ибо для человека, оторванного от всех других верований, кроме веры в рациональную науку, и не признающего другого источника истины, кроме выводов собственного разума, судьба философии делается судьбою всей умственной жизни. В ней не только сходятся все науки и все житейские отношения и связываются в один узел общего сознания, но из этого узла, из этого общего сознания снова исходят правительственные нити во все науки и во все житейские отношения, дают им смысл и связь и образуют их по своему направлению. Оттого нередко видели мы, как в каком-нибудь уголке Европы созревает едва замеченная мысль в голове какого-нибудь труженика науки, которого и лицо едва заметно толпе, его окружающей, и через двадцать лет эта незаметная мысль этого незаметного лица управляет умами и волею этой же самой толпы, являясь перед ней в каком-нибудь ярком историческом событии. Не потому, чтобы в самом деле какой-нибудь кабинетный мыслитель из своего дымного угла мог по своему произволу управлять историей, но потому, что история, проходя через его систему, развивается до своего самосознания. Он только замечает и сводит в один общий итог совокупность господствующих результатов, и всякий произвол в движении его мысли отнимает у нее всю силу над действительностью, ибо только та система делается господствующею, которая сама есть необходимый вывод из господствующих до нее убеждений. Так в организме народов, основывающих свои убеждения единственно на своих личных разумениях, голова философа является как необходимый естественный орган, через который проходит все кругообращение жизненных сил, от внешних событий возвышаясь до внутреннего сознания и от внутреннего сознания снова возвращаясь в сферу очевидной исторической деятельности. Посему можно сказать, что не мыслители западные убедились в односторонности логического

разума, но сам логический разум Европы, достигнув высшей степени своего развития, дошел до сознания своей ограниченности и, уяснив себе законы собственной деятельности, убедился, что весь объем его самодвижной силы не простирается далее отрицательной стороны человеческого знания; что его умозрительное сцепливание выводных понятий требует оснований, почерпнутых из других источников познания; что высшие истины ума, его живые зрения, его существенные убеждения – все лежат вне отвлеченного круга его диалектического процесса и хотя не противоречат его законам, однако же и не выводятся из них и даже не достигаются его деятельностью, когда она оторвана от своей исконной совокупности с общею деятельностью других сил человеческого духа.

Так западный человек, исключительным развитием своего отвлеченного разума утратив веру во все убеждения, не из одного отвлеченного разума исходящие, вследствие развития этого разума потерял и последнюю веру свою в его всемогущество. Таким образом был он принужден или довольствоваться состоянием полускотского равнодушия ко всему, что выше чувственных интересов и торговых расчетов (так сделали многие, но многие не могли, ибо еще сохранившимися остатками прежней жизни Европы были развиты иначе), или должен был опять возвратиться к тем отвергнутым убеждениям, которые одушевляли Запад прежде конечного развития отвлеченного разума, – так сделали некоторые; но другие не могли потому, что убеждения эти, как они образовались в историческом развитии Западной Европы, были уже проникнуты разлагающим действием отвлеченного разума и потому из первобытной сферы своей, из самостоятельной полноты и независимости, перешли на степень разумной системы и оттого являлись сознанию человека западного как односторонность разума, вместо того чтобы быть его высшим, живительным началом.

Что же оставалось делать для мыслящей Европы? Возвратиться еще далее назад, к той первоначальной чистоте этих основных убеждений,

в какой они находились прежде влияния на них западноевропейской рассудочности? Возвратиться к этим началам, как они были прежде самого начала западного развития? Это было бы делом почти невозможным для умов, окруженных и проникнутых всеми оболщениями и предрассудками западной образованности. Вот, может быть, почему большая часть мыслителей европейских, не в силах будучи вынести ни жизни тесно эгоистической, ограниченной чувственными целями и личными соображениями, ни жизни односторонне умственной, прямо противоречащей полноте их умственного сознания, – чтобы не оставаться совсем без убеждений и не предаться убеждениям заведомо неистинным, обратились к тому избегу, что каждый начал в своей голове изобретать для всего мира новые общие начала жизни и истины, отыскивая их в личной игре своих мечтательных соображений, мешая новое с старым, невозможное с возможным, отдаваясь безусловно самым неограниченным надеждам, и каждый противореча другому, и каждый требуя общего признания других. Все сделались Колумбами, все пустились открывать новые Америки внутри своего ума, отыскивать другое полушарие земли по безграничному морю невозможных надежд, личных предположений и строго силлогистических выводов.

Такое состояние умов в Европе имело на Россию действие противное тому, какое оно впоследствии произвело на Запад. Только немногие, может быть, и то разве на минуту могли увлечься наружным блеском этих безрассудных систем, обмануться искусственным благообразием их гнилой красоты, но большая часть людей, следивших за явлениями западной мысли, убедившись в неудовлетворительности европейской образованности, обратили внимание свое на те особенные начала просвещения, не оцененные европейским умом, которыми прежде жила Россия и которые теперь еще замечаются в ней помимо европейского влияния.

Тогда начались живые исторические разыскания, сличения, издания. Особенно благодетельны были в этом случае действия нашего

правительства, открывшего в глуши монастырей, в пыли забытых архивов и издавшего в свет столько драгоценных памятников старины. Тогда русские ученые, может быть в первый раз после полтора десятка лет, обратили беспристрастный, испытующий взор внутрь себя и своего Отечества и, изучая в нем новые для них элементы умственной жизни, поражены были странным явлением: они с изумлением увидели, что почти во всем, что касается до России, ее истории, ее народа, ее веры, ее коренных основ просвещения и явных, еще теплых следов этого просвещения на прежней русской жизни, на характере и уме народа, – почти во всем, говорю я, они были до сих пор обмануты; не потому, чтобы кто-нибудь с намерением хотел обмануть их, но потому, что безусловное пристрастие к западной образованности и безотчетное предубеждение против русского варварства заслоняли от них разумение России. Может быть, и они сами прежде, под влиянием тех же предрассудков, содействовали к распространению того же ослепления. Но обаяние было так велико, что скрывало от них самые явные предметы, стоявшие, так сказать, пред их глазами; зато и пробуждение совершается так быстро, что удивляет своею неожиданностью.

Ежедневно видим мы людей, разделявших западное направление, и нередко между ними людей, принадлежащих к числу самых просвещенных умов и самых твердых характеров, которые совершенно перемениют свой образ мыслей единственно оттого, что беспристрастно и глубоко обращают свое внимание внутрь себя и своего Отечества, изучая в нем те основные начала, из которых сложилась особенность русского быта, в себе открывая те существенные стороны духа, которые не находили себе ни места, ни пищи в западном развитии ума.

Впрочем, понять и выразить эти основные начала, из которых сложилась особенность русского быта, не так легко, как, может быть, думают некоторые. Ибо коренные начала просвещения России не раскрылись в ее жизни до той очевидности, до какой развились начала западного просвещения в его истории. Чтобы их найти, надобно ис-

кать; они не бросаются сами в глаза, как бросается образованность европейская. Европа высказалась вполне. В девятнадцатом веке она, можно сказать, докончила круг своего развития, начавшийся в девятом. Россия хотя в первые века своей исторической жизни была образована не менее Запада, однако же вследствие посторонних и, по-видимому, случайных препятствий была постоянно останавливаема на пути своего просвещения, так что для настоящего времени могла она сберечь не полное и досказанное его выражение, но только одни, так сказать, намеки на его истинный смысл, одни его первые начала и их первые следы на уме и жизни русского человека.

В чем же заключаются эти начала просвещения русского? Что представляют они особенного от тех начал, из которых развилось просвещение западное? И возможно ли их дальнейшее развитие? И если возможно, то что обещают они для умственной жизни России? Что могут принести для умственной жизни Европы? Ибо, после совершившегося сопроникновения России и Европы, уже невозможно предполагать ни развития умственной жизни в России без отношения к Европе, ни развития умственной жизни в Европе без отношения к России.

Начала просвещения русского совершенно отличны от тех элементов, из которых составилось просвещение народов европейских. Конечно, каждый из народов Европы имеет в характере своей образованности нечто особое, но эти частные, племенные и государственные или исторические особенности не мешают им всем составлять вместе то духовное единство, куда каждая особая часть входит как живой член в одно личное тело. Оттого, посреди всех исторических случайностей, они развивались всегда в тесном и сочувственном соотношении.

Россия, отделившись духом от Европы, жила и жизнью отдельно от нее. Англичанин, француз, итальянец, немец никогда не переставал быть европейцем, всегда сохраняя притом свою национальную

особенность. Русскому человеку, напротив того, надобно было почти уничтожить свою народную личность, чтобы сродниться с образованностью западною, ибо и наружный вид, и внутренний склад ума, взаимно друг друга объясняющие и поддерживающие, были в нем следствием совсем другой жизни, проистекающей совсем из других источников.

Кроме разностей племенных, еще три исторические особенности дали отличительный характер всему развитию просвещения на Западе: особая форма, через которую проникало в него христианство, особый вид, в котором перешла к нему образованность древнеклассического мира, и, наконец, особые элементы, из которых сложилась в нем государственность.

Христианство было душою умственной жизни народов на Западе, так же как и в России. Но в Западную Европу проникало оно единственно через церковь Римскую.

Конечно, каждый патриархат, каждое племя, каждая страна в христианском мире не переставали сохранять свою личную особенность, участвуя притом в общем единстве всей Церкви. Каждый народ, вследствие местных, племенных или исторических случайностей развивший в себе преимущественно одну какую-нибудь сторону умственной деятельности, естественно должен был и в духовной жизни своей, и в писаниях своих богословов удерживать тот же свой особенный характер, свою, так сказать, природную физиономию, только просветленную высшим сознанием. Так, богословские писатели сирийских стран обращали, кажется, преимущественное внимание на внутреннюю, созерцательную жизнь человека, отрешенного от мира. Римские богословы занимались особенно стороною практической деятельности и логической связи понятий. Духовные писатели просвещенной Византии более других, кажется, имели в виду отношение христианства к частным наукам, вокруг него процветавшим и сперва враждовавшим с ним, а потом покорившимся ему. Богословы

александрийские, находясь в двоякой борьбе – с язычеством и иудейством, – окруженные философскими, теософскими и гностическими школами, по преимуществу обращали внимание на умозрительную сторону христианского учения. Различные пути вели к одной общей цели, куда стремящиеся по ним не уклонялись от общей цели. Везде бывали частные ереси, которые всегда имели близкое отношение к господствующему направлению народов, где они возникали, но они уничтожались единомыслием Церкви Вселенской, соединявшей все частные Церкви в одно святое согласие. Бывали времена, когда опасность уклонения угрожала и целым патриархатам, когда учение, несогласное с учением Вселенской Церкви, согласовалось, однако же, с господствующим направлением и умственной особенностью народов, частную Церковь составлявших, но в эти времена испытания, когда для частной Церкви предстоял решительный выбор: или отторгнуться от Церкви Вселенской, или пожертвовать своим частным мнением, Господь спасал Свои Церкви единодушием всего православного мира. Особенность каждой частной Церкви тогда только могла бы увлечь ее в раскол, когда бы она отделилась от Предания и общения с другими Церквями, но, оставаясь верною общему Преданию и общему согласию любви, каждая частная Церковь особым характером своей духовной деятельности только увеличивала общее богатство и полноту духовной жизни всего христианства. Так и Римская церковь имела свою, так сказать, законную особенность, прежде чем отделилась от Церкви Вселенской, но, отделившись от нее, она естественно должна была эту частную свою особенность обратить в исключительную форму, через которую одно христианское учение могло проникать в умы народов, ей подчиненных.

Образованность древнего дохристианского мира – второй элемент, из которого развилось просвещение Европы, – была известна Западу до половины XV в. почти исключительно в том особенном виде, какой она приняла в жизни древнего языческого Рима, но другая сторона ее, об-

разованность греческая и азиатская, в чистом виде своем почти не проникла в Европу до самого почти покорения Константинополя. Между тем Рим, как известно, далеко не был представителем всего языческого просвещения: ему принадлежало только господство материальное над миром, между тем как умственное господство над ним принадлежало и языку, и образованности греческой. Потому всю опытность человеческого ума, все достояние его, которое он добыл себе в продолжение шеститысячелетних усилий, принимать единственно в той форме, какую оно получило в образованности римской, – значило принимать его в виде совершенно одностороннем и неминуемо подвергаться опасности – сообщить эту односторонность и характеру собственной своей образованности. Так действительно и совершилось с Европою. Когда же в XV в. греческие изгнанники перешли на Запад с своими драгоценными рукописями, то было уже поздно. Образованность Европы, правда, оживилась, но смысл ее остался тот же: склад ума и жизни был уже заложен. Греческая наука расширила круг знания и вкуса, разбудила мысли, дала умам полет и движение, но господствующего направления духа уже изменить не могла.

Наконец, третий элемент просвещения, образованность общественная, представляет ту особенность на Западе, что почти ни в одном из народов Европы государственность не произошла из спокойного развития национальной жизни и национального самосознания, где господствующие, религиозные и общественные понятия людей, воплощаясь в бытовых отношениях, естественно вырастают и крепнут и связываются в одно общее единомыслие, правильно отражающееся в стройной цельности общественного организма. Напротив, общественный быт Европы, по какой-то странной исторической случайности, почти везде возник насильственно, из борьбы на смерть двух враждебных племен: из угнетения завоевателей, из противодействия завоеванных и, наконец, из тех случайных условий, которыми наружно кончались споры враждующих несоразмерных сил.

Эти три элемента Запада: Римская церковь, древнеримская образованность и возникшая из насилий завоевания государственность – были совершенно чужды древней России. Приняв учение христианское от Греции, она постоянно находилась в общении со Вселенской Церковью. Образованность древнеязыческого мира переходила к ней уже сквозь учение христианское, не действуя на нее односторонним увлечением, как живой остаток какой-нибудь частной народности; только впоследствии, утвердившись в образованности христианской, начинала она усваивать себе последние результаты наукообразного просвещения древнего мира, – когда Провидению, видимо, угодно было остановить дальнейший ход ее умственного развития, спасая ее, может быть, от вреда той односторонности, которая неминуемо стала бы ее уделом, если бы ее рассудочное образование началось прежде, чем Европа докончила круг своего умственного развития, и когда, не обнаружив еще последних выводов своих, она могла тем безотчетнее и тем глубже завлечь ее в ограниченную сферу своего особенного развития. Христианство, проникнув в Россию, не встретило в ней тех громадных затруднений, с какими должно было бороться в Риме и Греции и в европейских землях, пропитанных римскою образованностью. Чистому влиянию его учения на внутреннюю и общественную жизнь человека словенский мир не представлял тех неодолимых препятствий, какие оно находило в сомкнутой образованности мира классического и в односторонней образованности народов западных. Во многом даже племенные особенности словенского быта помогали успешному осуществлению христианских начал. Между тем основные понятия человека о его правах и обязанностях, о его личных, семейных и общественных отношениях не составлялись насильственно из формальных условий враждующих племен и классов – как после войны проводятся искусственные границы между соседними государствами по мертвой букве выспоренного трактата. Но, не испытав завоевания, русский народ устраивался самобытно. Враги, угнетавшие

его, всегда оставались вне его, не мешаясь в его внутреннее развитие. Татары, ляхи, венгры, немцы и другие бичи, посланные ему Провидением, могли только остановить его образование, и действительно остановили его, но не могли изменить существенного смысла его внутренней и общественной жизни.

Между тем эти, чуждые России, три элемента первоначальной образованности европейской: Римская церковь, древнеримский мир и возникшая из завоевания государственность – определили весь круг дальнейшего развития Европы, как три точки в пространстве определяют круговую линию, которая через них проходит.

Влияние живых еще развалин, уцелевших от разрушения остатков старой римской образованности, на новорождающуюся образованность Запада было всеобъемлющее. Проникая в самое основное строение общественных отношений, в законы, в язык, в нравы, в обычаи, в первое развитие наук и искусств европейских, Древний Рим должен был поневоле сообщить более или менее всем отношениям западного человека тот особенный характер, которым сам он отличался от других народов; и этот особенный характер всей совокупности отношений, окружающих человека, по необходимости должен был проникнуть в самый, так сказать, внутренний состав его жизни, преобразовывая более или менее все другие влияния согласно своему господствующему направлению.

Потому главная особенность умственного характера Рима должна была отразиться и в умственной особенности Запада. Но если мы захотим эту господствующую особенность римского образования выразить одною общюю формулою, то не ошибемся, кажется, если скажем, что отличительный склад римского ума заключался в том именно, что в нем наружная рассудочность брала перевес над внутреннею сущностью вещей. Этот характер, очевидно, представляет нам общественный и семейный быт Рима, логически и нераскаянно уродовавший естественные и нравственные отношения людей по внешней букве

случайно выразившегося закона. Тот же характер представляет нам и поэзия римлян, работавшая над художественным усовершенствованием внешних форм чужого вдохновения. То же представляет нам их язык, задавивший, под искусственную стройностию грамматических конструкций, естественную свободу и живую непосредственность душевных движений. Тот же характер видим мы в самых знаменитых законах римских, где стройность внешней формальности доведена до столь изумительного логического совершенства при изумительном тоже отсутствии внутренней справедливости. То же наружное сцепление мыслей на счет внутренней, живой полноты смысла представляет нам и религия римская, за внешними обрядами почти забывшая их таинственное значение, – римская религия, это собрание всех разнородных, даже противоречащих друг другу божеств языческого мира, наружно совмещенных, внутренне разноречащих, в то же время логически соглашенных в одно символическое поклонение, где под покрывалом философской связи скрывалось внутреннее отсутствие веры. Тот же характер рассудочного направления замечаем мы и в нравах римских, где так высоко ценилась внешняя деятельность человека и так мало обращалось внимания на ее внутренний смысл; где гордость была добродетелью; где личное логическое убеждение каждого было единственным руководством его действий; где, потому, каждая личность сознавала себя не только за нечто особое, но и за нечто отличное от других личностей и не понимала к ним иных отношений, кроме отношений, логически выведенных из наружных условий жизни. Потому римлянин не знал почти другой связи между людьми, кроме связи общего интереса, другого единства, кроме единства партии. Самый патриотизм римлянина – бескорыстнейшее чувство, до которого он мог достигнуть, – был для него не тем, чем он был для грека. Он не любил дыма отечества; даже дым греческого очага был для него привлекательнее. Он любил в отечестве интерес своей партии и то особенно, что оно ласкало его гордость. Но непосред-

ственное, общечеловеческое чувство было почти заглушено в душе римлянина. Относительно же сограждан своих понимал он себя почти так же, как его великий Рим понимал себя относительно других городов, его окружавших; равно готовый на союз и на войну, он решался на то или другое по указанию расчета, постоянно слушая внушения той страсти, которая обыкновенно господствует внутри ума сухо-логического и корыстно-деятельного: я говорю о страсти преобладания над другими, которая в душе римлянина занимала то же место, какое в душе сочувственного грека занимала страсть безрассудного славолубия. Одним словом, во всех особенностях римского человека, во всех изгибах умственной и душевной деятельности видим мы одну общую черту, что наружная стройность его логических понятий была для него существеннее самой существенности и что внутреннее равновесие его бытия, если можно так выразиться, сознавалось им единственно в равновесии рассудочных понятий или внешней формальной деятельности.

Христианство, разумеется, при самом появлении своем среди языческого мира противоречило этому направлению корыстной личности и самомнительной рассудочности римского человека. Обращая главную деятельность духа к внутренней цельности бытия, оно не только противилось всякой страстности увлечений, хотя бы и благовидными предложениями украшенной, но вместе, возводя ум к живому средоточию самопознания, оно боролось и с тем состоянием духовного распада, где односторонняя рассудочность отрывается от других сил духа и думает достигнуть истины наружною связностью понятий. Между тем как для этой внешней, рассудочной мудрости христианская проповедь казалась безумием, – с высоты христианского учения эта надменная рассудочность являлась во всей бедности своей нечувственной слепоты. Потому в первые века Церкви видим мы в богословских писателях даже римского мира нередкие нападения на ложность языческого философствования. Однако же господство чи-

сто христианского направления не могло совершенно изгладить из их ума особенность римской физиономии, которая, как уже мы заметили, оставаясь в своих законных границах, не только не мешала истинному направлению духа, но, напротив, должна была еще увеличивать многостороннее богатство его проявлений и только там увлекала в заблуждения, где ее излишеством нарушалось внутреннее равновесие духа. Так, Тертуллиан, может быть самый красноречивый из богословских писателей Рима, особенно поражает своею блестящею логикою, наружную связностию своих положений; многие из его произведений навсегда остаются украшением Церкви, хотя самое излишество логической способности или, лучше сказать, ее отделенность от других сил разума увлекла его в ту крайность, где его учение уже оторвалось от учения чисто христианского. Счастливее был его знаменитый ученик, святитель Киприан, хотя не менее его замечателен особенностью своей логической силы. Но ни один, может быть, из древних и новых отцов Церкви не отличался столько любовью к логическому сцеплению истин, как блаженный Августин, по преимуществу называемый учителем Запада. Некоторые сочинения его являются как бы одна, из кольца в кольцо неразрывно сомкнутая, железная цепь силлогизмов. Оттого, может быть, иногда увлекался он слишком далеко, за наружную стройностию не замечая внутреннюю односторонность мысли, так что в последние годы своей жизни должен был сам писать опровержение некоторых из своих прежних утверждений.

Но если эта особенная приверженность римского мира к наружному сцеплению понятий была небезопасна для римских богословов еще в то время, когда Римская церковь была живою частию Церкви Вселенской, когда общее сознание всего православного мира удерживало каждую особенность в законном равновесии, – то понятно, что после отделения Рима эта особенность римского ума должна была взять решительный перевес в характере учения римских богословов. Может быть даже, эта римская особенность, эта оторванная рассу-

дочность, эта излишняя склонность к наружному сцеплению понятий была одною из главнейших причин самого отпадения Рима. Конечно, не место здесь разбирать ни причины, ни обстоятельства этого отпадения: римский ли дух преобладания был тайным побуждением главных деятелей, или другие причины, – все предположения могут быть подвержены спору, но не подвержен сомнению самый предлог отпадения: новое прибавление догмата к прежнему Символу, прибавление, которое, против древнего Предания и общего сознания Церкви, оправдывалось единственно логическими выводами западных богословов.

Мы потому особенно упоминаем здесь об этом обстоятельстве, что оно лучше других может нам объяснить характер западной образованности, где римская отрешенная рассудочность уже с IX в. проникла в самое учение богословов, разрушив своею односторонностию гармоническую цельность внутреннего умозрения.

С этой точки зрения для нас становится понятным, почему западные богословы, со всею рассудочною добросовестностию, могли не видеть единства Церкви иначе, как в наружном единстве епископства; почему наружным делам человека могли они приписывать существенное достоинство; почему, при внутренней готовности души и при недостатке этих наружных дел, не понимали они для нее другого средства спасения, кроме определенного срока чистилища; почему, наконец, могли они приписывать некоторым людям даже избыток достоинства наружных дел и вменять этот избыток недостатку других тоже за какие-нибудь наружные действия, совершенные для внешней пользы Церкви.

Таким образом, подчинив веру логическим выводам рассудка, Западная церковь еще в IX в. положила внутри себя неминуемое семя Реформации, которая поставила ту же Церковь перед судом того же логического разума, ею самую возвышенного над общим сознанием Церкви Вселенской; и тогда еще мыслящий человек мог уже видеть

Лютера из-за папы Николая Первого, как, по словам римских католиков, мыслящий человек XVI в. мог уже из-за Лютера предвидеть Штрауса.

Очевидно, что та же нравственная причина, тот же перевес логической односторонности, который произвел учение о необходимости наружного единства Церкви, должен был породить и учение о непогрешаемости ее видимой главы. Это было прямым следствием того особенного характера образованности, который начинал господствовать в западном мире. Из этой же причины общего состояния умов в Европе произошло и то обстоятельство, что франкский император мог предложить, а римский архиерей мог принять светское владычество в своей епархии. Потом, по той же логической причине, должно было полудуховное владычество папы распространиться над всеми правителями Запада и породить все устройство так называемой Святой Римской империи и весь характер исторического развития средних веков, где светская власть беспрестанно смешивалась с духовною и беспрестанно боролась с нею, взаимно приготавливая одна другой место для будущего падения во мнении народном, между тем как в то же время внутри человека западного происходила тоже борьба между верою и разумом, между Преданием и личным сомнением; и как духовная власть Церкви искала себе основания в силе светской, так духовное убеждение умов западных искало себе основания в рассудочном силлогизме.

Так, искусственно устроив себе наружное единство, поставив над собою одну единую главу, соединившую власть духовную и светскую, церковь Западная произвела раздвоение в своей духовной деятельности, в своих внутренних интересах и в внешних своих отношениях к миру. Двойная башня, которая обыкновенно возвышается над католическим костелом, может служить символом этого раздвоения.

Между тем светские правители, подчинившиеся главенству тривенчанного правителя Церкви, сомкнули таким образом феодальное

устройство так называемой Святой Римской империи. Может быть, это был единственный разумный исход общественной жизни народов, которых государственное устройство возникло из завоевания. Ибо непримиримая борьба двух спорящих племен, угнетавшего и угнетенного, произвела на все развитие их истории постоянную ненависть сословий, неподвижно друг против друга стоящих, с своими враждебными правами, с исключительными преимуществами одного, с глубоким недовольством и бесконечными жалобами другого, с упорною завистью возникшего между ними среднего, с общим и вечно болезненным колебанием их относительного перевеса, из которого рождались наружные, формальные и насильственные условия примирения, которыми все стороны оставались недовольными и которые могли получить некоторое утверждение в сознании общественном только из начала, вне государства находящегося. Между тем чем менее было прав для сословия, происшедшего от племени завоеванного, тем менее было правомерности и в понятиях сословия, происшедшего от завоевателей. Каждая благородная личность стремилась сделаться сама верховным законом своих отношений к другим. Мысль об общей государственности или народности не могла проникнуть в их независимое сердце, со всех сторон защищенное железом и гордостью. Только ими же изобретенные и добровольно установленные правила внешних формальных отношений могли подчинить себе их самоуправный произвол. Таким образом, законы чести хотя родились из потребности времени как единственно возможная замена закона при совершенной беззаконности, однако же характером своим обличают такую односторонность общественно-го быта, такую крайнюю внешность и формальность личных отношений и такое забвение их существенной стороны, что, взятые отдельно от всей жизни европейской, они одни могли бы служить полным зеркалом всего развития западной общественности.

Каждый благородный рыцарь внутри своего замка был отдельное государство. Потому и отношения между благородными лицами мог-

ли иметь только внешний, формальный характер. Такой же внешний, формальный характер должны были носить и отношения их к другим сословиям. Потому и развитие права гражданского в западных государствах получило тот же смысл внешней, спорно-буквальной формальности, какой лежал в самой основе общественных отношений. Римское право, еще продолжавшее жить и действовать в некоторых отдельных городах Европы, еще более укрепило это направление внешней формальности в европейской юриспруденции. Ибо римское право имеет тот же внешний формальный характер, за наружною буквою формы забывающий внутреннюю справедливость; может быть, потому, что и римская общественная жизнь также развилась из постоянной борьбы двух противоположных народностей, насильственно в одну государственность втесненных.

Этим объясняется, между прочим, отчего чужое для европейских народов римское право так легко могло привиться к ним, исключая те немногие страны, где общественность возникла не из завоевания и которые потому обещают более цельное развитие в будущем.

Но, начавшись насилием, государства европейские должны были развиваться переворотами, ибо развитие государства есть не что иное, как раскрытие внутренних начал, на которых оно основано. Потому европейские общества, основанные насилием, связанные формальностию личных отношений, проникнутые духом односторонней рассудочности, должны были развить в себе не общественный дух, но дух личной отделенности, связываемой узлами частных интересов и партий. Отчего история европейских государств хотя представляет нам иногда внешние признаки процветания жизни общественной, – но в самом деле под общественными формами скрывались постоянно одни частные партии, для своих частных целей и личных систем забывавшие о жизни целого государства. Партии папские, партии императорские, партии городские, партии церковные, придворные, личные, правительственные, религиозные, политические, народные, средне-

сословные, даже партии метафизические – постоянно боролись в европейских государствах, стараясь каждая перевернуть его устройство согласно своим личным целям. Потому развитие в государствах европейских совершалось не спокойным возрастанием, но всегда посредством более или менее чувствительного переворота. Переворот был условием всякого прогресса, откуда сам сделался уже не средством к чему-нибудь, но самобытною целью народных стремлений.

Очевидно, что при таких условиях образованность европейская должна была окончиться разрушением всего умственного и общественного здания, ею же самую воздвигнутого.

Однако же это распадение разума на частные силы, это преобладание рассудочности над другими деятельностями духа, которое впоследствии должно было разрушить все здание европейской средневековой образованности, вначале имело действие противное и произвело тем быстрее развитие, чем оно было одностороннее. Таков закон уклонения человеческого разума: наружность блеска при внутреннем потемнении.

Еще быстрее совершилось развитие образованности арабской, ибо оно было еще одностороннее, хотя имело то же отвлеченно-рассудочное направление, какое приняла и средневековая Европа. Но просвещению магометанскому легче было обратиться в логическую формальность свои основные убеждения, чем просвещению христианскому, существенно живому и цельному. Систематическая связь отвлеченных понятий была высшею целью, до которой могло достигнуть умственное самосознание магометанина и которая лежала, можно сказать, в самом основании его веры. Ибо, требуя от него только отвлеченного признания некоторых исторических фактов и метафизического признания единства Божества, она притом не требовала от него внутренней цельности самопознания, но спокойно оставляла распавшуюся натуру человека в ее непримиренной раздвоенности; она не указывала ему высшей цели бытия, но, напротив, указывала ему

состояние грубо чувственных наслаждений не только как лучшую награду для здешней жизни, но даже как высшую цель Будущей. Потому все, до чего могла доходить умственная потребность магометанина, заключалось в потребности отвлеченного логического единства, в наружном порядке его мыслей и систематической правильности их взаимных отношений. Крайняя метафизическая задача, которую могла предлагать себе любознательность магометанская, – эта, так сказать, поэзия магометанского любомудрия, – заключалась в составлении видимых формул для невидимой деятельности мира духовного: в отыскании талисманической связи между законами мира надзвездного и законами мира подлунного. Отсюда их страсть к логике, отсюда их астрология, алхимия, хиромантия и все их отвлеченно-рассудочные и чувственно-духовные науки. Отсюда также объясняется, почему арабы хотя получили начало своей умственной образованности от сирийских греков, хотя находились в близких сношениях с Византиею, однако же на ход просвещения греческого не имели почти никакого влияния. Но на Западную Европу произвели они тем сильнейшее действие, что принесли туда весь блеск своего процветания наук в то время, когда Европа находилась в состоянии почти совершенного невежества. Своим отвлеченно-логическим направлением учености они, без сомнения, содействовали также к усилению этого же направления в просвещении европейском, – примешав только, на некоторое время, к господствующему течению европейского мышления разноцветную струю своих талисманических умозрений. Они первые познакомили латинских богословов с творениями Аристотеля, которые в первый раз сделались известны им в переводе с арабского, вместе с арабскими толкованиями, – так мало знакома им была греческая образованность.

Аристотель, никогда не понятый вполне, но до бесконечности изучаемый в частностях, был, как известно, душою схоластики, которая, в свою очередь, была представительницею всего умственного развития тогдашней Европы и самым ясным его выражением.

Схоластика была не что иное, как стремление к наукообразному богословию. Ибо богословие было тогда и высшею целью, и главным источником всякого знания. Задача схоластики состояла в том, чтобы не только связать понятия богословские в разумную систему, но и подложить под них рассудочно-метафизическое основание. Главными орудиями для того были творения блаженного Августина и логические сочинения Аристотеля. Высшее университетское развитие заключалось в диалектических словопрениях о предметах веры. Знаменитейшие богословы старались выводить ее догматы из своих логических умозаключений. Начиная от шотландца Еригена до XVI в., может быть, не было ни одного из них, который бы не пытался свое убеждение о бытии Божиим поставить на острие какого-нибудь искусно выточенного силлогизма. Их громадные труды были наполнены отвлеченных тонкостей, логически сплетенных из голо рассудочных понятий. Самые несущественные стороны мышления были для них предметом науки, причиною партий, целью жизни.

Не отвлеченные споры номиналистов и реалистов, не странные прения о Евхаристии, о благодати, о Рождении Пресвятой Девы и тому подобных предметах могут дать настоящее понятие о духе схоластики и о состоянии умов того времени, но всего яснее выражает их то именно, что в этих спорах составляло главный предмет внимания и занимало мышление учнейших философов, т. е. составление произвольных вопросов о несбыточных предположениях и разбор всех возможных доводов в пользу и против них.

Такая бесконечная, утомительная игра понятий в продолжение семисот лет, этот бесполезный, перед умственным зрением беспрестанно вертящийся калейдоскоп отвлеченных категорий должны были неминуемо произвести общую слепоту к тем живым убеждениям, которые лежат выше сферы рассудка и логики; к убеждениям, до которых человек доходит не путем силлогизмов, но, напротив, стараясь

основать их на силлогистическом выводе, только искажает их правду, когда не уничтожает ее совершенно.

Живое, цельное понимание внутренней, духовной жизни и живое, непредупрежденное созерцание внешней природы равно изгонялись из оцепленного круга западного мышления, первое под именем «мистики», – по натуре своей ненавистной для схоластической рассудочности (сюда относилась и та сторона учения Православной Церкви, которая не согласовалась с западными системами), – второе преследовалось прямо под именем «безбожия» (сюда относились те открытия в науках, которые разноречили с современным понятием богословов). Ибо схоластика сковала свою веру со своим тесным разумением науки в одну неразрывную судьбу.

Потому когда со взятием Константинополя свежий, неиспорченный воздух греческой мысли повеял с Востока на Запад и мыслящий человек на Западе вздохнул легче и свободнее, то все здание схоластики мгновенно разрушилось. Однако же следы схоластической односторонности остались на умах, ею воспитанных. Предмет мышления стал другой, и направление иное, но тот же перевес рассудочности и та же слепота к живым истинам сохранились почти по-прежнему.

Поучительный пример тому представляет сам знаменитый родоначальник новейшей философии. Он думал, что решительно сбросил с себя узы схоластики, однако, не чувствуя того сам, до того еще оставался запутан ими, что, несмотря на все свое гениальное разумение формальных законов разума, был так странно слеп к живым истинам, что свое внутреннее, непосредственное сознание о собственном своем бытии почитал еще неубедительным, покуда не вывел его из отвлеченного силлогистического умозаключения! И этот пример тем замечательнее, что не был лично особенностью философа, но выразил общее направление умов. Ибо логический вывод Декарта не остался его исключительною собственностью, но был принят с восторгом и сделался основанием мышления для большей части новейших фи-

лософов, почти до половины XVIII века. Может быть, еще и теперь есть глубокомысленные люди, которые утверждают на нем несомненность своего бытия и успокаивают таким образом свою образованную потребность твердых убеждений. По крайней мере, пишущий эти строки еще живо помнит ту эпоху в собственной своей жизни, когда подобный процесс искусственного мышления сладостно утолял для него жажду умственного успокоения.

Я не говорю уже о той особенности Декарта, что, увлеченный строгою необходимостью своих умозаключений, он добродушно мог убедиться в том, что все животные, выключая человека, суть только наружные машины, искусно построенные Создателем, и, не имея сознания, не чувствуют ни боли, ни удовольствия.

Неудивительно после того, что его ученик и преемник в господстве философского развития, знаменитый Спиноза, мог так искусно и так плотно сковать разумные выводы о Первой Причине, о высшем порядке и устройстве всего мироздания, что сквозь эту сплошную и неразрывную сеть теорем и силлогизмов не мог во всем создании разглядеть следов Живого Создателя, ни в человеке заметить его внутренней свободы. Тот же избыток логической рассудочности скрыл от великого Лейбница, за умственным сцеплением его отвлеченных понятий, очевидное сцепление причины и действия и для объяснения их заставил его предположить свою предустановленную гармонию, – которая, впрочем, поэзией своей основной мысли восполняет несколько ее односторонность.

Я говорю: поэзия мысли восполняет несколько ее односторонность, ибо думаю, что когда к достоинству логическому присоединяется достоинство изящное или нравственное, то уже этим соединением сил сам разум возвращается более или менее к своей первобытной полноте и потому приближается к истине.

Нужно ли продолжать исчисление последующих представителей западной философии, чтобы, припоминая их системы, убедиться в общей односторонности западного направления?

Нужно ли напоминать, как Юм – этот прямой и неминуемый результат другой ветви западного любомудрия, последователь Бэкона, Локка и однородных с ними мыслителей, – беспристрастный Юм силою беспристрастного разума доказал, что в мире не существует никакой истины и правда и ложь подвержены одинакому сомнению? Как знаменитый Кант, возбужденный Юмом и приготовленный немецкою школою, из самых законов чистого разума вывел неоспоримое доказательство, что для чистого разума никаких доказательств о высших истинах не существует?

Отсюда, может быть, оставался один шаг до правды, но западный мир тогда еще не созрел для нее.

Из системы Канта развилась одна отвлеченная сторона в системе Фихте, который удивительным построением силлогизмов доказал, что весь внешний мир есть только мнимый призрак воображения и что существует в самом деле только одно саморазвивающееся я.

Отсюда Шеллинг развил противоположную сторону гипотезы, т. е. что хотя внешний мир действительно существует, но душа мира есть не что иное, как это человеческое я, развивающееся в бытии вселенной для того только, чтобы сознать себя в человеке. Гегель еще более укрепил и распространил ту же систему саморазвития человеческого самосознания. Между тем, углубившись более, чем кто-либо прежде, в самые законы логического мышления, он силою своей необыкновенной, громадной гениальности довел их до последней полноты и ясности результатов и тем дал возможность тому же Шеллингу доказать односторонность всего логического мышления. Таким образом, западная философия теперь находится в том положении, что ни далее идти по своему отвлеченно-рациональному пути она уже не может, ибо сознала односторонность отвлеченной рациональности, ни проложить себе новую дорогу не в состоянии, ибо вся сила ее заключалась в развитии именно этой, отвлеченной, рациональности.

Между тем в то же время, как римское богословие развивалось посредством схоластической философии, писатели Восточной Церкви, не увлекаясь в односторонность силлогистических построений, держались постоянно той полноты и цельности умозрения, которые составляют отличительный признак христианского любомудрия. Ибо не надобно забывать, что все современное просвещение тогда сосредоточивалось в Византии. Древние писатели христианские и языческие, и особенно писатели-философы, были коротко знакомы образованным грекам – и очевидные следы их основательного изучения видны в большей части духовных творений, до самой половины XV в.; между тем как Запад, необразованный и, можно даже сказать, невежественный сравнительно с Византией, до самого почти XIV в. обращался в своем мышлении почти единственно в кругу одних латинских писателей, за исключением только немногих греческих. Только в половине XIV в. основана была первая ученая академия в Италии знаменитым монахом Варлаамом, учителем Петрарки, – тем самым несчастным предателем Православной Церкви, который, заразившись западною уверенностию в своей логической разумности, отвергал некоторые, непонятные ему, догматы христианского учения и был за то осужден Константинопольским Собором и изгнан из Греции с бесчестьем, но зато – тем с большею честью принят в Италии.

Аристотель, без всякого сомнения, был лучше и основательнее известен грекам, чем латинянам, хотя, может быть, без тех дополнений, которыми обогатили его арабские и латинские ученые и которые до самого падения схоластического воспитания в Европе составляли необходимое условие всякого развития ума на Западе. Однако же в греческих мыслителях не только не видим мы особого пристрастия к Аристотелю, но, напротив того, в большей части из них замечаем явное предпочтение Платона – не потому, конечно, чтобы христианские мыслители усваивали себе языческие понятия того или другого, но потому, вероятно, что самый способ мышления Платона представляет

более цельности в умственных движениях, более теплоты и гармонии в умозрительной деятельности разума. Оттого почти то же отношение, какое мы замечаем между двумя философами древности, существовало и между философией латинского мира, как она вырабатывалась в схоластике, и тою духовною философией, которую находим в писателях Церкви Восточной, особенно ясно выраженную в святых отцах, живших после римского отпадения.

Достоинно замечания, что эта духовная философия восточных отцов Церкви, писавших после X в., – философия прямо и чисто христианская, глубокая, живая, возвышающая разум от рассудочного механизма к высшему, нравственно свободному умозрению, – философия, которая даже и для неверующего мыслителя могла бы быть поучительною по удивительному богатству и глубине и тонкости своих психологических наблюдений, – несмотря, однако же, на все свои достоинства (я говорю здесь единственно о достоинствах умозрительных, оставляя в стороне значение богословское), была так мало доступна рассудочному направлению Запада, что не только никогда не была оценена западными мыслителями, но, что еще удивительнее, до сих пор осталась им почти вовсе неизвестною.

По крайней мере, ни один философ, ни один историк философии не упоминает об ней, хотя в каждой истории философии находим мы длинные трактаты о философии индейской, китайской и персидской. Самые творения восточных писателей оставались долго неизвестными в Европе; многие до сих пор еще остаются незнакомы им; другие хотя известны, но оставлены без внимания, ибо не были поняты; иные изданы еще весьма недавно и тоже не оценены. Некоторые богословские писатели Запада хотя и упоминали о некоторых особенностях писателей восточных, но так мало могли постигать эту особенность, что из их слов часто должно вывести заключение, прямо противоположное истине. Наконец, ни в одном почти из богословских писателей Запада не заметно живого следа того влияния, которое необходимо

должны бы были оставить на них писания Восточной Церкви, если бы они были известны им хотя вполнину против того, как им известны были писатели древнеязыческие. Из этого должно исключить, может быть, одного Фому Кемпийского – или Жерсона, – если только книга, им приписываемая, принадлежит действительно им и не есть, как некоторые полагают, перевод с греческого, переделанный несколько по латинским понятиям.

Конечно, в писателях Восточной Церкви, живших после отделения Римской, нельзя искать ничего нового относительно христианского учения, ничего такого, чтобы не находилось в писателях первых веков. Но в том-то и заключается их достоинство; в том-то, скажу, и особенность их, что они сохраняли и поддерживали во всей чистоте и полноте учение существенно христианское и, держась постоянно в самом, так сказать, средоточии истинного убеждения, отсюда могли яснее видеть и законы ума человеческого, и путь, ведущий его к истинному знанию, и внешние признаки, и внутренние пружины его разнообразных уклонений.

Впрочем, и древние отцы Церкви, жившие еще до отделения Рима и, следовательно, равно признаваемые Востоком и Западом, не всегда одинаково понимались на Западе и на Востоке. Это различие могло произойти оттого, что Востоку всегда были вполне известны *все* писатели и учителя Вселенской Церкви, западным же ученым были знакомы преимущественно латинские и только некоторые из греческих писателей, на которых они тоже смотрели сквозь готовые уже понятия, почерпнутые ими у римских учителей. Оттого и в новейшие времена, когда они уже короче познакомились с греческою литературою, то все еще невольно продолжали смотреть на нее сквозь то же ограниченное окно, если не с цветными, то с тусклыми стеклами. Этим только можно объяснить себе, каким образом они могли так долго удержаться в односторонности своего рассудочного направления, которое иначе должно бы было разрушиться от совокупного действия всех древних отцов

Церкви. Сохраняя же свою односторонность, они или не замечали, или иногда даже вовсе не знали тех из древних писателей, в которых особенно выражалась сторона, прямо противоположная этой ограниченности, и самодовольно отвергали ее под названием *мистики*.

Отсюда, кроме различия понятий, на Востоке и Западе происходит еще различие и в самом *способе* мышления богословско-философском. Ибо, стремясь к истине умозрения, восточные мыслители заботятся прежде всего о правильности внутреннего состояния мыслящего духа, западные – более о внешней связи понятий. Восточные для достижения полноты истины ищут внутренней цельности разума, того, так сказать, средоточия умственных сил, где все отдельные деятельности духа сливаются в одно живое и высшее единство. Западные, напротив того, полагают, что достижение полной истины возможно и для разделившихся сил ума, самодвижно действующих в своей одинокой отдельности. Одним чувством понимают они нравственное, другим – изящное; полезное – опять особым смыслом; истинное понимают они отвлеченным рассудком – и ни одна способность не знает, что делает другая, покуда ее действие совершится. Каждый путь, как предполагают они, ведет к последней цели, прежде чем все пути сойдутся в одно совокупное движение. Бесчувственный холод рассуждения и крайнее увлечение сердечных движений почитают они равно законными состояниями человека; и когда в XIV в. узнали ученые Запада о стремлении восточных созерцателей сохранять безмятежность внутренней цельности духа, – то издевались над этою мыслию, избревая для нее всякого рода насмешливые прозвания.

Правда, они употребляют иногда те же выражения, какие и восточные, говоря о «внутреннем сосредоточении духа», о «собрании ума в себе» и т. п., но под этими словами обыкновенно разумеют они другое: не сосредоточение, не собрание, не цельность внутренних сил, а только их крайнее напряжение. Вообще можно сказать, что центр духовного бытия ими не ищется. Западный человек не понимает той

живой совокупности высших умственных сил, где ни одна не движется без сочувствия других, того равновесия внутренней жизни, которое отличает даже самые наружные движения человека, воспитанного в обычных преданиях православного мира, ибо есть в его движениях, даже в самые крутые переломы жизни, что-то глубоко спокойное, какая-то искусственная мерность, достоинство и вместе смирение, свидетельствующие о равновесии духа, о глубине и цельности обычного самосознания. Европейец, напротив того, всегда готовый к крайним порывам, всегда суетливый, – когда не театральный, – всегда беспокойный в своих внутренних и внешних движениях, только преднамеренным усилием может придать им искусственную соразмерность.

Учения святых отцов Православной Церкви перешли в Россию, можно сказать, вместе с первым благовестом христианского колокола. Под их руководством сложился и воспитался коренной русский ум, лежащий в основе русского быта.

Обширная Русская земля, даже во времена разделения своего на мелкие княжества, всегда сознавала себя как одно живое тело и не столько в единстве языка находила свое притягательное средоточие, сколько в единстве убеждений, происходящих из единства верования в церковные постановления. Ибо ее необозримое пространство было все покрыто, как бы одною непрерывною сетью, неисчислимым множеством уединенных монастырей, связанных между собою сочувственными нитями духовного общения. Из них единообразно и единомысленно разливался свет сознания и науки во все отдельные племена и княжества. Ибо не только духовные понятия народа из них исходили, но и все его понятия нравственные, общежительные и юридические, переходя через их образовательное влияние, опять от них возвращались в общественное сознание, приняв одно, общее, направление. Безразлично составляясь из всех классов народа, из высших и низших ступеней общества, духовенство, в свою оче-

редь, во все классы и ступени распространяло свою высшую образованность, почерпая ее прямо из первых источников, из самого центра современного просвещения, который тогда находился в Царьграде, Сирии и на Святой Горе. И образованность эта так скоро возросла в России и до такой степени, что и теперь даже она кажется нам изумительною, когда мы вспомним, что некоторые из удельных князей XII и XIII вв. уже имели такие библиотеки, с которыми многочисленностью томов едва могла равняться первая тогда на Западе библиотека парижская; что многие из них говорили на греческом и латинском языке так же свободно, как на русском, а некоторые знали притом и другие языки европейские, что в некоторых, уцелевших до нас, писаниях XV в. мы находим выписки из русских переводов таких творений греческих, которые не только не были известны Европе, но даже в самой Греции утратились после ее упадка и только в недавнее время и уже с великим трудом могли быть открыты в неразобранных сокровищницах Афона; что в уединенной тишине монашеских келий, часто в глуши лесов, изучались и переписывались и до сих пор еще уцелели в старинных рукописях словенские переводы тех отцов Церкви, которых глубокомысленные писания, исполненные высших богословских и философских умозрений, даже в настоящее время едва ли каждому немецкому профессору любомудрия придутся по силам мудрости (хотя, может быть, ни один не сознается в этом); наконец, когда мы вспомним, что эта русская образованность была так распространена, так крепка, так развита и потому пустила такие глубокие корни в жизнь русскую, что, несмотря на то, что уже полтора столетия прошло с тех пор, как монастыри наши перестали быть центром просвещения; несмотря на то, что вся мыслящая часть народа своим воспитанием и своими понятиями значительно уклонилась, а в некоторых и совсем отделилась от прежнего русского быта, изгладив даже и память об нем из сердца своего, – этот русский быт, созданный по понятиям прежней образованности и проникнутый ими, еще уцелел, почти неизменно,

в низших классах народа, — он уцелел, хотя живет в них уже почти бессознательно, уже в одном обычном предании, уже не связанный господством образующей мысли, уже не оживляющийся, как в старину, единомысленными воздействиями высших классов общества, уже не проникающийся, как прежде, вдохновительным сочувствием со всюю совокупностию умственных движений Отечества.

Какая же сила должна была существовать для того, чтобы произвести такое прочное действие? И эта твердость быта, следствие прежней образованности, замечается в том самом народе, который так легко мог изменить свою образованность языческую, когда принял христианское учение.

Потому этот русский быт и эта прежняя, в нем отзывающаяся, жизнь России драгоценны для нас, особенно по тем следам, которые оставили на них чистые христианские начала, действовавшие беспрепятственно на добровольно покорившиеся им племена словенские. И не природные какие-нибудь преимущества словенского племени заставляют нас надеяться на будущее его процветание, нет! Племенные особенности, как земля, на которую падает умственное семя, могут только ускорить или замедлить его первое развитие, они могут сообщить ему здоровую или тощую пищу, могут, наконец, ему дать свободный ход на Божьем свете или заглушить его чужими растениями, но самое свойство плода зависит от свойства семени.

Какое бы ни было наше мнение о пришествии варягов: добровольно ли вся Русская земля призвала их, или одна партия накликала на другую, но ни в каком случае это пришествие не было нашествием чужого племени, ни в каком случае также оно не могло быть завоеванием, ибо если через полтора столетия так легко можно было выслать их из России, или по крайней мере значительную их часть, то как же могли бы они так легко завоевать ее прежде? Как могли бы так безмятежно держаться в ней против ее воли? При них спокойно и естественно совершалось образование ее общественных и государственных

отношений, без всяких насильственных нововведений, единственно вследствие внутреннего устройства ее нравственных понятий. Со введением же христианства нравственные понятия русского человека изменились, а вместе с ними и его общежительные отношения; и потому все общественное устройство Русской земли должно было в своем развитии принять также направление христианское.

Лучшим выражением той готовности, с какою русский человек стремился с самого начала осуществить в своей жизни всю полноту принятого им нового убеждения, может служить первое, еще необдуманное (так прекрасно необдуманное!) желание святого Владимира: прощать всем преступникам. Сама Церковь первая остановила его от исполнения этого желания, положив, таким образом, различие между обязанностями лично-духовными и светски-правительственными. Вместе с тем определила она, с начала навсегда, твердые границы между собою и государством, между безусловною чистотою своих высших начал и житейскою смешанностию общественного устройства, всегда оставаясь вне государства и его мирских отношений, высоко над ними, как недосыгаемый, светлый идеал, к которому они должны стремиться и который сам не смешивался с их земными пружинами. Управляя личным убеждением людей, Церковь Православная никогда не имела притязания насильственно управлять их волею, или приобретать себе власть светски-правительственную, или, еще менее, искать формального господства над правительственною властью. Государство, правда, стояло Церковью: оно было тем крепче в своих основах, тем связнее в своем устройстве, тем цельнее в своей внутренней жизни, чем более проникалось ею. Но Церковь никогда не стремилась быть государством, как и государство, в свою очередь, смиренно сознавая свое мирское назначение, никогда не называло себя «святым». Ибо если Русскую землю иногда называли «Святая Русь», то это единственно с мыслию о тех святынях мощей и монастырей и храмов Божиих, которые в ней находились, а не потому, что-

бы ее устройство представляло сопоницание церковности и светскости, как устройство Святой Римской империи.

Управляя таким образом общественным составом, как дух управляет составом телесным, Церковь не облакала характером церковности мирских устройств, подобных рыцарско-монашеским орденам, инквизиционным судилищам и другим светско-духовным постановлениям Запада, но, проникая все умственные и нравственные убеждения людей, она невидимо вела государство к осуществлению высших христианских начал, никогда не мешая его естественному развитию. И духовное влияние Церкви на это естественное развитие общечеловечности могло быть тем полнее и чище, что никакое историческое препятствие не мешало внутренним убеждениям людей выражаться в их внешних отношениях. Не искаженная завоеванием, Русская земля в своем внутреннем устройстве не стеснялась теми насильственными формами, какие должны возникать из борьбы двух ненавистных друг другу племен, принужденных в постоянной вражде устраивать свою совместную жизнь. В ней не было ни завоевателей, ни завоеванных. Она не знала ни железного разграничения неподвижных сословий, ни стеснительных для одного преимуществ другого, ни истекающей отсюда политической и нравственной борьбы, ни сословного презрения, ни сословной ненависти, ни сословной зависти. Она не знала, следственно, и необходимого порождения этой борьбы: искусственной формальности общественных отношений и болезненного процесса общественного развития, совершающегося насильственными изменениями законов и бурными переломами постановлений. И князья, и бояре, и духовенство, и народ, и дружины княжеские, и дружины боярские, и дружины городские, и дружины земские – все классы и виды населения были проникнуты одним духом, одними убеждениями, однородными понятиями, одинаковою потребностью общего блага. Могло быть разномыслие в каком-нибудь частном обстоятельстве, но в вопросах существенных следов разномыслия почти не

встречается. Таким образом, русское общество выросло самобытно и естественно, под влиянием одного внутреннего убеждения, Церковью и бытовым преданием воспитанного. Однако же – или, лучше сказать, *потому* именно – в нем не было и мечтательного равенства, как не было и стеснительных преимуществ. Оно представляет не плоскость, а лестницу, на которой было множество ступеней, но эти ступени не были вечно неподвижными, ибо устанавливались естественно, как необходимые сосуды общественного организма, а не насильственно, случайностями войны, и не преднамеренно, по категориям разума.

Если бы кто захотел вообразить себе западное общество феодальных времен, то не иначе мог бы сложить об нем картину, как представив себе множество замков, укрепленных стенами, внутри которых живет благородный рыцарь с своею семьею, вокруг которых поселена подлая чернь. Рыцарь был лицо, чернь – часть его замка. Воинственные отношения этих личных замков между собою и их отношения к вольным городам, к королю и к Церкви составляют всю историю Запада.

Напротив того, воображая себе русское общество древних времен, не видишь ни замков, ни окружающей их подлой черни, ни благородных рыцарей, ни борющегося с ними короля. Видишь бесчисленное множество маленьких общин, по всему лицу земли Русской расселенных, и имеющих, каждая на известных правах, своего распорядителя, и составляющих, каждая, свое особое согласие, или свой маленький мир, – эти маленькие миры, или согласия, сливаются в другие, большие, согласия, которые, в свою очередь, составляют согласия областные и, наконец, племенные, из которых уже слагается одно общее огромное согласие всей Русской земли, имеющее над собою великого князя всея Руси, на котором утверждается вся кровля общественного здания, опираются все связи его верховного устройства.

Вследствие таких естественных, простых и единодушных отношений и законы, выражающие эти отношения, не могли иметь ха-

ракти искусственной формальности, но, выходя из двух источников: из бытового предания и из внутреннего убеждения, они должны были в своем духе, в своем составе и в своих применениях носить характер более внутренней, чем внешней правды, предпочитая очевидность существенной справедливости – буквальному смыслу формы; святость предания – логическому выводу; нравственность требования – внешней пользе. Я говорю, разумеется, не о том или другом законе отдельно, но о всей, так сказать, наклонности (тенденции) древнерусского права. Внутренняя справедливость брала в нем перевес над внешнею формальностию.

Между тем как римско-западная юриспруденция отвлеченно выводит логические заключения из каждого законного условия, говоря: *форма – это самый закон*, и старается все формы связать в одну разумную систему, где бы каждая часть, по отвлеченно-умственной необходимости, правильно развивалась из целого и все вместе составляло не только разумное дело, но *самый написанный разум*, – право обычное, напротив того, как оно было в России, вырастая из жизни, совершенно чуждалось развития отвлеченно-логического. Закон в России не изобретался предварительно какими-нибудь учеными юрисконсультами, не обсуживался глубокомысленно и красноречиво в каком-нибудь законодательном собрании и не падал потом как снег на голову посреди всей удивленной толпы граждан, ломая у них какой-нибудь уже заведенный порядок отношений. Закон в России не сочинялся, но обыкновенно только записывался на бумаге, уже после того, как он сам собою образовался в понятиях народа и мало-помалу, вынужденный необходимостью вещей, вошел в народные нравы и народный быт. Логическое движение законов может существовать только там, где самая общественность основана на искусственных условиях, где, следовательно, развитием общественного устройства может и должно управлять *мнение* всех или некоторых. Но там, где общественность основана на коренном единомыслии, там твердость нравов, святость

предания и крепость обычных отношений не могут нарушаться, не разрушая самых существенных условий жизни общества. Там каждая насильственная перемена по логическому выводу была бы разрезом ножа в самом сердце общественного организма. Ибо общественность там стоит *на убеждениях*, и потому всякие *мнения*, даже всеобщие, управляя ее развитием, были бы для нее смертоносны.

Мнение, убеждение – две совершенно особые пружины двух совершенно различных общественных устройств. Мнение не тем только отличается от убеждения, что первое минутнее, второе тверже; первое – вывод из логических соображений; второе – итог всей жизни, но в политическом смысле они имеют еще другое несходство: убеждение есть невыисканное сознание всей совокупности общественных отношений, мнение есть преувеличенное сочувствие только той стороне общественных интересов, которая совпадает с интересами одной партии и потому прикрывает ее своекорыстную исключительность обманчивым призраком общей пользы. Оттого в обществе искусственном, основанном на формальном сочетании интересов, каждое улучшение совершается вследствие какого-нибудь преднамеренного плана; новое отношение вводится потому, что нынешнее мнение берет верх над вчерашним порядком вещей; каждое постановление насильственно изменяет прежнее; развитие совершается, как мы уже заметили, по закону переворотов – сверху вниз или снизу вверх, смотря по тому, где торжествующая партия сосредоточила свои силы и куда торжествующее мнение их направило.

Напротив того, в обществе, устроившемся естественно из само-бытного развития своих коренных начал, каждый перелом есть болезнь, более или менее опасная, – закон переворотов, вместо того чтобы быть условием жизненных улучшений, есть для него условие распада и смерти, ибо его развитие может совершаться только гармонически и неприметно, по закону естественного возрастания в односмысленном пребывании.

Одно из самых существенных отличий правомерного устройства России и Запада составляют коренные понятия о праве поземельной собственности. Римские гражданские законы, можно сказать, суть все не что иное, как развитие безусловности этого права. Западноевропейские общественные устройства также произошли из разнородных сочетаний этих самобытных прав, в основании своем неограниченных и только в отношении общественных принимающих некоторые взаимно-условные ограничения. Можно сказать, все здание западной общности стоит на развитии этого личного права собственности, так что и самая личность в юридической основе своей есть только выражение этого права собственности.

В устройстве русской общности личность есть первое основание, а право собственности только ее *случайное* отношение. Общине земля принадлежит потому, что община состоит из семей, состоящих из лиц, могущих землю возделывать. С увеличением числа лиц увеличивается и количество земли, принадлежащее семье, с уменьшением – уменьшается. Право общины над землею ограничивается правом помещика или вотчинника; право помещика условливается его отношением к государству. Отношения помещика к государству зависят не от поместья его, но его поместье зависит от его личных отношений. Эти личные отношения определяются столько же личными отношениями его отца, сколько и собственными, теряются неспособностью поддерживать их или возрастают решительным перевесом достоинств над другими, совместными, личностями. Одним словом, безусловность поземельной собственности могла являться в России только как исключение. Общество слагалось не из частных собственности, к которым приписывались лица, но из лиц, которым приписывалась собственность.

Запутанность, которая впоследствии могла произойти от этих отношений в высших слоях общества при уничтожении мелких княжеств и слиянии их в одно правительственное устройство, была случайная

и имела основание свое, как кажется, в причинах посторонних, являясь не как необходимое развитие, но уже как некоторое отклонение от правильного развития основного духа всей русской государственности. Впрочем, во всяком случае это особенное, совершенно отличное от Запада, положение, в котором человек понимал себя относительно поземельной собственности, должно было находиться в связи со всею совокупностью его общественных и общежительных и нравственных отношений.

Потому общежительные отношения русских были также отличны от западных. Я не говорю о различии некоторых частных форм, которые можно почитать несущественными случайностями народной особенности. Но самый характер народных обычаев, самый смысл общественных отношений и частных нравов был совсем иной. Западный человек раздробляет свою жизнь на отдельные стремления и хотя связывает их рассудком в один общий план, однако же в каждую минуту жизни является как иной человек. В одном углу его сердца живет чувство религиозное, которое он употребляет при упражнениях благочестия; в другом – отдельно – силы разума и усилия житейских занятий; в третьем – стремления к чувственным утехам; в четвертом – нравственно-семейное чувство; в пятом – стремление к личной корысти; в шестом – стремление к наслаждениям изящно-искусственным; и каждое из частных стремлений подразделяется еще на разные виды, сопровождаемые особыми состояниями души, которые все являются разрозненно одно от другого и связываются только отвлеченным рассудочным воспоминанием. Западный человек легко мог поутру молиться с горячим, напряженным, изумительным усердием; потом отдохнуть от усердия, забыв молитву и упражняя другие силы в работе; потом отдохнуть от работы, не только физически, но и нравственно, забывая ее сухие занятия за смехом и звоном застольных песен; потом забыть весь день и всю жизнь в мечтательном наслаждении искусственного зрелища. На другой день ему легко было опять снова начать оборачивать то же колесо своей наружно правильной жизни.

Не так человек русский. Моляся в церкви, он не кричит от восторга, не бьет себя в грудь, не падает без чувств от умиления, напротив, во время подвига молитвенного он особенно старается сохранить трезвый ум и цельность духа. Когда же не односторонняя напряженность чувствительности, но самая полнота молитвенного самосознания проникнет его душу и умиление коснется его сердца, то слезы его льются незаметно и никакое страстное движение не смущает глубокой тишины его внутреннего состояния. Зато он не поет и застольных песен. Его обед совершается с молитвою. С молитвою начинает и оканчивает он каждое дело. С молитвою входит в дом и выходит. Последний крестьянин, являясь во дворец передлицо великого князя (за честь которого он, может быть, вчера еще отваживал свою жизнь в каком-нибудь случайном споре с ляхами), не кланяется хозяину прежде, чем преклонится перед изображением святыни, которое всегда очевидно стояло в почетном углу каждой избы, большой и малой. Так русский человек каждое важное и неважное дело свое всегда связывал непосредственно с высшим понятием ума и с глубочайшим средоточием сердца.

Однако же надобно признаться, что это постоянное стремление к совокупной цельности всех нравственных сил могло иметь и свою опасную сторону. Ибо только в том обществе, где все классы равно проникнуты одним духом, где повсеместно уважаемые и многочисленные монастыри – эти народные школы и высшие университеты религиозного государства – вполне владеют над умами, где, следовательно, люди, созревшие в духовной мудрости, могут постоянно руководствовать других, еще не дозревших, – там подобное расположение человека должно вести его к высшему совершенству. Но когда, еще не достигнув до самобытной зрелости внутренней жизни, он будет лишен руководительных забот Высшего ума, то жизнь его может представить неправильное сочетание излишних напряжений с излишними изнеможениями. Оттого видим мы иногда, что русский человек, со-

средоточивая все свои силы в работе, в три дня может сделать больше, чем осторожный немец не сделает в тридцать, но зато потом уже долго не может он добровольно приняться за дело свое. Вот почему при таком незрелом состоянии и при лишении единодушного руководителя часто для русского человека самый ограниченный ум немца, разменяв по часам и табличке меру и степень его трудов, может лучше, чем он сам, управлять порядком его занятий.

Но в древней России эта внутренняя цельность самосознания, к которой самые обычаи направляли русского человека, отражалась и на формах его жизни семейной, где закон постоянного, ежеминутного самоотвержения был не геройским исключением, но делом общей и обыкновенной обязанности. До сих пор еще сохраняется этот характер семейной цельности в нашем крестьянском быту. Ибо если мы захотим вникнуть во внутреннюю жизнь нашей избы, то заметим в ней то обстоятельство, что каждый член семьи, при всех своих беспрестанных трудах и постоянной заботе об успешном ходе всего хозяйства, никогда в своих усилиях не имеет в виду своей личной корысти. Мысли о собственной выгоде совершенно отсек он от самого корня своих побуждений. Цельность семьи есть одна общая цель и пружина. Весь избыток хозяйства идет безотчетно одному главе семейства, все частные заработки сполна и совестливо отдаются ему.

И притом образ жизни всей семьи обыкновенно мало улучшается и от излишних избытков главы семейства, но частные члены не входят в их употребление и не ищут даже узнать величину их: они продолжают свой вечный труд и заботы с одинаковым samozабвением как обязанность совести, как опору семейного согласия. В прежние времена это было еще разительнее, ибо семьи были крупнее и составлялись не из одних детей и внуков, но сохраняли свою цельность при значительном размножении рода. Между тем и теперь еще можем мы ежедневно видеть, как легко при важных несчастиях жизни, как охотно, скажу даже, как радостно один член семейства всегда готов добро-

вольно пожертвовать собою за другого, когда видит в своей жертве общую пользу своей семьи.

На Западе ослабление семейных связей было следствием общего направления образованности: от высших классов народа перешло оно к низшим, прямым влиянием первых на последние и неудержимым стремлением последних перенимать нравы класса господствующего. Эта страстная подражательность тем естественнее, чем однороднее умственная образованность различных классов, и тем быстрее приносит плоды, чем искусственнее характер самой образованности и чем более она подчиняется личным мнениям.

В высших слоях европейского общества семейная жизнь, говоря вообще, весьма скоро стала, даже для женщин, делом почти посторонним. От самого рождения дети знатных родов воспитывались за глазами матери. Особенно в тех государствах, где мода воспитывать дочерей вне семьи, в отделенных от нее непроницаемыми стенами монастырях, сделалась общим обычаем высшего сословия, – там мать семейства вовсе почти лишена была семейного смысла. Переступая через порог монастыря только для того, чтобы идти под венец, она тем же шагом вступала в заколдованный круг светских обязанностей прежде, чем узнала обязанности семейные. Потому чувствительность к отношениям общественным брала в ней верх над отношениями домашними. Самолюбивые и шумные удовольствия гостиниой заменяли ей тревоги и радости тихой детской. Салонная любезность и умение жить в свете, с избытком развиваясь на счет других добродетелей, сделались самою существенною частию женского достоинства. Скоро для обоих полов блестящая гостиниая обратилась в главный источник удовольствий и счастья, в источник ума и образованности, в источник силы общественной, в господствующую и всепоглощающую цель их искусственной жизни. Оттуда – особенно в государствах, где воспитание женщин высшего круга совершалось вне семьи, – произошло великолепное, обворожительное развитие общежительных утончен-

ностей; вместе с этим развитием – и нравственное гниение высшего класса, и в нем первый зародыш знаменитого впоследствии учения о всесторонней эмансипации женщины.

В России между тем формы общежития, выражая общую цельность быта, никогда не принимали отдельного, самостоятельного развития, оторванного от жизни всего народа, и потому не могли заглушить в человеке его семейного смысла, ни повредить цельности его нравственного возрастания. Резкая особенность русского характера в этом отношении заключалась в том, что никакая личность, в общежительных сношениях своих, никогда не искала выставить свою самородную особенность как какое-то достоинство, но все честолюбие частных лиц ограничивалось стремлением быть правильным выражением основного духа общества. Потому как гостиная не правительствует в государстве, которого все части проникнуты сочувствием со всею цельностью жизни общественной, как личное мнение не господствует в обществе, которое незыблемо стоит на убеждении, так и прихоть моды не властвует в нем, вытесняясь твердостью общего быта.

При таком устройстве нравов простота жизни и простота нужд была не следствием недостатка средств и не следствием неразвития образованности, но требовалась самым характером основного просвещения. На Западе роскошь была не противоречие, но законное следствие раздробленных стремлений общества и человека; она была, можно сказать, в самой натуре искусственной образованности; ее могли порицать духовные в противность обычным понятиям, но в общем мнении она была почти добродетелью. Ей не уступали как слабости, но, напротив, гордились ею как завидным преимуществом. В средние века народ с уважением смотрел на наружный блеск, окружающий человека, и свое понятие об этом наружном блеске благоговейно сливал в одно чувство с понятием о самом достоинстве человека. Русский человек больше золотой парчи придворного уважал лохмотья юродивого. Роскошь проникала в Россию, но как зараза от соседей. В ней

извинялись, ей поддавались как пороку, всегда чувствуя ее незаконность, не только религиозную, но и нравственную, и общественную.

Западный человек искал развитием внешних средств облегчить тяжесть внутренних недостатков. Русский человек стремился внутренним возвышением над внешними потребностями избегнуть тяжести внешних нужд. Если бы наука о политической экономии существовала тогда, то, без всякого сомнения, она не была бы понятна русскому. Он не мог бы согласить с цельностью своего воззрения на жизнь – особой науки о богатстве. Он не мог бы понять, как можно с намерением раздражать чувствительность людей к внешним потребностям только для того, чтобы умножить их усилия к вещественной производительности. Он знал, что развитие богатства есть одно из второстепенных условий жизни общественной и должно потому находиться не только в тесной связи с другими высшими условиями, но и в совершенной им подчиненности.

Впрочем, если роскошь жизни еще могла, как зараза, проникнуть в Россию, то искусственный комфорт с своею художественною изнеженностью, равно как и всякая умышленная искусственность жизни, всякая расслабленная мечтательность ума, никогда не получили бы в ней право гражданства – как прямое и ясное противоречие ее господствующему духу.

По той же причине, если бы и изящные искусства имели время развиваться в древней России, то, конечно, приняли бы в ней другой характер, чем на Западе. Там развивались они сочувственно с общим движением мысли, и потому та же раздробленность духа, которая в умозрении произвела логическую отвлеченность, в изящных искусствах породила мечтательность и разрозненность сердечных стремлений. Оттуда языческое поклонение отвлеченной красоте. Вместо того чтобы смысл красоты и правды хранить в той неразрывной связи, которая, конечно, может мешать быстроте их отдельного развития, но которая бережет общую цельность человеческого духа и сохра-

няет истину его проявлений, западный мир, напротив того, основал красоту свою на обмане воображения, на заведомо ложной мечте или на крайнем напряжении одностороннего чувства, рождающегося из умышленного раздвоения ума. Ибо западный мир не создавал, что мечтательность есть сердечная ложь и что внутренняя цельность бытия необходима не только для истины разума, но и для полноты изящного наслаждения.

Это направление изящных искусств шло не мимо жизни всего западного мира. Изнутри всей совокупности человеческих отношений рождается свободное искусство и, явившись на свет, снова входит в самую глубину человеческого духа, укрепляя его или расслабляя, собирая его силы или расточая их. Оттого, я думаю, ложное направление изящных искусств еще глубже исказило характер просвещения европейского, чем само направление философии, которая тогда только бывает пружиной развития, когда сама результат его. Но добровольное, постоянное и, так сказать, одушевленное стремление к умышленному раздвоению внутреннего самосознания расщепляет самый корень душевных сил. Оттого разум обращается в умную хитрость, сердечное чувство – в слепую страсть, красота – в мечту, истина – в мнение, наука – в силлогизм, существенность – в предлог к воображению, добродетель – в самодовольство, а театральность является неотвязною спутницею жизни, внешнею прикрышкою лжи, – как мечтательность служит ей внутреннею маскою.

Но, назвав «самодовольство», я коснулся еще одного, довольно общего, отличия западного человека от русского. Западный, говоря вообще, почти всегда доволен своим нравственным состоянием, почти каждый из европейцев всегда готов, с гордостью ударяя себя по сердцу, говорить себе и другим, что совесть его вполне спокойна, что он совершенно чист перед Богом и людьми, что он одного только просит у Бога, чтобы другие люди все были на него похожи. Если же случится, что самые наружные действия его придут в противоре-

чие с общепринятыми понятиями о нравственности, он выдумывает себе особую, оригинальную систему нравственности, вследствие которой его совесть опять успокаивается. Русский человек, напротив того, всегда живо чувствует свои недостатки и, чем выше восходит по лестнице нравственного развития, тем более требует от себя – и потому тем менее бывает доволен собою. При уклонениях от истинного пути он не ищет обмануть себя каким-нибудь хитрым рассуждением, придавая наружный вид правильности своему внутреннему заблуждению, но даже в самые страстные минуты увлечения всегда готов сознать его нравственную незаконность.

Но остановимся здесь и соберем вместе все сказанное нами о различии просвещения западноевропейского и древнерусского, ибо, кажется, достаточно уже замеченных нами особенностей для того, чтобы, сведя их в один итог, вывести ясное определение характера той и другой образованности.

Христианство проникало в умы западных народов через учение одной Римской церкви – в России оно зажигалось на светильниках всей Церкви Православной; богословие на Западе приняло характер рассудочной отвлеченности – в православном мире оно сохранило внутреннюю цельность духа; там раздвоение сил разума – здесь стремление к их живой совокупности; там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий – здесь стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и средоточию разума; там искание наружного, мертвого единства – здесь стремление к внутреннему, живому; там Церковь смешалась с государством, соединив духовную власть со светскою и сливая церковное и мирское значение в одно устройство смешанного характера, – в России она оставалась не смешанною с мирскими целями и устройством; там схоластические и юридические университеты – в древней России молитвенные монастыри, сосредоточивавшие в себе высшее знание; там рассудочное и школьное изучение выс-

ших истин – здесь стремление к их живому и цельному познанию; там взаимное прораствание образованности языческой и христианской – здесь постоянное стремление к очищению истины; там государственность из насилий завоевания – здесь из естественного развития народного быта, проникнутого единством основного убеждения; там враждебная разграниченность сословий – в древней России их единоклюнная совокупность при естественной разновидности; там искусственная связь рыцарских замков с их принадлежностями составляет отдельные государства – здесь совокупное согласие всей земли духовно выражает неразделимое единство; там поземельная собственность первое основание гражданских отношений – здесь собственность только случайное выражение отношений личных; там законность формально-логическая – здесь выходящая из быта; там склонность права к справедливости внешней – здесь предпочтение внутренней; там юриспруденция стремится к логическому кодексу – здесь, вместо наружной связности формы с формой, ищет она внутренней связи правомерного убеждения с убеждениями веры и быта; там законы исходят искусственно из господствующего мнения – здесь они рождались естественно из быта; там улучшения всегда совершались насильственными переменами – здесь стройным естественным возрастанием; там волнение духа партий – здесь неизбежность основного убеждения; там прихоть моды – здесь твердость быта; там шаткость личной самозаконности – здесь крепость семейных и общественных связей; там щеголеватость роскоши и искусственность жизни – здесь простота жизненных потребностей и бодрость нравственного мужества; там изнеженность мечтательности – здесь здоровая цельность разумных сил; там внутренняя тревожность духа при рассудочной уверенности в своем нравственном совершенстве – у русского глубокая тишина и спокойствие внутреннего самосознания при постоянной недоверчивости к себе и при неограниченной требовательности нравственного усовершенствования – одним словом, там раздвоение

духа, раздвоение мыслей, раздвоение наук, раздвоение государства, раздвоение сословий, раздвоение общества, раздвоение семейных прав и обязанностей, раздвоение нравственного и сердечного состояния, раздвоение всей совокупности и всех отдельных видов бытия человеческого, общественного и частного, – в России, напротив того, преимущественное стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного. Потому если справедливо сказанное нами прежде, то *раздвоение* и *цельность*, *рассудочность* и *разумность* будут последним выражением западноевропейской и древнерусской образованности.

Но здесь естественно приходит вопрос: отчего же образованность русская не развилась полнее образованности европейской прежде введения в Россию просвещения западного? Отчего не опередила Россия Европу? Отчего не стала она во главе умственного движения всего человечества, имея столько залогов для правильного и всеобъемлющего развития духа?

В объяснение этого сказать, что если развитие русского ума отдалось на несколько веков от того времени, когда оно, по вероятности, должно было совершиться, то это произошло по высшей воле Провидения, – значило бы сказать мысль справедливую, но не ответную. Святое Провидение не без нравственной причины человека продолжает или сокращает назначенный ему путь. От Египта до обетованной земли израильский народ мог совершить в 40 дней то путешествие через пустыни аравийские, которое он совершал 40 лет только потому, что душа его удалялась от чистого стремления к Богу, его ведущему.

Но мы говорили уже, что каждый патриархат во Вселенской Церкви, каждый народ, каждый человек, принося на служение ей свою личную особенность, в самом развитии этой особенности встречает опасность для своего внутреннего равновесия и для своего согласного пребывания в общем духе Православия.

В чем же заключалась особенность России сравнительно с другими народами мира православного и где таилась для нее опасность? И не развилась ли эта особенность в некоторое излишество, могущее уклонить ее умственное направление от прямого пути к назначенной ему цели?

Здесь, конечно, могут быть только гадательные предположения. Что касается до моего личного мнения, то я думаю, что особенность России заключалась в самой полноте и чистоте того выражения, которое христианское учение получило в ней, – во всем объеме ее общественного и частного быта. В этом состояла главная сила ее образованности, но в этом же таилась и главная опасность для ее развития. Чистота выражения так сливалась с выражаемым духом, что человеку легко было смешать их значительность и наружную форму уважать наравне с ее внутренним смыслом. От этого смешения, конечно, ограждал его самый характер православного учения, преимущественно заботящегося о цельности духа. Однако же разум учения, принимаемого человеком, не совершенно уничтожает в нем общечеловеческую слабость. В человеке и в народе нравственная свобода воли не уничтожается никаким воспитанием и никакими постановлениями. В XVI в., действительно, видим мы, что уважение к форме уже во многом преобладает над уважением духа. Может быть, начало этого неравновесия должно искать еще и прежде, но в XVI в. оно уже становится видимым. Некоторые повреждения, вкравшиеся в богослужебные книги, и некоторые особенности в наружных обрядах Церкви упорно удерживались в народе, несмотря на то, что беспрестанные сношения с Востоком должны бы были вразумить его о несходствах с другими Церквями. В то же время видим мы, что частные юридические постановления Византии не только изучались, но и уважались наравне почти с постановлениями общецерковными и уже выражается требование применять их к России, как бы они имели всеобщую обязательность. В то же время в монастырях, сохранявших свое наружное благолепие, замечался неко-

торый упадок в строгости жизни. В то же время правильное вначале образование взаимных отношений бояр и помещиков начинает принимать характер уродливой формальности запутанного местничества. В то же время близость унии страхом чуждых нововведений еще более усиливает общее стремление к боязливому сохранению всей, даже наружной и буквальной, целостности в коренной русской православной образованности.

Таким образом, уважение к Преданию, которым стояла Россия, нечувствительно для нее самой перешло в уважение более наружных форм его, чем его оживляющего духа. Оттуда произошла та односторонность в русской образованности, которой резким последствием был Иоанн Грозный и которая, через век после, была причиною расколов и потом своею ограниченностью должна была в некоторой части мыслящих людей произвести противоположную себе другую односторонность: стремление к формам чужим и к чужому духу.

Но корень образованности России живет еще в ее народе, и, что всего важнее, он живет в его Святой Православной Церкви. Потому на этом только основании, и ни на каком другом, должно быть воздвигнуто прочное здание просвещения России, созидаемое донныне из смешанных и большею частию чуждых материалов и потому имеющее нужду быть перестроенным из чистых собственных материалов. Построение же этого здания может совершиться тогда, когда тот класс народа нашего, который не исключительно занят добыванием материальных средств жизни и которому, следовательно, в общественном составе преимущественно предоставлено значение вырабатывать мысленно общественное самосознание, – когда этот класс, говоря я, до сих пор проникнутый западными понятиями, наконец полнее убедится в односторонности европейского просвещения, – когда он живее почувствует потребность новых умственных начал, – когда с разумною жаждою полной правды он обратится к чистым источникам древней православной веры своего народа и чутким сердцем будет прислушиваться к ясным еще отголоскам этой святой веры От-

ечества в прежней, родимой жизни России. Тогда, вырвавшись из-под гнета рассудочных систем европейского любомудрия, русский образованный человек в глубине особенного, недоступного для западных понятий, живого, цельного умозрения святых отцов Церкви найдет самые полные ответы именно на те вопросы ума и сердца, которые всего более тревожат душу, обманутую последними результатами западного самосознания. А в прежней жизни Отечества своего он найдет возможность понять развитие другой образованности.

Тогда возможна будет в России наука, основанная на самобытных началах, отличных от тех, какие нам предлагает просвещение европейское. Тогда возможно будет в России искусство, на самородном корне расцветающее. Тогда жизнь общественная в России утвердится в направлении, отличном от того, какое может ей сообщить образованность западная.

Однако же, говоря «направление», я не излишним почитаю прибавить, что этим словом я резко ограничиваю весь смысл моего желания. Ибо если когда-нибудь случилось бы мне увидеть во сне, что какая-либо из внешних особенностей нашей прежней жизни, давно погибшая, вдруг воскресла посреди нас и в прежнем виде своем вмешалась в настоящую жизнь нашу, то это видение не обрадовало бы меня. Напротив, оно испугало бы меня. Ибо такое перемещение прошлого в новое, отжившего в живущее было бы то же, что перестановка колеса из одной машины в другую, другого устройства и размера, – в таком случае или колесо должно сломаться, или машина. Одного только желаю я, чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении Святой Православной Церкви, вполне проникнули убеждения всех ступеней и сословий наших, чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но, напротив, обнимая его своею полнотою, дали ему высший смысл и последнее развитие и чтобы та *цельность* бытия, которую мы замечаем в древней, была навсегда уделом настоящей и будущей нашей православной России...

Отрывки и заметки для статьи по философии¹

Отрывки²

Древнерусская православно-христианская образованность, лежавшая в основании всего общественного и частного быта России, заложившая особенный склад русского ума, стремящегося ко внутренней цельности мышления, и создавшая особенный характер коренных русских нравов, проникнутых постоянною памятью об отношении всего временного к вечному и человеческого к Божественному, – эта образованность, которой следы до сих пор еще сохраняются в народе, была остановлена в своем развитии прежде, чем могла принести прочный плод в жизни или даже обнаружить свое процветание в разуме. На поверхности русской жизни господствует образованность заимствованная, возросшая на другом корне. Противоречие основных начал двух спорящих между собою образованностей есть главнейшая, если не единственная, причина всех зол и недостатков, которые могут быть замечены в Русской земле. Потому примирение обеих образованностей в таком мышлении, которого основание заключало бы

¹ Публикуемые под общим названием «Отрывки и заметки для статьи по философии» состоят из трех набросков, созданных около 1852 г. По мнению А.С. Хомякова, сопроводившего своими комментариями первую публикацию «Отрывков», несмотря на сжатость и «отрывочность» выражения мыслей они содержат в себе одну центральную идею – «... требование духовной цельности для правильного разума и признание отношения веры к разуму не как к чуждой, но как к низшей стихии или, иначе, к стихии, которая полноту своего существования находит только в вере» // Цит. по: *Хомяков А.С.* По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского. // Полное собрание сочинений. М., 1861. Т.1. С. 263.

² Публикуется в наиболее полном известном варианте, по первому изданию: *Киреевский И.В.* Отрывки. // Русская беседа. 1857. № 5. С. 1–24.

в себе самый корень древнерусской образованности, а развитие состояло бы в сознании всей образованности западной и в подчинении и ее выводов господствующему духу православно-христианского любомудрия, – такое примирительное мышление могло бы быть началом новой умственной жизни и России и, кто знает? – может быть, нашло бы отголоски и на Западе среди искренних мыслителей, беспристрастно ищущих истины.

Чья вина была в том, что древнерусская образованность не могла развиваться и господствовать над образованностью Запада? Вина ли внешних исторических обстоятельств или внутреннего ослабления духовной жизни русского человека? Решение этого вопроса не касается нашего предмета. Заметим только, что характер просвещения, стремящегося ко внутренней, духовной цельности, тем отличается от просвещения логического, или чувственно-опытного, или вообще основанного на развитии распавшихся сил разума, что последнее, не имея существенного отношения к нравственному настроению человека, не возвышается и не упадает от его внутренней высоты или низости, но, быв однажды приобретено, остается навсегда его собственностью независимо от настроения его духа. Просвещение духовное, напротив того, есть знание живое: оно приобретается по мере внутреннего стремления к нравственной высоте и цельности и исчезает вместе с этим стремлением, оставляя в уме одну наружность своей формы. Его можно погасить в себе, если не поддерживать постоянно того огня, которым оно загорелось.

По этой причине, кажется, нельзя не предположить, что хотя сильные внешние причины очевидно противились развитию самобытной русской образованности, однако же упадок ее совершился и не без внутренней вины русского человека. Стремление к внешней формальности, которое мы замечаем в русских раскольниках, дает повод думать, что в первоначальном направлении русской образованности произошло некоторое ослабление еще гораздо прежде петровского

переворота. Когда же мы вспомним, что в конце XV и в начале XVI в. были сильные партии между представителями тогдашней образованности России, которые начали смешивать христианское с византийским и по византийской форме хотели определить общественную жизнь России, еще искавшую тогда своего равновесия, то мы поймем, что в это самое время и, может быть, в этом самом стремлении и начался упадок русской образованности. Ибо, действительно, как скоро византийские законы стали вмешиваться в дело русской общественной жизни и для грядущего России начали брать образцы из прошедшего порядка Восточно-Римской империи, то в этом движении ума уже была решена судьба русской коренной образованности. Подчинив развитие общества чужой форме, русский человек тем самым лишил себя возможности живого и правильного возрастания в самобытном просвещении и хотя сохранил святую истину в чистом и неискаженном виде, но стеснил свободное в ней развитие ума и тем подвергся сначала невежеству, потом, вследствие невежества, подчинился непреодолимому влиянию чужой образованности.

Хотя просвещение иноземное принадлежит почти исключительно высшему, так называемому *образованному* классу русского народа, а первобытное просвещение России хранится, не развиваясь, в нравах, обычаях и внутреннем складе ума так называемого простого народа, — однако ж противоречие этих двух просвещений отзывалось равно вредными последствиями на оба класса. Ни тут, ни там нет ничего цельного, однородного. Ни иноземная образованность не может принести даже тех плодов, какие она приносит в других странах, ибо не находит для себя корня в земле; ни коренная образованность не может сохранять своего значения, потому что вся внешняя жизнь проникнута другим смыслом. В нравственном отношении такое противоречие еще вреднее, чем в умственном, и большая часть пороков русского человека, которые приписываются разным случайным причинам, происходят единственно от этого основного разногласия русской жизни.

Самый образ распространения внешней иноземной образованности посреди русского народа уже определяет характер ее нравственного влияния. Ибо распространение это совершается, как я уже сказал, не силою внутреннего убеждения, но силою внешнего соблазна или внешней необходимости. В обычаях и нравах своих отцов русский человек видит что-то святое; в обычаях и нравах привходящей образованности он видит только приманчивое, или выгодное, или просто насильственно неразумное. Потому обыкновенно он поддается образованности против совести, как злу, которому противостоять не нашел в себе силы. Принимая чужие нравы и обычаи, он не изменяет своего образа мыслей, но ему изменяет. Сначала увлекается или поддается, потом уже составляет себе образ мыслей, согласный со своим образом жизни. Потому, чтобы сделаться образованным, ему прежде нужно сделаться более или менее отступником от своих внутренних убеждений. Какие последствия должно иметь такое начало образованности на нравственный характер народа, – легко отгадать заочно. Правда, до сих пор, слава Богу, русский народ еще не теряет своей чистой веры и многих драгоценных качеств, которые из этой веры рождаются, но, по несчастию, нельзя не сознаться, что он потерял уже одну из необходимых основ общественной добродетели: уважение к святыне *правды*.

Здесь коснулись мы такого предмета, о котором едва ли может говорить равнодушно человек, сколько-нибудь любящий свое Отечество. Ибо если есть какое зло в России, если есть какое-либо неустройство в ее общественных отношениях, если есть вообще причины страдать русскому человеку, то все они первым корнем своим имеют неуважение к святости *правды*.

Да, к несчастию, русскому человеку легко солгать. Он почитает ложь грехом общепринятым, неизбежным, почти нестыдным, каким-то внешним грехом, происходящим из необходимости внешних отношений, на которые он смотрит как на какую-то неразумную силу. Потому он не задумавшись готов отдать жизнь за свое убеждение,

претерпеть все лишения для того, чтобы не запятнать своей совести, и в то же время лжет за копейку барыша, лжет за стакан вина, лжет из боязни, лжет из выгоды, лжет без выгоды. Так удивительно сложились его понятия в последнее полуторастолетие. Он совершенно не дорожит своим внешним словом. Его слово – это не он, это его вещь, которую он владеет на праве римской собственности, то есть может ее употреблять и истреблять, не отвечая ни перед кем. Он не дорожит даже своею присягою. На площади каждого города можно видеть калачников, которые каждый торг ходят по десяти раз в день присягать в том, что они не видали драки, бывшей перед их глазами. При каждой покупке земли, при каждом вводе во владение собираются все окружающие соседи присягать, сами не зная в чем и не интересуясь узнать этого. И это отсутствие правды у того самого народа, которого древние путешественники хвалили за правдолюбие, который так дорожил присягою, что даже в правом деле скорее готов был отказаться от своего иска, чем произнести клятву!

А между тем, лишившись правдивости слова, как может человек надеяться видеть устройство правды в его общественных отношениях? Покуда не возрастит он в себе безусловное уважение к правде слова, каким внешним надзором можно уберечь общество от тех злоупотреблений, которые только самим обществом могут быть замечены, оценены и исправлены?

Но это отсутствие правды благодаря Богу проникло еще не в самую глубину души русского человека, еще есть сферы жизни, где святость правды и верность слову для него остались священными. На этой части его сердца, уцелевшей от заразы, утверждается возможность ее будущего возрождения. Много путей открывается перед мыслию, по которым русский человек может идти к возрождению в прежнюю стройность жизни. Все они с большею или меньшею вероятностью могут вести к желанной цели, ибо достижение этой цели еще возможно, покуда силы русского духа еще не утрачены, покуда

вера в нем еще не погасла, покуда на господственном состоянии его духа еще лежит печать прежней цельности бытия. Но одно достоверно и несомненно, что тот вред, который чужая образованность производит в умственном и нравственном развитии русского народа, не может быть устранен насильственным удалением от этой образованности или от ее источника – европейской науки. Ибо, во-первых, это удаление невозможно. Никакие карантинны не остановят мысли и только могут придать ей силу и заманчивость тайны. Во-вторых, если бы и возможно было остановить вход новых мыслей, то это было бы еще вреднее для русской образованности, ибо в России движется уже так много прежде вошедших понятий Запада, что новые могли бы только ослабить вред прежних, разлагая, и разъясняя, и доводя до своего отвлеченного основания, с которым вместе должны они или упасть, или остаться. Ибо в настоящее время все развитие европейского ума, сознаваясь, разлагается до своего последнего начала, которое само сознает свою неудовлетворительность. Между тем как оставаясь неконченными и несознанными, но только требующими приложения и воплощения, прежние понятия Запада могли бы быть тем вреднее в России, что лишились бы своего противодействия в собственном развитии. Если бы не узнала Россия Шеллинга и Гегеля, то как уничтожилось бы господство Вольтера и энциклопедистов над русскою образованностию? Но наконец, если бы даже и возможно было совершенно изгнать западную образованность из России, то кратковременное невежество подвергло бы ее опять еще сильнейшему влиянию чужого просвещения. Россия опять воротилась бы к той эпохе петровского преобразования, когда введение всего западного только потому, что оно не русское, почиталось уже благом для России, ибо влекло за собой образованность. И что же вышло бы из этого? Все плоды полусторастолетнего ученичества России были бы уничтожены для того, чтобы ей снова начать тот же курс учения.

Один из самых прямых путей к уничтожению вреда от образованности иноземной, противоречащей духу просвещения христианского, был бы, конечно, тот, чтобы развитием законов самобытного мышления подчинить весь смысл западной образованности господству православно-христианского убеждения. Ибо мы видели, что христианское любомудрие иначе понимается православною церковью, чем как оно понимается церковью римскою или протестантскими исповеданиями. Затруднения, которые встречало христианское мышление на Западе, не могут относиться к мышлению православному. Для развития же этого самобытного православного мышления не требуется особой гениальности. Напротив, гениальность, предполагающая непременно оригинальность, могла бы даже повредить полноте истины. Развитие этого мышления должно быть общим делом всех людей верующих и мыслящих, знакомых с писаниями Святых Отцов и с западною образованностию. Данные к нему готовы: с одной стороны, западное мышление, силою собственного развития дошедшее до сознания своей несостоятельности и требующее нового начала, которого еще не знает; с другой – глубокое, живое и чистое любомудрие Святых Отцов, представляющее зародыш этого высшего философского начала. Его простое развитие, соответственное современному состоянию науки и сообразное требованиям и вопросам современного разума, составило бы само собой, без всяких остроумных открытий, ту новую науку мышления, которая должна уничтожить болезненное противоречие между умом и верою, между внутренними убеждениями и внешнею жизнью.

Но любомудрие Святых Отцов представляет только зародыш этой будущей философии, которая требуется всею совокупностию современной русской образованности, – зародыш живой и ясный, но нуждающийся еще в развитии и не составляющий еще самой науки философии. Ибо философия не есть основное убеждение, но мысленное развитие того отношения, которое существует между этим основным

убеждением и современной образованностью. Только из такого развития своего получает она силу сообщать свое направление всем другим наукам, будучи вместе их первым основанием и последним результатом. Думать же, что у нас уже есть философия готовая, заключающаяся в Святых Отцах, было крайне ошибочно. Философия наша должна еще создаться, и создаться, как я сказал, не одним человеком, но вырастать на виду, сочувственным содействием общего единомыслия.

Может быть, для того благое Провидение и попустило русскому народу перейти через невежество к подчинению иноземной образованности, чтобы в борьбе с чужими стихиями православное просвещение овладело наконец всем умственным развитием современного мира, доставшимся ему в удел от всей прежней умственной жизни человечества, и чтобы, обогатившись мирскою мудростью, истина христианская тем полнее и торжественнее явила свое господство над относительными истинами человеческого разума. Ибо, несмотря на видимое преобладание иноземной образованности, несмотря на тот вред, который она принесла нравственному характеру народа, поколебав в одном классе чувство правды, в другом поколебав вместе и правду, и истину, – несмотря на все зло, ею причиненное, еще остались в России, еще есть в ней несомненные залогов возрождения в прежнюю православную цельность. Эти залогов – живая вера народа в Святую Православную Церковь, память его прежней истории и явно уцелевшие следы прежней внутренней цельности его существования, сохранившиеся в обычном и естественном настроении его духа – в этом еще не замолкнувшем отголоске прежней его жизни, воспитанной внутри однородного общественного состава, насквозь проникнутого православным учением церкви. Так, рассматривая внимательно и хладнокровно отношение западной философии к русскому просвещению, кажется, без самообольщения можно сказать, что время для полного и общего переворота русского мышления уже не далеко. Ибо когда мы сообразим, как неудовлетворительность западного любому-

дрия требует нового начала, которого оно не находит во всем объеме западного просвещения; как это высшее начало знания хранится внутри православной церкви; как живительно для ума и науки могло быть развитие мысли, сообразное этому высшему началу; как самое богатство современного внешнего знания могло бы служить побуждением для этого развития и его опорой в разуме человека; как неестественно было бы оно для всего, что есть истинного в естественных приобретениях человеческого разума; как живительно для всего, что требует жизни; как удовлетворительно могло бы оно отвечать на все вопросы ума и сердца, требующие и не находящие себе разрешения, – когда мы сообразим все это, то нам не то кажется сомнительным, скоро ли разовьется, но то удивительным, отчего до сих пор еще не развилось у нас это новое самосознание ума, так настоятельно требуемое всею совокупностью нашей умственной и нравственной образованности. Возможность такого знания так близка к уму всякого образованного и верующего человека, что, казалось бы, достаточно одной случайной искры мысли, чтобы зажечь огонь неугасимого стремления к этому новому и живительному мышлению, долженствующему согласить веру и разум, наполнить пустоту, которая раздвояет два мира, требующих соединения, утвердить в уме человека истину духовную видимым ее господством над истиною естественною, и возвысить истину естественную ее правильным отношением к духовной, и связать наконец обе истины в одну живую мысль, ибо истина одна, как один ум человека, созданный стремиться к Единому Богу.

Указания Святых Отцов примет верующее любознательное за первые данные для своего разумения, тем более что указания эти не могут быть отгаданы отвлеченным мышлением. Ибо истины, ими выражаемые, были добыты ими из внутреннего непосредственного опыта и передаются нам не как логический вывод, который и наш разум мог бы сделать, но как известия очевидца о стране, в которой он был.

Если не на все вопросы ума найдет верующая философия готовые ответы в писаниях Святых Отцов, то, основываясь на истинах, ими выраженных, и на своем верховном убеждении, она будет искать в совокупности этих двух указаний прямого пути к разумению других предметов знания. И во всяком случае способ мышления разума верующего будет отличен от разума, ищущего убеждения или опирающегося на убеждение отвлеченное. Особенность эту, кроме твердости коренной истины, будут составлять те данные, которые разум получит от святых мыслителей, просвещенных высших зрением, и то стремление к внутренней цельности, которое не позволяет уму принять истину мертвую за живую, и, наконец, та крайняя совестливость, с которою искренняя вера отличает истину вечную и божественную от той, которая может быть добыта мнением человека, или народа, или времени.

Задача – разрабатывание общественного самосознания.

Истинные убеждения благодетельны и сильны только в совокупности своей.

Добрые силы в одиночестве не растут. Рожь заглохнет между сорных трав.

Распадение единства Богопознания на разнообразные влечения к частным благам и на разноречащие признаки частных истин.

Слово должно быть не ящик, в который заключается мысль, но проводник, который передает его другим, не подвал, куда складываются сокровища ума и знания, но дверь, через которую они выносятся. И странный закон этих сокровищ: чем более их выносятся наружу, тем более их остается в хранилище. Дающая рука не оскудеет.

Слово, как прозрачное тело духа, должно соответствовать всем его движениям. Потому оно беспрестанно должно менять свою краску сообразно беспрестанно изменяющемуся сцеплению и разрешению мыслей. В его переливчатом смысле должно трепетать и отзываться каждое дыхание ума. Оно должно дышать свободой внутренней жизни. Потому слово, окостенелое в школьных формулах, не может выражать духа, как труп не выражает жизни. Однако ж, изменяясь в оттенках своих, оно не должно переиначиваться в внутреннем составе.

Для одного отвлеченного мышления существенное вообще недоступно. Только существенность может прикасаться к существенному. Отвлеченное мышление имеет дело только с границами и отношениями понятий. Законы разума и вещества, которые составляют его содержание, сами по себе не имеют существенности, но являются только совокупностью отношений. Ибо существенного в мире есть только разумно-свободная личность. Она одна имеет самобытное значение. Все остальное имеет значение только относительное. Но для рационального мышления живая личность разлагается на отвлеченные законы саморазвития или является произведением посторонних начал и в обоих случаях теряет свой настоящий смысл.

Потому отвлеченное мышление, касаясь предмета веры, по наружности может быть весьма сходно с ее учением, но, в сущности, имеет совершенно отличное значение именно потому, что в нем недостает смысла существенности, который возникает из внутреннего развития смысла цельной личности.

Весьма во многих системах рациональной философии видим мы, что догматы о единстве Божества, о Его всемогуществе, о Его премудрости, о Его духовности и вездесущии, даже о Его троичности –

возможны и доступны уму неверующему. Он может даже допустить и объяснить все чудеса, принимаемые верою, подводя их под какую-нибудь особую формулу. Но все это не имеет религиозного значения только потому, что рациональному мышлению неместимо сознание о живой личности Божества и о Ее живых отношениях к личности человека.

Сознание об отношении живой Божественной личности к личности человеческой служит основанием для веры, или, правильнее, вера есть то самое сознание, более или менее ясное, более или менее непосредственное. Она не составляет чисто человеческого знания, не составляет особого понятия в уме или сердце, не вмещается в одной какой-либо познавательной способности, не относится к одному логическому разуму, или сердечному чувству, или внушению совести, но обнимает всю цельность человека и является только в минуты этой цельности и соразмерно ее полноте. Потому главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первозданной неделимости.

Не форма мысли, предстоящей уму, производит в нем это сосредоточение сил, но из умственной цельности исходит тот смысл, который дает настоящее разумение мысли.

Это стремление к умственной цельности, как необходимое условие разумения высшей истины, всегда было неотъемлемою принадлежностью христианского любомудрия. Со времен апостолов до наших времен оно составляет его исключительное свойство. Но с от-

падения Западной церкви оно осталось преимущественно в Церкви Православной. Другие христианские исповедания, хотя не отвергают его законности, но и не почитают его необходимым условием для разума божественной истины. По мнению римских богословов и философов, кажется, было достаточно, чтобы авторитет Божественных истин был однажды признан, для того, чтоб дальнейшее разумение и развитие этих истин могло уже совершаться посредством мышления отвлеченно-логического. Может быть, по особому пристрастию к Аристотелю богословские сочинения их носят характер логического изложения. Самый ход мышления совершался наружным оцеплением понятий. Под догмат веры искали они подвести логическое оправдание. В этом логическом изложении, из отвлеченно-рассудочного разумения догматов, тоже, как отвлеченный вывод, раздались требования нравственные. Странное рождение живого из мертвого! Мудреное требование силы во имя мысли, которая сама не имеет ее!

Отделенное от других познавательных сил, логическое мышление составляет естественный характер ума, отпавшего от своей цельности. Весь порядок вещей, происшедший вследствие этого раздвоенно-го состояния человека, сам собою влечет его мышление к этой логической отделенности. Потому-то вера и превышает естественный разум, что он опустился ниже своего первоестественного уровня. Потому и не необходимо для него возвыситься к первообразному единству, чтоб проникнуться верою.

Не для всех возможны, не для всех необходимы занятия богословские; не для всех доступно занятие любомудрием; не для всех возможно постоянное и особое упражнение в том внутреннем внимании, которое очищает и собирает ум к высшему единству, но для всякого возможно и необходимо связать направление своей жизни с своим коренным убеждением веры, согласить с ним главное занятие и каждое

особое дело, чтоб всякое действие было выражением одного стремления, каждая мысль искала одного основания, каждый шаг вел к одной цели. Без того жизнь человека не будет иметь никакого смысла, ум его будет счетною машиной, сердце – собранием бездушных струн, в которых свищет случайный ветер; никакое действие не будет иметь нравственного характера, и человека, собственно, не будет. Ибо человек – это его вера.

И нет такого неразвитого сознания, которому бы не под силу было проникнуться основным убеждением христианской веры. Ибо нет такого тупого ума, который бы не мог понять своей ничтожности и необходимости высшего Откровения; нет такого ограниченного сердца, которое бы не могло разуместь возможность другой любви, выше той, которую возбуждают в нем предметы земные; нет такой совести, которая бы не чувствовала невидимого существования высшего нравственного порядка; нет такой слабой воли, которая бы не могла решиться на полное самопожертвование за высшую любовь своего сердца. А из таких сил слагается вера. Она есть живая потребность искупления и безусловная за него благодарность. В этом вся его сущность. Отсюда получает свой свет и смысл все последующее развитие верующего ума и жизни.

Духовное общение каждого христианина с полнотою всей Церкви. Он знает, что во всем мире идет та же борьба, какая совершается в его внутреннем самосознании, борьба между светом и тьмою, между стремлением к высшей гармонии и цельности бытия и пребыванием в естественном разногласии и разъединенности, между свободою воли человека, созидающего духовную личность, и покорностью внешним влечениям, обращающим его в орудие чужих сил, между великодушным самоотвержением и боязливым себялюбием – одним

словом, между делом искупления и свободы и насильственной властью естественного, расстроеного порядка вещей.

Как бы ни мало было развито это сознание, но он знает, что во внутреннем устройстве души своей он действует не один и не для одного себя, что он делает общее дело всей Церкви, всего рода человеческого, для которого совершилось искупление и которого он только некоторая часть. Только вместе со всею Церковью и в живом общении с нею может он спастись.

Каждая нравственная победа в тайне одной христианской души есть уже духовное торжество для всего христианского мира. Каждая сила духовная, создавшаяся внутри одного человека, невидимо влечет к себе и подвигает силы всего нравственного мира. Ибо как в мире физическом небесные светила притягиваются друг к другу без всякого вещественного посредства, так и в мире духовном каждая личность духовная, даже без видимою действия, уже одним пребыванием своим на нравственной высоте подымает, привлекает к себе все сродное в душах человеческих. Но в физическом мире каждое существо живет и поддерживается только разрушением других – в духовном мире созидание каждой личности созидает всех и жизнью всех дышит каждая.

Во все времена были и есть люди, проникнутые высшим светом и силою веры. От них, как лучи от звезд, расходится истинное учение веры по всему христианскому миру. В истории Церкви можно видеть часто видимые способы этого света, – как он проникает из мест, озаренных высшим учением, и страны, где оно затемнялось волею человека; как погасал этот свет в местах, которые прежде всего более освещались им, и как опять зажигается он, принесенный из других стран, прежде лежавших во тьме. Ибо благодать истины никогда не оскудевает в царстве Божиим.

История Афона

Духовная иерархия. Лестница Иакова. Живые истины – не те, которые составляют мертвый капитал в уме человека, которые лежат на поверхности его ума и могут приобретаться внешним учением, но те, которые зажигают душу, которые могут гореть и погаснуть, которые дают жизнь жизни, которые сохраняются в тайне сердечной и по природе своей не могут быть явными и общими для всех, ибо, выражаясь в словах, остаются незамеченными, выражаясь в делах, остаются непонятными для тех, кто не испытал их непосредственного прикосновения. По этой-то причине особенно драгоценны для каждого христианина писания Святых Отцов. Они говорят о стране, в которой были.

Отношение веры к разуму, или какую степень знания составляет вера? Различные отношения внутреннего самосознания к Богопознанию.

Сознание всепроникающей связности и единства Вселенной предшествует понятию о единой причине бытия и возбуждает разумное сознание единства Творца.

Неизмеримость, гармония и премудрость мироздания наводят разум на сознание всемогущества и премудрости Создателя. Но единство, всемогущество, премудрость и все другие понятия о Божественности первой причины, которые разум может извлечь из созерцания внешнего мироздания, еще не внушают ему того сознания о живой и личной самосущности Создателя, которое дает существенность нашим умственным к нему отношениям, перелагая самое внутреннее движение наших мыслей и чувств к нему из сферы умозрительной отвлеченности в сферу живой, ответственной деятельности.

Это сознание, совершенно изменяющее характер нашего Богомыслия и которое мы не можем извлечь прямо из одного созерцания

внешнего мироздания, возникает в душе нашей тогда, когда к созерцанию мира внешнего присоединится самостоятельное и неуклонное созерцание мира внутреннего и нравственного, раскрывающего пред зрением ума сторону высшей жизненности в самых высших соображениях разума.

Вера – не доверенность к чужому уверению, но действительное событие внутренней жизни, чрез которое человек входит в существенное общение с Божественными вещами (с высшим миром, с небом, с Божеством).

Главная причина заблуждения человека заключается в том, что он не знает, что любит и чего хочет.

Потребность счастья, потребность любви, потребность гармонии, потребность правды, потребность сочувствия, потребность умиления, потребность деятельности, потребность самозабвения, потребность саморазумения – все эти законные и существенные потребности человеческого сердца происходят из одного общего корня жизни, до которого немногие доводят свое самосознание.

Справедливость, правда, реже любви, потому что она труднее, стоит более пожертвований и менее усладительна.

Мы охотно удвоили бы наши жертвования, только бы уменьшить наши обязанности. Как часто встречается человек великодушный и вместе несправедливый, благотворительный и неблагодарный, щедрый и скупой, расточительный на то, что не должно трогать,

и скупой на то, что обязан давать, преданный по прихоти, жесткий с теми, кто имеет право на его преданность, ненавистный, может быть, в том кругу, куда поставило его Провидение, и достойный любви и удивления, как скоро выходит из него, охотник в делах человеколюбия, и беглец из рядов обязанностей, и воображающий, что может произвольным и часто бесполезным пожертвованием уплатить нарушение самых естественных, самых близких обязанностей. Не труды, не жертвования, не опасности – ему противна правильность порядка. Ему легче быть возвышенным, нежели честным. Но не скажу: ему легче быть милосердным, нежели справедливым, ибо милосердие несправедливого – не милосердие.

В добре и зле все связано. Добро одно, как истина одна. Справедливость – к милосердию, как ствол дерева – к его верхушке.

Мышление, отделенное от сердечного стремления, есть так же развлечение для души, как и бессознательная веселость. Чем глубже такое мышление, чем оно важнее по-видимому, тем, в сущности, делает оно человека легкомысленнее. Потому серьезное и сильное занятие науками принадлежит также к числу средств развлечения, средств для того, чтобы рассеяться, чтобы отделаться от самого себя. Эта мнимая серьезность, мнимая дельность разгоняет истинную. Удовольствия светские действуют не так успешно и не так быстро.

Радости принадлежит несколько мгновений; печали вся целостность жизни. Минута радости – исполнившаяся надежда; но целая жизнь печали – сознание сердца, что все постепенное исполнение всех надежд целой жизни не наполняет бесконечной пустоты душевной.

Из всего, что нам принадлежит, из всего, что мы имели и что мы были, мы не можем удержать ничего, ни даже самых драгоценных страданий наших.

Житейские радости, как блеск молнии посреди темной ночи. Но радость прочную и продолжительную, радость, вполне свойственную нашему существу, которая бы составляла часть нас самих и сливалась с самой жизнью нашей в одно сознание, так, чтобы печали проносились по ней, как мимолетные облака по летнему небу, – такую радость может даровать нам одно Евангелие.

Чувство восстановления (исцеления) нашего внутреннего единства и гармонии.

Что такое вера без радости? Корабль без парусов.

Печаль – это мир под такой маской, которая всего лучше его скрывает; это смерть под видом жизни.

Святая, Евангельская радость утешает, но смиряя.

Печаль для того предписывается нам, чтобы привести нас к радости. «Блаженны плачущие, яко тии утешатся!»

Высшая радость в уверенности, что ничто, что ничто не может нас исторгнуть из всемогущей руки милосердного Господа.

Можно веровать искренно, но не иметь всей радости своей веры, ибо человек естественный, тяжестью своего себялюбия и гордости, беспрестанно увлекает нас ко мраку печали.

Поставьте себе святую радость в твердую и неизменную и ежеминутную обязанность, и тогда ваша вера, ваша благодарность, ваше послушание будут охраняться вашим счастьем.

Веровать – это получать из сердца то свидетельство, которое сам Бог дал своему Сыну.

Вера – взор сердца к Богу.

Справедливость, нравственность, дух народа, достоинство человека, святость законности могут сознаваться только в совокупности с сознанием вечных религиозных отношений человека.

Мир свободной воли имеет свою правду в мире вечной нравственности.

Нравственность есть сознание Божества в самосознании нашем.

Нравственность государства есть разумность его законности, его права и устройства.

Слово вера обнимает очень много. Самое высшее постижение разума, самое лучшее чувство сердца, самое свободное, самое самобытное, самое внутреннее решение произвола, самое неудержимое стремление надежды, самое яркое сознание рубежа между жизнью и смертью, самое ясное мышление самое искренней совести в ее самом тонком дыхании, – все это вместе, – нераздельно и несоставно, но

едино и цельно в одной черте бытия, – ни ум, ни сердце, ни совесть, ни воля, ни всякая отдельная сила в ее особенности, – но вся совокупность сил, как одна сила, не соединенная из многих, но единоцельная и не распадающаяся на многие, но в живом единстве небесного и земного целомудренно пребывающая, – одним словом: весь дух человека, в полнейшем явлении своего бытия, обоих миров касающийся, – вот что называется верою.

В мире все ничтожно и сам мир не существенность. Существенно только милосердие Божие.

Средоточие христианского любомудрия заключается в живом сознании Искупления. Сознание Божественного совершенства соразмерно сознанию нашей греховности, – чувство удивления и чувство смирения – два противоположные края одного живого чувства христианского любомудрия, которого средоточие – любовь.

Богопознание наше не всегда находится в живом и близком отношении ко всему умственному и нравственному настроению нашему. Часто понятие наше о Божестве лежит недвижимо посреди других мыслей наших, как что-то неясное для нашего разумения, как что-то далекое, или чужое, или даже мертвое, и мы не чувствуем его отношений к остальным понятиям нашим, не знаем, согласны ли с ним другие мысли и чувства наши, или, может быть, противоречат ему.

Вера есть возвышенное согласие разума и свободы, – высшее действие цельного ума, откуда он заключен в теле.

Вера не то, что уверенность в истине, но еще и преданность ей.

Богопознание (край желаний).

Понятие о высшем благополучии, о конечном желанном – истинное понятие жизни нашей.

О высшей добродетели, о нравственном настроении.

О лучшем устройстве жизни: личной, семейной, общественной, государственной.

О высшей красоте.

О характере истинной мудрости. О способах познавать истину, о свойстве высшей истины, о ее отношении к познавательным способностям, о главном, господствующем чувстве, сопровождающем ее требование, стремление к ней, ее приобретение и обладание ею.

Иудейство, магометанство, схоластика, спинозизм и всякое внешнее логическое любоумудрие проникнуты характером одинаковой односторонности.

Многобожие, противоречия поэтических увлечений древних и новых, страстные мистические увлечения, мечтательность ума и чувства составляют другую противоположность умственного уклонения.

Обе противоположности не исключают друг друга, напротив: чем больше человек вдается в одну, тем способнее становится увлекаться в другую.

Хотя просвещение западное развилось из ложного основания и достигло ложных выводов, однако же из этого не следует, чтобы все знание западное было ложно, или противно истине, или даже не необходимо для полнейшей жизни разума человеческого. Потому-то и возможен был обман вековой и всенародный, что он скрывался в истине. Науки, над которыми работает разум человеческий, составляют его существенную и естественную и вечную принадлежность; но временное направление, которым проникаются эти достояния разума, должно измениться, если оно ложно, как изменился дух язычества в науках эллинских, когда проникло в них христианство. Православное христианство есть сама истина; потому оно не может противоре-

чить тому, что есть истинного в понятиях заблуждающегося человека или народа, напротив, удалив заблуждение, оно тем сильнейшую жизнь и тем полнейшее развитие сообщит оставшемуся истинному.

Хотя учения протестантские были во многом противоположны учению римскому, но характер мышления, возбужденный протестантским направлением, был однороден с мышлением, возникшим внутри римской церкви. И то и другое происходило из раздвоенного самосознания, и то и другое было довольно своим состоянием раздвоенности и почитало его за высшее и законное состояние ума и не искало возвратиться к утраченной цельности. От того и истина представлялась им только своей отвлеченной стороной, не как живая существенность, а как формальное отношение между логическими понятиями.

Схоластическая философия принимала указания веры, но только как внешние данные для разума, старалась подвести под них рассудочные основания. Она принимала падение человека и признавала недостаточность его разума для разумения Божественной истины, но только для мирян, а не для иерархии, для которой тоже рассудочное мышление уже внешним действием таинств получало право и силу высшего разумения.

Понятия протестантские перенесли на всех христиан то право разумения, которое римляне приписывали одной иерархии; философия рациональная перенесла это право на самый разум, то есть на все разумное человечество, не ограничивая его никаким исповеданием.

Для всех трех видов разума результаты были различные от различных границ, прилагавшихся к мышлению извне его, но не в нем самом заключающихся. Но без этих внешних границ самый характер мышления общего, отвлеченного, безличного, равно относящегося к каждому логическому сознанию, должен бы был всегда иметь одинаковые результаты.

Цель средства не оправдывает. Сама истина, когда она проникает в человека не своею, а чужою силою, обращается в ложь. И употребляя ложь для своей цели, она сама принуждается служить своему средству средством.

Отрывок¹

Всякий, ищущий собраться в первоначальное единство всех своих познавательных сил, уже этим стремлением перестает быть отдельным рассудком, и философия, из него рождающаяся и ему соответствующая, уже не может быть отвлеченно логическая. Ибо то понятие, которое разум имеет о своем естестве, определяет и его философию, – и если рассмотреть особенность каждой философии, то всякая особая система будет ничто иное, как воплощение особого понятия разума о себе самом.

Чем более разум будет проникаться стремлением к цельности, тем более внутреннее значение истины, признаваемой им за высшую и основную, будет отделяться от односторонности логического умозрения, отличаясь так же от ограниченности наблюдения естественного и от произвольности мечтательной догадки. Но чем более он будет подчиняться тому, что есть живого в высшей истине, тем более будет сосредоточиваться и собирать разнородные силы в одну, и укрепляться в своем основном убеждении или своей вере.

Веру рациональные мыслители принимают обыкновенно за низшую ступень знания. Они понимают ее в том смысле, в каком говорится «принять на веру», – вместо того, чтобы сказать «принять без рассмотрения». Потому от состояния веры, в каком могут находиться некоторые понятия, они требуют еще разумного развития, для того,

¹ Публикуется по источнику: *Киреевский И.В.* Отрывок (рукою Марии Васильевны Киреевской) // РГАЛИ Ф236, оп.1, ед. хр. 18.

чтобы они могли перейти в степень знания. Тогда, по их мнению, уже кончается вера, обращаясь в высшее убеждение разума.

Но не таков смысл Христианского значения веры. Она не только не предполагает непременно неразвитости разумного сознания, но напротив, по большей части требует разумного убеждения, как одно из условий для своего возникновения. Большая часть обращений в Христианство начинались посредством прояснения разумных понятий, так, что вместо того, чтобы веру почитать низшею степенью знания, скорее можно в отвлеченно разумном знании видеть низшую степень убеждения, с которой оно должно еще возвыситься до веры. Ибо вера прежде всего предполагает уверенность, для которой логическое сознание есть одна из стихий. Если случится иногда, что вера возникает мимо логического сознания, и даже иногда в разногласии с ним, то не иначе, как при внутреннем убеждении, что логическое сознание было неверно, и что есть другие основания для истины, более несомненные. В таком случае убеждение веры ищет себе другого понятия логического, соответствующего вере, и необходимого для внутренней полноты и единства самосознания; но найдя его, вера не поглощается им, – ибо тогда она лишилась бы своей живой силы, – но только отражается в нем и ограждается им против внешних противоречий рассудка.

Вера есть живая связь, гармоничное созвучие между убеждением отвлеченным и существенным. Когда внутреннее сознание достигнет до той глубины бытия, до которой не достигает отвлеченное мышление, и где зрительные и деятельные силы сливаются в одно нераздельное движение духа, – где уже нет перехода от воли к размышлению, от знания к любви, от решения к действию, но все одна сила, одно стремление, одно зрение, – вместе и воля и совесть и любовь и разум, – там конечно отпадают все подставки логических построений, мысль опирается на другом основании, и ум видит без диалектики. Но такая вера не слепая доверенность к чужому уверению; а действительное

и разумное событие внутренней жизни, через которое человек входит в существенное общение с высшею истиною. Отвлеченное, дополняясь существенным, теряет характер отвлеченности, получает силу, и является столько же началом ума, сколько началом жизни. Но не надобно думать, чтобы убедившись однажды в первой истине, разум сейчас же и просветился ее светом и уже видел ясно и безошибочно ее отношения ко всем вопросам ума и жизни. Здесь собственно начинается философия верующая. Утвердившись на первом основании, ей еще предстоит сознать весь объем своей веры и все ее отношения к другим областям разума.

Но отношение живое и существенное по необходимости должно быть личное, и потому не имеет того характера безразличной общности, который принадлежит мышлению отвлеченному. Сущность отвлеченного мышления заключается в том, чтобы равно быть доступным и сочувственным для всех возможных личностей, независимо от их внутреннего и нравственного развития. От всякой особенности, от всего, чем одна личность может превышать другую, рациональное мышление отвлекается, как от случайности, нарушающей порядок общего и одинакового развития безусловно всякой разумности. Оно предполагает не только человека вообще, но всякого человека равно способным постигать правильно высшую истину, только бы он в мышлении своем отвлекся от всякой личной особенности.

Такое одинаковое отношение рациональной философии ко всем безусловно личностям заставляет предполагать, что догмат о падении человека и о внутреннем расстройстве, последовавшем за этим падением, ею не признается. И действительно так: она всякого человека, способного к логическому мышлению, почитает находящимся в состоянии разумной возмужалости, и могущим вполне знать высшую истину и правильно располагать собою.

С первого взгляда кажется будто такое понятие всеобщей возмужалости человеческого рода находится в прямом противоречии с уче-

нием первых протестантов о всеобщей и безразличной и безусловной и одинаковой греховности всех людей, и о единственном спасении чрез веру, независимо от добрых дел. Однако же если вникнуть в оба противоположные понятия, то мы найдем между ними сходство. Спасение через веру, независимо от всяких добрых дел, – не говоря внешних условий, но даже и внутренних устремлений, – предполагает так же отсутствие всяких отношений между всеильною благодатью веры и развитием человеческой личности. Всякое содействие со стороны человека равно ничтожно. Благодать веры действует одна, и потому вера является как нечто внешнее человеку, как отвлеченное признание силы, спасающей человека независимо от его воли. Разница точки зрения рациональных философов от первых протестантов заключается только в том, что первые протестанты видели высшую спасающую истину, в понятиях первых реформаторов; философы ищут ее в развитии общечеловеческого разума.

Мнение протестантов о спасении человека чрез одну веру независимо от всякого содействия его свободной воли, – возникло в прямую противоположность мнению тогдашнего Римского учения, которое полагало, что человек не получает спасение, но может его заслуживать. Римские богословы видели совершенную невозможность спасения без внешних дел, которые по их понятиям дают силу даже и без соответственного им внутреннего настроения, и при внутренней готовности к спасению, все еще служат необходимым для него условием, так, что если человек не успеет совершить их здесь, то хотя бы был совершенно очищен от греха покаянием, все еще должен до страдать за несовершенные дела в чистилище, – если только Церковь не вменяет ему чужих заслуг в казну его неоконченных добрых дел.

Но между средневековыми понятиями Римских богословов и современным им направлением схоластического мышления было то общее, что признавая необходимость некоторых внешних дел и внешнего рассудочного признания некоторых догматических истин, они почи-

тали эти условия достаточными для постижения высшей истины, – не обращая внимание на внутреннее развитие Христианской личности. Учение Св. Отцов о необходимости для каждого Христианина стремиться к восстановлению в себе первозданной внутренней цельности бытия, – было ими почти забыто. Они понимали догмат о падении человека так, что внутреннее расстройство, бывшее следствием этого падения, совершенно восстанавливается внешним деланием Таинств, рассудочным познанием догматов и внешним совершением добрых дел. Потому к высшей истине Римские богословы и Римские философы обратились не прямо лицом, но силою одного рассудка. Вместо живого и цельного ее разумения, они искали разумения отвлеченно-логического, из которого уже, тоже как отвлеченный вывод, – рождались требования нравственные.

Странное рождение – живого из мертвого!

Мудреное требование силы, которой нет в самой требующей мысли.

Упорно стараясь свести учение веры в разумную систему, Римские ученые полагали, что наружная стройность изложения может служить ключом для внутреннего сознания того, что в самом деле выше логического объема ума, – того, что втесняясь в наружную правильность, улетает из своей ограниченной формы, и оставляет ее одну стеснять умы ею ограничивающиеся.

Если бы человек не мог видеть неба иначе, как сквозь искусственное стекло, через которое все звезды небесные представлялись бы ему расположенными в правильных, симметрических фигурах вокруг его головы, – то могли бы он отгадать неизмеримость вселенной? – Видя себя в ее средоточии, как бы он мог постигнуть, что есть другой центр мира, – далеко от его земной головы?

Заметки и выписки для сочинений по философии¹

Еще существует недоразумение о противоречии философии и религии, разума и веры <...>

Если есть истинная вера в народе, то должна быть и соответствующая ей истинная философия.

Философия, противоречащая вере, потому только могла развиваться и овладеть умами на Западе, что самая вера его еще раньше отшатнулась от правильного учения Церкви.

Где истинная вера лежит в основании народных убеждений, там попытка неверия может быть только минутными и частными явлениями, противоречащими всеобщей цельности всеобъемлющих убеждений.

Только раздвоение в самом здании веры дает место мышлению, ставшему вне веры и выросшему противоречием вере.

Первые рационалисты были схоластики, их потомками являются гегельянцы.

¹ Публикуется впервые, по источнику: *Киреевский И.В.* Заметки и выписки для сочинений по философии (1830-е-1850-е гг.) //РГАЛИ Ф236, оп.1, ед.хр.13.

Из Дневника 1852-1854 гг.¹

1852 г. Август 24. Вера не противоположность знания; напротив: она его высшая ступень. Знание и вера только в низших степенях своих могут противопоставляться друг другу, когда первое еще рассуждение, а вторая предположение. Вера отличается от убеждения разумного только тем, что последнее есть уверенность в предметах, подлежащих одному рассудку, как например в вопросах математических; вторая есть убеждение в предметах, одним рассудком необнимаемых и требующих для своего уразумения совокупного, цельного действия всех познавательных способностей, как например: вопрос о Божестве и о наших к Нему отношениях. Не только смысл логический, но и нравственный смысл, и даже смысл изящного должен быть сильно развит в человеке для того, чтобы его ум был проникнут живым убеждением в бытии Единого Бога, Всеблагого и Самомудрого Промыслителя. Из собрания отдельных сил в одну совокупную деятельность, от этого соединения их в первобытную цельность, – зажигается в уме особый смысл, которым он познает предметы, зрению одного рассудка недоступные. Потому многое, что для рассудка кажется беспорядочным нарушением его законов, то для высшего смысла ума является выражением высшего порядка.

¹ Публикуется по источнику: *Киреевский И.В.* Дневник // РГАЛИ Ф236, оп.1, ед.хр.19.

*Из переписки Оптинского старца Макария
и Ивана Васильевича Киреевского¹*

И. В. Киреевский – Оптинскому старцу Макарию

После 22 марта 1852 года

Милостивый Государь, сердечно уважаемый Батюшка!

Почтеннейшее письмо Ваше я имел счастье получить в самый день моего рождения и усерднейше благодарю Вас за поздравление Ваше и за добрую память Вашу обо мне. Прошу Господа, чтобы Он за Ваши святые молитвы дал мне силы исполнять или хотя стремиться к исполнению Его святых заповедей и тем сделаться не недостойным Ваших отеческих попечений. Благодарю Вас также, милостивый батюшка, от всего сердца за участие, которое Вы изволите принимать в пишущейся мною статье для «Московского сборника». Я желал сообщить Вам ее прежде печати, Вам и митрополиту. В четверг надеюсь послать к Вам если не всю, то почти всю. Благословите ее быть на пользу. Если что сказано мною противно истине, или неверно, или излишне, прошу Вас вычеркнуть или изменить.

Попросите Господа, чтобы Он дал мне разум и силы окончить ее хорошо, чтобы она настраивала мысли читателей к тому направлению, которое доводит до истины. Особенно же прошу Вас, батюшка, припадая к стопам Вашим, помолитесь милосердному Богу, чтобы в семействе нашем было все мирно, согласно, любовно и благополучно. У нас, благодаря Бога, нет того, что называют несчастьем или бедою, но есть какие-то паутины, которые неприметно напутывает какой-то *мурин* на незаметные оттенки сердечных движений, из которых мало-помалу слагаются целые ткани, мешающие прямо смотреть и отдаляющие людей.

¹ В публикуемой переписке текст писем преподобного старца Макария И.В. Киреевскому воспроизводится по источнику: Макарий, иеромонах – И.В. Киреевскому // РГАЛИ, Ф. 236, оп. 1, ед. хр. 90. Текст писем И.В. Киреевского старцу Макарию – по изданию: *Киреевские П.В. и И.В.* – иеромонаху Макарию // Русский Архив. 1912. Вып.4.

Стоит, кажется, дунуть святому дыханию, и все разлетится как не было. А между тем это *ничто* действует существенно. С глубочайшим почтением и неограниченной преданностью сердечно имею честь быть Вашим духовным сыном и покорным слугою. *И. Киреевский.*

И.В. Киреевский – Оптинскому старцу Макарию

Страстная неделя 1852 года

Милостивый Государь, сердечно уважаемый Батюшка!

Это письмо, вероятно, придет к Вам в светлейший праздник, потому прошу Вас принять мое искреннее поздравление вместе с радостным приветствием: *Христос воскрес!* Я вчера отправил к Вам по почте мою статью с перерывом в середине (ибо эти листы были в типографии) и не успел притом написать к Вам ни слова. Я прошу Вас, милостивый Батюшка, когда Вы будете по благосклонности Вашей ко мне читать статью мою, то возьмите на себя еще и тот труд, чтобы исправить в ней то, что Вы найдете требующим исправления. Каждое замечание Ваше будет для меня драгоценно. В том пропуске, который я не мог прислать к Вам, находятся мои рассуждения о просвещении западном. Я показываю, что оно вышло из трех источников: из Рима языческого, из Римской Церкви и из насилий завоевания и что все три источника эти направляли ум западного человека к наружности и к предпочтению рассудка (который разбирает внешнюю сторону мысли и формальное сцепление понятий) перед разумом, который стремится к цельной истине. Потому, я думаю, для Вас понятна будет моя мысль и несмотря на пропуск. Для меня же особенно важны будут Ваши замечания о том, что я говорю о Святых Отцах Восточной церкви и о России, как она была в древние времена. Хотя я думаю, что говорю истину, однако же чувствую в то же время, что судить об этом могут только такие люди, как Вы. А мне не хотелось бы сказать ничего неистинного или неверного, особливо об учении Святых Отцов.

В последнем письме моем к Вам я писал к Вам о некоторых пустых тревогах, которые были у нас от пустых мыслей. После письма

моего Вам, как то обыкновенно бывает, это беспокойство, благодаря Бога, утихло, по крайней мере, по наружности...

Оптинский старец Макарий – И. В. Киреевскому

От 29 июля 1852 г.

М.с.о.н.Г.І.Х.С.Б.п.н.¹

Достопочтеннейший о Господе Иван Васильевич!

По благословию Высокопреосвященнейшего Владыки, при Божией помощи, Первого слова св. Исаака Сирина переправили русский перевод, согласуясь с Славянским Старца Паисия переводом². А также и напротив 40 слова сделаны наши замечания, которые теперь переписываются; на будущей почте постараемся оные к Вам доставить, а вас, или Наталью Петровну просим представить оные к высокопреосвященнейшему Владыке. Предварительно прочтите 1 Слово, и ежели Вы увидите<недостатки>, скажите нам. А представление не оставляйте. Также и в других Словах некоторые наши

¹ Молитвами святых отец наших Господи Иисусе Христе Сыне Божий помилуй нас.

² Основная творческая тематика переписки Оптинского старца Макария с И.В. Киреевским в конце июля-августе 1852 г. – обсуждение смысловых оттенков предпринимаемого Оптиной Пустыней под покровительством святителя (митрополита) Филарета Московского перевода «Слов подвижнических» известного аскетического писателя Исаака Сирина (VII в.). Печатный славянский перевод одного из основных произведений св. Исаака Сирина («Слова подвижнические») принадлежит прп. Паисию Величковскому, возродившему в конце XVIII в. опыт православного духовного руководства (старчества) и оказавшемуся, по сути, отцом Оптинского старчества. Прп. Паисием данный перевод выполнен преимущественно с греческого издания иеромонаха Никифора Феотикиса 1770 г., Лейпциг. Упомянутый в переписке русский перевод «Слов подвижнических» принадлежит Троицкой Сергиевой Лавре («академический перевод») и помещен в сборнике «Добротолубие» (1799 г.). Оптиной Пустыней «Слова подвижнические» изданы с примечаниями в 1854 г.

поправки просмотрите, и перевода слог посмотрите. Сделали начало переводить книгу св. Варсануфия; в некоторых местах случается не без затруднения. Но одно обстоятельство, о котором хочу Вас спросить, для меня недоуменно по незнанию моему правил Русской литературы. Наши господа ученые утверждают так... В «вопросах и ответах» почти во всех пишется «вопрос того же к тому же», или «к тому же великому старцу», или «к Иоанну» и после «к тому же старцу». Таким же образом и ответ пишется «того же к тому же». <...> Также стоит и в Греческой книге, а наши утверждают, что в Русском переводе нельзя так оставить, а надобно писать: Вопрос Иоанна к Великому старцу; Ответ великого старца Варсануфия к Авве Иоанну; при всяком вопросе и ответе именовать вопрошающего и отвечающего. А иначе, ежели только повторить «того же к тому же», будет нехорошо. А я не знаю на чем основаться, на одном ли знании, или держаться подлинника Греческого и Славянского! Прошу Вас в сем недоумении нас разрешить и уведомить как лучше писать.

По написании сего посетил нас почтеннейший Степан Дмитриевич Шевырев, и я уже не могу более продолжать письма, надобно с ним заняться.

Мы говорили о литературе, вместе с нами о. Амвросий, отец Иоанн и Лев Александрович.

Примите мое усердное почтение и желайте всему Вашему семейству доброго здравия и благоденствия. Ваш недостойный богомолец многогрешный *иеромонах Макарий*.

*И. В. Киреевский – Оптинскому старицу Макарию
5 августа 1852 г.*

Много и сердечно уважаемый Батюшка! Я давно уже не слежу за нашей литературою и потому не знаю, что делается с нашим языком и какие законы он принимает. Поэтому я в этом случае имею счастье иметь сходство с Вами, милостивый Батюшка, то, что так же, как и Вы, не понимаю, почему по-русски нельзя сказать: «Вопрос того же к тому же».

Но если отец Амвросий, авва Иоанн и Лев Александрович держатся этого мнения, то, конечно, оно имеет какое-нибудь основание. Впрочем, С.П. Шевырев, который был у Вас, разрешил Ваши сомнения своим профессорским авторитетом. Очень любопытно мне будет видеть перевод Ваш первой главы святого Исаака, также и замечания Ваши на перевод лаврский. В присланной Вами рукописи святого Григория Паламы есть некоторые места очень темные. Я сличал некоторые из них с греческим подлинником в «Филокалии», и нашлось, что иногда темнота эта происходит от пропусков, а иногда от неправильных знаков препинания. В одном месте я осмелился вставить пропущенное слово ум, без чего смысл совсем терялся, в других же местах я не решился этого сделать. Впрочем, я сличал не все. Лексикон греческий нынче отправился к Вам (с матушками Афанасиею и Магдалиною) тот, какой мне показался лучшим. Но Ферапонтов говорил, что в Саратове издан еще греческо-русский лексикон одним ученым, *Смарагдом*, из духовного звания, и если Вам будет угодно, то предлагает его выписать. Потому, если Вы не будете довольны лексиконом Коссовича, то извольте прислать его ко мне, а лексикон Смарагда приказать выписать. Он стоит 3 рубля, а Коссовича 4 рубля.

Один мой знакомый дал мне просмотреть находящийся у него перевод некоторых книг «Добротолюбия» на русский язык. Я просил сестру мою списать их и сообщу Вам. Видно, что переводчик владеет хорошо русским языком и переводит с перевода Паисия, однако же имел и греческий подлинник перед глазами. Потому читать эту книгу и легко, и приятно. Однако же притом видно и то, что ученый переводчик не обращал большого внимания на те оттенки выражений, которые в нравственном и в духовном смысле имеют большую важность. Потому иногда безделица опущенная или безделица прибавления изменяет всю силу речи. Потому этот перевод нужно бы было просмотреть Вам и поправить, тогда он вышел бы прекрасный.

Слово греческое *гнозис*, которое Паисий переводит разум, в русском «Добротолюбии», так же как и в лаврском Исааке Сирине, пе-

реводится познание. Испрашиваю Ваших святых молитв и благословения и с сердечною преданностию остаюсь Ваш покорный слуга и духовный сын *И. Киреевский*.

Оптинский старец Макарий – И. В. Киреевскому

От 6 августа 1852 г.

М.с.о.н.Г.И.Х.С.Б.п.н.

Достопочтеннейший о Господе Иван Васильевич
и Наталья Петровна!

Вручитель сего Болховский купец Василий Николаевич Курников, путешествует на богомолье в Сергиеву Лавру, с сим препровождаю к Вам рукописей святого Исаака Сирина 41 Слово, полученные мной от высокопреосвященнейшего митрополита Филарета для прочтения. Оные нами прочтены, сделаны замечания, по нашему разумению, которые также посылаются. Да еще Первое Слово его же, исправленное нами в слог по <благословиению> Его Высокопреосвященства. Все оное потрудитесь представить на Его благоусмотрение.

Не знаем как покажутся Ему наши замечания? Просим Вас Иван Васильевич прочитать оные и Первое Слово, и ежели что найдете неловким, потрудитесь нас известить. Мы имеем сомнение, что вряд ли покажется <достаточно хорошим> Владыке наше мудрование касательно «Разума». Мы во многих случаях полагаем слово сие Разум оставить так, как и в Славянском тексте, а в некоторых <...> «разумение» и «ведение». Но в русском Академическом переводе нигде не назван разум Разумом, а все больше «ведением» или «знанием». Мы справились и в других переводах на русском языке: все разум назван ведением, и потому ученые усвоили это слово, также как и мы «Разум». Хорошо ежели бы Вы потрудились о сем <доложить> деле Высокопреосвященнейшему, и узнать о сем Его мнение.

Ежели бы случилось, что угодно было Владыке поручить всю книгу нашему скудоумию, то должно признать, что превосходит наш

разум и понятие дело сие: есть такие трудные и темные места, что находимся в большом недоумении какой смысл дать некоторым словам и даже материям. <Они> переводили буквально, но кажется этого недостаточно по темноте смысла. <...> Надобно иметь перевод всей книги, и <Греческий текст>. Тогда с Божью помощью за послушание решимся дерзать на сие столь важное дело.

Заметьте, в 17 Слове в конце есть об устройении видимого мира по древней системе Птолемеевской. Нынешние читатели, убежденные в системе Коперника, подвергнут критике такое мнение, и могут порочить все учение. <Надобно> или объяснить сие место, или совсем оставить. Еще в этом же 17 Слове на 28 листе на обороте с 16 строки по 20-ую материя не совсем понятная. Прошу Вас, вникните и уразумеайте, и скажите Ваше мнение о сем.

Я сам не осмелился писать к высокопреосвященнейшему митрополиту; но не знаю, не худо ли сделал? Напишите мне о сем, и тогда могу написать.

Прилагаемые при сем листочки потрудитесь вложить в книги и передать тем лицам, коим назначались в последней посылке.

Васе Вашему да благословит Господь путь благий и правый в Санкт-Петербург, и <приветливое> училище.

Остаюсь желатель Вашего здравия и спасения, многогрешный иеромонах Макарий и недостойный богомолец. Испрашиваю на всех вас Божие благословение. И поздравляю с нынешним праздником.

*Оптинский старец Макарий – И. В. Киреевскому
От 8 августа 1852 г.*

М.с.о.н.Г.І.Х.С.Б.п.н.

Достопочтеннейший о Господе Иван Васильевич!

Вы не дали мне настоящего решения на вопрос мой о повторении в вопросах и ответах в книге св. Варсануфия Великого, и конечно не от незнания литературы, а от смирения Вашего и понадеявшись, что

мы спросим о сем у Степана Петровича Шевырева. А мы, написавши Вам, не стали уже его о сем вопрошать. Говорили о разуме, который переводят ведение, знание. Он с ними согласен, но во всяком случае можно переводить так. В 25 Слове св. Исаака Сирина написано: пять тысяч лет управляли миром образа разума. А в русском переводе: разные виды знания управляли миром. А разуму и места нет. А он кажется господствующий над знанием и ведением есть. Не знаю как в этом с ними получится?

Вы теперь верно получили и просмотрели наше поправление 9 Слова св. Исаака и замечания на 41 Слово.

За верность рукописи св. Григория Паламы я не ручаюсь; хотя это и нехорошо, но может быть цензор сделает нам снисхождение и поправит с Греческого текста. Лексикона Греческого мы еще не получили<...>По испытании Вас уведоим, оставим ли оный или попросим о другом.

Переводы из Добротолюбия на Русский язык приятно видеть и сличать со Славянским. Полагаю Вам известно, что в издании Христианского чтения немало помещено из Добротолюбия Отеческих писаний, может быть и переводивший имеющиеся у Вас слова имел также и оные в виду. Прилагаемый Вам реестр по указателю в Писании мест есть в Христианском чтении.

Испрашивая на Вас и на все Ваше семейство мир и благословение Божие, с почтением моим остаюсь недостойный ваш богомolec многогрешный *иеромонах Макарий*.

И. В. Киреевский – Оптинскому старцу Макарию

12 августа 1852 г.

От всего сердца уважаемый Батюшка! Вчера ввечеру получили мы письмо Ваше и рукопись перевода Исаака Сирина (с болховским купцом В.Н. Куркиным), а сегодня еще письмо по почте от 8 августа. Но сегодня с самого утра я должен был ездить по делу нашего процес-

са и потому не мог просмотреть замечаний Ваших на перевод Троицкой Академии и только половину Вашего перевода 1-й главы Исаака Сирина успел прочесть и сличить с переводом лаврским и паисиевским. До сих пор мне кажется, во всех тех местах, где Вы отступаете от перевода лаврского, Вы совершенно правы и смысл у Вас вернее. Но несмотря на это, мне кажется, что перевод Паисия все еще остается превосходнее, и хотя смысл в нем иногда не совсем ясен с первого взгляда, но эта неясность поощряет к внимательному изысканию, а в других местах в словенском переводе смысл полнее не только от выражения, но и от самого оттенка слова. Например, у Вас сказано: *«Сердце вместо Божественного услаждения увлечется в служение чувствам»*. В словенском переводе: *«Разсыпается бо сердце от сладости Божия в служение чувств»*.

Слово «*рассыпается от сладости*», может, и неправильно по законам наружной логики, но влагает в ум понятия истинные, и между прочим оно дает разуметь, что сладость Божественная доступна только цельности¹ сердечной, а при несохранении этой цельности сердце служит внешним чувствам.

Также выражение: *«Иже истиною сердца своего уцеломудряет видение ума своего»* дает не только понятие о исправлении сердечном, но еще и о том, что пожелание нечистое есть ложь сердца, которым человек сам себя *обманывает*, думая желать того, чего в самом деле не желает.

Впрочем, может быть, я вижу в этих выражениях и излишнее: главное было в прямом смысле, а оттенки – вещь посторонняя.

Прочтя все слова и все замечания, я сообщу Вам мое мнение, потому что Вы приказываете мне это сделать. Митрополиту думаем мы

¹ Для И.В. Киреевского обсуждение смысловых оттенков текста св. Исаака Сирина имело принципиальное творческое значение и означало своего рода аскетическую проверку адекватности святоотеческому духовному опыту собственного философского языка. Идея «цельности» («цельности духа») – центральная для его философствования.

отвезти Ваши рукописи завтра, если Богу будет угодно.

О вопросе Вашем: можно ли писать по-русски *от того же к тому же* – Наталья Петровна уже сообщила мнение митрополита. Я же думал, что написал Вам в последнем письме, что никак не вижу, почему бы нельзя было сказать этого. По моему мнению, это столько возможно по-русски, сколько и по-словенски. Сомнение Ваше о том, не повредит ли некоторым то мнение, которое Исаак Сирина имел о положении земли, если это мнение оставить без примечания, – я представляю на рассуждение митрополита, так же, как и то, что Вы изволите писать о переводе слова разум. Я со своей стороны в этом последнем случае совершенно согласен с Вами.

Что же касается до того, что Вы изволите писать мне, чтобы *я вник и уразумели сказал Вам свое мнение (!)* о той не совсем понятной материи, которая заключается между 16 и 20 строками 28-го листа на обороте, то это признание Ваше не потому удивило меня, что требовало *от меня* объяснения *для Вас!* Но потому показалось мне поразительным, что в самом деле Бог устроил так, что я могу Вам сообщить на это ответ. Ибо тому 16 лет, когда я в первый раз читал Исаака Сирина, Богу угодно было, чтобы я именно об этом месте просил объяснения у покойного отца Филарета Новоспасского, который сказал мне, что это место толкуется так, что под словом *«глава и основание вся твари»* понимается Михаил Архангел. Видно, надобно было отцу Филарету передать это Вам, но как Вы не были тогда при нем, то Бог вложил мне в мысль спросить его именно об этом.

Спешу, чтобы письмо мое попало на почту хотя со штрафом.

Испрашиваю Ваших святых молитв и святого благословения и с глубочайшим почтением и преданностью остаюсь Ваш верный слуга и духовный сын *И. Киреевский*.

*Оптинский старец Макарий – И. В. Киреевскому
От 18 августа 1852 г.*

М.с.о.н.Г.І.Х.С.Б.п.н.

Достопочтеннейший о Господе Иван Васильевич!

Получая писание Ваше от 12 августа, не отвечал на оно, ожидая еще письма Вашего, после того как Вы будете у Митрополита с рукописями, и какой услышите от него ответ и мнение о наших недоразумениях. Но как это отдалилось по неудобству быть у него, то я исполню долг мой, приношу Вам покорнейшую мою благодарность за труд Ваш и сообщенное мнение о русском переводе 1 Слова св. Исаака. Я согласен с Вами, что перевод старца Паисия гораздо превосходнее во всем против Русского; и собственно для моего понятия, не надобно другого; хотя иногда и не все доступно до скудного моего ума. Но для читателей вообще и особо не расположенных к Словенскому <наречию> трудно уразумевать многое, а внимательно вникнуть в смысл материи трудно их принудить. Словенское наречие часто заключает в себе что то великое, высокое и таинственное, а на Русском языке никак нельзя выразить вполне, так, как и приведенные Вами слова: *Разсыпается от сладости Божественныя*. Нам оные очень понятны, но оставить оные так, как есть, мы <опасались>; подобно и другое слово, Вами приведенное. И я со своей стороны согласен бы был во многих случаях оставлять словенские слова, выражающие высокий смысл, нежели изыскивать как-нибудь русских похожих и на те живые слова, вполне же не соответствующих понятию слова. Но то, что книга переводится на Русский язык, заставляет иногда уступить необходимости. К тому же должен сказать, что я не знаток Русской литературы, а сотрудники мои более занимались оною, и я иногда должен был отступить <перед их мнением> о том, чтобы не было вставок словенских в Русский перевод<...> Подобно в вопросах *того же к тому же* я находил возможным писать близко к подлиннику, но по

их разумению нужно было и имена повторить, в чем однако же я ни себе ни им не доверил, пока не получил чрез Наталью Петровну от митрополита утверждение. Надеюсь, что Вы сообщите нам мнение Владыки о некоторых выражениях неправильно нами написанных, и о прочем Ваше рассуждение, равно и о положении земли, как он изволит <...>

Благодарю Вас за сообщенное нам решение Старца отца Филарета, о слове: *Дондеже достигнут к Единству великаго онаго и сильнаго паче всех Главы суцаго и основания всея твари. Главу же глаголем не Творца, но начальника чудес Божиих*. Мы также относили это к такому высшему существу, но по темноте было недоразумеваемо; так должно видно и оставаться<...> Но вопрос мой был к Вам потому более, что в книге св. Исаака Сирина покойного отца Леонида, доставшейся ему от о. Феодора, в конце оной есть толкования на некоторые неудоборазумеваемые места, в том числе и на сие место, как увидите из приложенной выписки: там относится сие к Иисусу Христу. Что нам показалось сомнительно, и как будто неравенство в Святой Троице. Но кем составлены оные толкования неизвестно <...>Мы будем уверены, что эти слова точно относятся к Михаилу Архангелу, но привнести оные трудно, не на чем основаться и познанию ума. Видно нужно так и оставить. Бог силен подать вразумление в простоте сердца ищущим истины.

Желая Вам и Вашему семейству мира, здравия и благоденствия, с почтением моим остаюсь недостойный ваш богомолец многогрешный иеромонах Макарий.

И.В. Киреевский – Оттинскому старцу Макарию

21 (22) августа 1852 г.

Многоуважаемый Батюшка!

Я прочел и сличил Ваш перевод первой главы Исаака Сирина и посмотрел также Ваши замечания на перевод лаврский и большую

часть из них сличил с Паисием – мне кажется, что почти везде Вы совершенно правы. Местах в двух, и то незначительных, казалось мне, что еще возможно сомнение между лаврским переводом и Вашим исправлением. Но вообще, я думаю, что Вы были слишком снисходительны к этому переводу и в нем осталось, сверх Ваших поправок, еще очень многое, требующее исправления. Очень любопытно мне будет слышать мнение митрополита. Ваши рукописи и письмо я доставил ему только сегодня, и то через Александра Петровича. Прежде митрополит или не принимал по нездоровью, или уезжал в лавру. Теперь же он готовится к завтрашнему служению и также по причине нездоровья не принимает. Если возможно мне будет видеть его завтра, то я постараюсь представить ему Ваше мнение о слове *разум* и о переводе вообще. Разумеется, слова его тотчас же сообщу Вам. Между тем позвольте мне сказать мое мнение о двух словах в вашем переводе: *созерцание* и *доброе*. Для чего предпочитаете Вы созерцание слову *видение* или *зрение*? Первое – новое, любимое западными мыслителями и имеет смысл более *рассматривание*, чем *видение*. Потому нельзя, например, сказать, что ум от состояния молитвы возвышается к *степени созерцания*, так же как нельзя сказать, что он возвышается к *степени рассматривания*. Если же один раз необходимо греческое слово *σῶφρα* перевести *видение*, то не худо бы, кажется, и всегда одному слову усвоить один смысл. Таким образом, может у нас составиться верный философский язык, согласный с духовным языком словенских и греческих духовных писателей. Второе слово – *доброе*, которое на словенском языке, кажется, значит то же, что на русском прекрасное, Вы везде изволите и на русском языке переводить словом *доброе*. От этого, мне кажется, в некоторых местах выходит неполный смысл. Например, в конце 27-го слова Исаак Сирий, кажется, приписывает второму чину разума совершение и *доброто* (по естеству), и *изящного*. По-словенски первое названо благо, а второе – *доброе*. Поэтому всю деятельность изящных искусств можно отнести к области разума этой

степени. Если же слово *изящное* или *прекрасное* заменить словом доброе, то весь этот смысл пропадает. Прошу Вас, милостивый Батюшка, сказать мне, ошибаюсь ли я, и в этом случае простить с свойственным Вам благодушием. Осмеливаюсь же я говорить свои замечания вследствие Вашего приказания. Посланную к Вам тетрадь русского перевода Феолипта – прошу Вас прочесть и исправить. Язык, кажется, хорош, но везде ли верно переведено, не знаю. После Вашего исправления мне бы хотелось ее послать Комаровскому и еще кой-кому не могущему читать по-словенски, чтобы они получили какое-нибудь понятие о том чтении нашей церкви, которое незнакомо Западу.

Письмо это, начатое 21-го, окончено 22 августа.

Думаю нынче около пяти часов поехать к митрополиту.

Испрашиваю Ваших святых молитв и святого благословения, с искренним уважением и сердечною преданностью остаюсь Ваш почтенный слуга и духовный сын *И. Киреевский*.

И.В. Киреевский – Оптинскому старцу Макарию

26 августа 1852 г.

Многоуважаемый Батюшка!

В субботу, 23 августа, отправилась Наталья Петровна в Ростов вместе с Сережей и с Александрой Петровной. Письмо Ваше от 23 августа я получил сейчас и распечатал, видя на то позволение на конверте. От всей души благодарю Вас за поздравление с нынешним днем, добрый Батюшка! И надеюсь на святые молитвы Ваши, особенно во время нынешней литургии, когда Вы особенно молитвенно вспомните о Наталье Петровне. Меня же очень беспокоит ее теперешнее положение и жаль ее, ибо она одна едет с Александрой Петровной, которая в таком расположении духа, что иногда кажется, как будто она полупомешанная. С Натальей Петровной ссорится беспрестанно, говорит ей грубости, а себя считает самой несчастнейшей и находится в постоянном отчаянии. А главное, кажется, все оттого, что ей дума-

ется, что Наталья Петровна обращает более внимания на гувернантку, чем на нее. Иногда мне кажется даже, что это игрушки какого-нибудь мурина, – если последнее справедливо, то прошу Вас, Батюшка, помолиться Господу, чтобы Он запретил ему. Вчера получил я письмо от Попова. Он обещается употребить все силы, чтобы хлопотать для Оптина, и удивляется, что его первые хлопоты были так неудачны. «Меня уверили, – пишет он, – что все будет сделано как нельзя лучше, а на поверку вышло – почти ничего. Это может случиться и теперь, хотя я не отчаиваюсь и Вас тотчас же уведомяю, как скоро узнаю что-нибудь положительное». Я обещал ему, Батюшка, взятку: от Оптина книгу Варсануфия, и он теперь просит ее, потому я пошлю, если позволите, от имени отца игумена и Вашего.

У митрополита я был на другой день после того, как доставил ему Ваши рукописи. Он в этот день служил, несмотря на зубную боль, и рукописи просмотреть еще не успел, а только взглянул на них и из того, что видел, заметил многое такое, в чем неправильность перевода лаврского бросается в глаза. «Очень бы жаль было, – сказал он, – если бы с этими ошибками рукопись пошла в печать. Но о других замечаниях оптинских я еще ничего не могу сказать, пока не сличу с подлинником». О слове разум он тоже сказал, что ничего не может сказать не сличивши с греческою книгою. Когда же я сказал ему, что, по всей вероятности, это по-гречески *гнозис*, то он отвечал, что в таком случае мудрено переводить иначе, как *ведение*. Впрочем, надобно справиться с текстом.

О 17-м слове, в котором выражается понятие того времени об устройстве Солнечной системы, владыка сказал, что, кажется, примечания к тому месту не нужно. Но более об этом не распространялся. Когда же я сказал ему, что в той же главе есть место темное, которое даже и Вас затрудняет, то он пошел за книгой, принес (тот самый экземпляр, который он, еще бывши архимандритом, нашел в библиотеке Амвросия и испросил себе) и прочел то место, о котором шла речь, и за-

думался. «Как, Ваше высокопреосвященство, изволите понимать это?» – спросил я. «А вот, – отвечал он, показывая на поле книги, – когда я еще в первый раз читал это, то поставил вопросительный знак, который стоит еще и теперь». Тогда я сказал ему, как покойный отец Филарет объяснял это место как относящееся к Михаилу Архангелу. «Я только хотел сказать это сам», – прервал он меня. «Если таково было мнение отца Филарета и такое же Вашего преосвященства, – сказал я, – то для меня, кажется, уже нет ни малейшего сомнения в значении этого места».

Сейчас прерывают меня.

Прошу Ваших святых молитв и святого благословения и с уважением и преданностью остаюсь Ваш покорный слуга и духовный сын
И. Киреевский.

*И.В. Киреевский – Оптинскому старцу Макарию
2 сентября 1852 г.*

Сердечно уважаемый Батюшка!

В пятницу, 29 августа, я получил несколько слов от Васи, писанные не из лица, а из лицейской больницы и не его рукой, а им только диктованные. Он уведомляет меня, что с 27-го числа в больнице и не может держать пера, потому что у него на указательном пальце нарыв, и вся рука распухла, и от сильной боли он почти не может спать ночи. Доктор Пфёль, которому я сообщил это известие, говорит, что теперь подобные болезни в воздухе и даже бывают очень опасны. Прошу Вас, милостивый Батюшка, помолиться за нашего Васю! Я писал в Петербург к Комаровскому, к Рихтеру и к Рейнгардту, прося их навестить его и известить меня, как найдут его, но ответа еще не получал. Думал съездить туда сам по железной дороге, но не решился оставить детей без Натальи Петровны; к тому же и она, приехав без меня, подумала бы больше, чем то есть, и испугалась бы и, может, сама туда же поехала бы. Притом и дело наше, о котором я здесь хлопочу, еще не кончилось. От Натальи Петровны получил еще письмо

из Ростова. Она, кажется, не совсем здорова, испугавшись того, что Сережа ночью упал со стульев, на которых лежал, и ушибся, однако, не опасно. К тому же в услуге у нее, кажется, горе – все расстройство. Лексиконы, присланные Вами с Полугарскими, ко мне доставлены. Но я жалею, что возвратили их, ибо тот лексикон, о котором я Вам писал со слов Ферапонтова *Синайского* (я ошибочно написал *Смарагдова*), – не с греческого на русский, а с русского на греческий. Потому я думаю послать Вам лексикон Ивашковского: он старый, но, говорят, полнее Коссовича и состоит из четырех толстых томов. Стоит он 5 рублей серебром. Но *лучше ли* Коссовича – я не знаю. Извольте просмотреть его, и если окажется хуже, то извольте прислать назад. Я думаю послать Вам оба с подводюю нашею, которая должна быть на днях. Извольте оставить тот, который найдете лучше.

Испрашивая Вашего святого благословения и поручая себя Вашим святым молитвам, с уважением и преданностью остаюсь Вашим покорным слугою и духовным сыном *И. Киреевский*.

И.В. Киреевский – Оптинскому старицу Макарию
18 ноября 1852 г.

Искренно любимый и уважаемый Батюшка!

Чсть имею поздравить Вас с наступающим днем Вашего Ангела. От всей души присоединяю мои желания и молитвы к общему хору желаний и молитв всех любящих Вас: да ниспошлет Вам Господь много и много лет на радость всех преданных Вам вместе с добрым здравием и безмятежным спокойствием. Мы начали говеть вчера. Думаем исповедоваться в четверг и желаем удостоиться сообщения Святых Тайн в пятницу, то есть в Введение. Потому, низко кланаясь Вам, прошу Вашего святого благословения и Ваших святых молитв, чтобы Господь простил мои согрешения вольные и невольные и изменил бы милосердно мою внутреннюю и внешнюю жизнь на лучшую твердо и до конца. Сердечно преданный Вам Ваш духовный сын и покорный слуга *И. Киреевский*.

Раздел II

ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ. ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО

*Иерей Андрей Миронов,
кандидат богословия*

Указ 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» и его последствия

Огромное влияние на изменение религиозной обстановки в предреволюционной России оказал «Именной высочайший указ, данный сенату, об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. До выхода этого правового документа Православная Церковь, к которой принадлежало большое количество граждан, имела в стране «первенствующее и господствующее» положение. В «Своде основных государственных законов» (раздел I, глава VII «О вере», пункт № 62) говорилось: «Первенствующая и господствующая в Российской империи есть вера Христианская Православная Кафолическая Восточного исповедания»¹. Это давало Православной Церкви существенные преимущества перед другими конфессиями империи. Переход из православия в другое вероисповедание был значительно затруднён. Законы государства строго наказывали тех, кто пытался обратить православного; санкции налагались и на прозелитов других конфессий (для перешедшего, если он был человеком состоятельным, – отдача имущества в опеку; для «совратителя» – от каторги до исправительных арестантских отделений)². Такой подход отличался от законодательства ряда европейских стран, в которых разрешалась свобода выбора вероисповедания и свобода проповеди, и вызывал раздражение, особенно у населения северо-западных губерний, где проживало

¹ Свод законов Российской империи: в 5 кн. / Под ред. И.Д. Мордухай-Болтовского. СПб.: Русское книжное товарищество «Деятель», 1912. Кн. 1. Т. 1. Ч. 1. С. 5.

² *Ореханов Георгий, иерей.* На пути к собору. Церковные реформы и первая русская революция. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2002. С. 22.

много «упорствующих», т. е. людей, которые официально были приписаны к Православной Церкви, но фактические храмы не посещали.

О свободе выбора веры в Российской империи стали говорить активно в начале XX века. Все началось со скандального выступления предводителя губернского орловского дворянства М.А. Стахоновича в сентябре 1901 г. на миссионерском съезде в Орле. Стахонович предложил тогда поднять вопрос о веротерпимости и свободе совести в стране, считая существующее положение дел в этой области несправедливым. Выступление вызвало массу протестов в печати, однако начало обсуждения вероисповедного вопроса было положено. В ноябре 1901 г. в Санкт-Петербурге было открыто Религиозно-философское общество, в которое входили столичная интеллигенция и духовенство. В 1903 г. общество стало издавать журнал «Новый путь», в котором печатались доклады, произносимые на собраниях. В номере №1-3 за 1903 г. этого журнала был опубликован доклад С.М. Волконского на тему: «К характеристике общественных мнений по вопросу о свободе совести», в котором автор высказал мысль о том, что стеснять религиозную свободу человека значит противоречить самому духу христианства.

26 февраля 1903 г. император Николай II издал манифест, в котором содержались обещания отдельных реформ, в том числе ослабления конфессионально пристрастной политики. Пункт № 1 этого документа декларировал: «Укрепить неуклонное соблюдение властями, с делами веры соприкасающимися, заветов веротерпимости, начертанных в основных законах Империи Российской, которые, благоговейно почитая Православную Церковь первенствующей и господствующей, предоставляют всем подданным нашим инославных и иноверных исповеданий свободное отправление их веры и богослужения по обрядам оной»¹.

¹ Манифест Николая Второго от 26 февраля 1903 г. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.emc.komi.com/01/13/005.htm>. – Дата доступа: 29.06.2010.

Хотя обещания, изложенные в манифесте, во многом остались на бумаге, но его появление активизировало деятельность некоторых конфессий страны: так, старообрядцы австрийского толка добились от министра внутренних дел В.К. Плеве созыва своего съезда, а Рогожская старообрядческая община Москвы 30 декабря 1904 г. провела на Рогожском кладбище¹ совещание, на котором была составлена записка на имя председателя Комитета министров с рядом пожеланий в области свободы вероисповедания: в частности, старообрядцы просили разрешения на распечатывание алтарей Рогожского кладбища.

Неудачная война с Японией (1904–1905), обострение внутривосточной обстановки требовали срочных перемен в стране. В 1904 г. после убийства министра внутренних дел Плеве на его место был назначен князь Петр Дмитриевич Святополк-Мирский, бывший до этого виленинским, ковенским и гродненским генерал-губернатором. При назначении на должность (25 августа 1904 г.) князь предложил императору Николаю II программу широких реформ, включавшую в себя проекты введения в стране принципа свободы совести, расширения самоуправления, изменения политики государства на окраинах империи, расширения прав печати и т. д.

Для обсуждения программы реформ Святополк-Мирского было создано особое совещание под руководством председателя Комитета министров С.Ю. Витте. 12 декабря 1904 г. император подписал Высочайший указ «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка». В пункте № 6 указа говорилось: «Для закрепления выраженного

¹ Рогожское кладбище – духовный центр старообрядчества Белокрыницкого согласия. Основано в 1771 г. в Нижегородском районе Москвы. Первоначально на Рогожском кладбище появились братские старообрядческие могилы. С разрешения императрицы Екатерины II вблизи кладбища старообрядцы возвели старообрядческий приют и богадельный дом, построили две часовни (деревянную и каменную). В 1791 г. на кладбище был построен грандиозный Покровский собор. С 1853 г. Рогожское кладбище – духовный центр старообрядческой архиепископии Московской и всея Руси.

Нами в Манифесте 26 февраля 1903 г. неуклонного душевного желания сохранять освященную основными законами империи терпимость в делах веры, подвергнуть пересмотру узаконения о правах раскольников, а равно лиц, принадлежащих к инославным и иноверным исповеданиям, и независимо от сего принять ныне же в административном порядке соответствующие меры к устранению в религиозном быте их всякого прямо в законе не установленного стеснения»¹.

Руководствуясь шестым пунктом указа от 12 декабря 1904 г., особое совещание стало готовить окончательный вариант закона о свободе вероисповедания. 25 января 1905 г. Кабинет министров обратился к митрополиту Санкт-Петербургскому и Ладожскому Антонию (Вадковскому) с просьбой разъяснить позицию Православной Церкви по поводу свободного выбора веры. Митрополит объяснил, что «Церковь, всегда болезнующая об отпадающих от нее, не может в то же время желать насильственного их в ней удержания»².

Итогом работы совещания стал указ «Об укреплении начал веротерпимости», согласно которому существующие в государстве конфессии получили широкую автономию деятельности. Указ был подписан царём Николаем II в Пасхальный воскресный день 17 апреля 1905 г. Вот полный текст этого документа:

**«ИМЕННОЙ ВЫСОЧАЙШИЙ УКАЗ, ДАННЫЙ СЕНАТУ, ОБ
УКРЕПЛЕНИИ НАЧАЛ ВЕРОТЕРПИМОСТИ
17 АПРЕЛЯ 1905 ГОДА**

В постоянном, по заветам Предков, общении со Святою Православною Церковью неизменно почерпая для Себя отраду и об-

¹ Указ «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка» / Сайт Конституции Российской Федерации [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/3080/>. Дата доступа: 25.07.2010.

² *Рожков Владимир, протоиерей.* Церковные вопросы в Государственной думе [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://krotov.info/history/20/1900/rozhkov_01.htm. – Дата доступа: 28.06.2010.

новление сил душевных, Мы всегда имели сердечное стремление обеспечить и каждому из Наших подданных свободу верования и молитв по велениям его совести. Озабочиваясь выполнением таких намерений, Мы в число намеченных в указе 12 минувшего декабря преобразований включили принятие действительных мер к устранению стеснений в области религии.

Ныне, рассмотрев составленные, во исполнение сего, в Комитете министров положения и находя их отвечающими Нашему заветному желанию укрепить начертанные в основных законах Империи Российской начала веротерпимости, Мы признали за благо таковые утвердить.

Призывая благословение Всевышнего на это дело мира и любви и уповая, что оно послужит к вящему возвеличению Православной веры, порождаемой благодатью Господнею, поучением, кротостью и добрыми примерами, Мы, в соответствие с этим решением Нашим, повелеваем:

1) Признать, что отпадение от Православной веры в другое христианское исповедание или вероучение не подлежит преследованию и не должно влечь за собою каких-либо невыгодных в отношении личных или гражданских прав последствий, причем отпавшее по достижении совершеннолетия от Православия лицо признается принадлежащим к тому вероисповеданию или вероучению, которое оно для себя избрало.

2) Признать, что, при переходе одного из исповедующих ту же самую христианскую веру супругов в другое вероисповедание, все не достигшие совершеннолетия дети остаются в прежней вере, исповедуемой другим супругом, а при таком же переходе обоих супругов дети их до 14 лет следуют вере родителей, достигшие же сего возраста остаются в прежней своей религии.

3) Установить, в дополнение к сим правилам (пп. 1 и 2), что лица, числящиеся православными, но в действительности исповедующие

ту нехристианскую веру, к которой до присоединения к Православию принадлежали сами они или их предки, подлежат по желанию их исключению из числа православных.

4) Разрешить христианам всех исповеданий принимаемых ими на воспитание некрещеных подкидышей и детей неизвестных родителей крестить по обрядам своей веры.

5) Установить в законе различие между вероучениями, объемлемыми ныне наименованием «раскол», разделив их на три группы: а) старообрядческие согласия, б) сектантство и в) последователи изуверских учений, самая принадлежность к коим наказуема в уголовном порядке.

6) Признать, что постановления закона, дарующие право совершения общественных богомолений и определяющие положение раскола в гражданском отношении, объемлют последователей как старообрядческих согласий, так и сектантских толков; учинение же из религиозных побуждений нарушения законов подвергает виновных в том установленной законом ответственности.

7) Присвоить наименование старообрядцев, взамен ныне употребляемого названия раскольников, всем последователям толков и согласий, которые приемлют основные догматы Церкви Православной, но не признают некоторых принятых ею обрядов и отправляют свое богослужение по старопечатным книгам.

8) Признать, что сооружение молитвенных старообрядческих и сектантских домов, точно так же, как разрешение ремонта и их закрытие, должны происходить применительно к основаниям, которые существуют или будут постановлены для храмов инославных исповеданий.

9) Присвоить духовным лицам, избираемым общинами старообрядцев и сектантов для отправления духовных треб, наименование «настоятелей и наставников», причем лица эти, по утверждении их в должностях надлежащею правительственною властью, под-

лежат исключению из мещан или сельских обывателей, если они к этим состояниям принадлежали, и освобождению от призыва на действительную военную службу, и именованию, с разрешения той же гражданской власти, принятым при постриге именем, а равно допустить обозначение в выдаваемых им паспортах, в графе, указывающей род занятий, принадлежащего им среди этого духовенства положения, без употребления, однако, православных иерархических наименований.

10) Разрешить тем же духовным лицам свободное отправление духовных треб как в частных и молитвенных домах, так и в иных потребных случаях, с восприещением лишь надевать священнослужительское облачение, когда сие будет возбранено законом. Настоятелям и наставникам (п. 9), при свидетельстве духовных завещаний, присвоить те же права, какими в сем случае пользуются все вообще духовные лица.

11) Уравнять в правах старообрядцев и сектантов с лицами инославных исповеданий в отношении заключения ими с православными смешанных браков.

12) Распечатать все молитвенные дома, закрытые как в административном порядке, не исключая случаев, восходивших чрез Комитет министров до Высочайшего усмотрения, так и по определениям судебных мест, кроме тех молелен, закрытие коих вызвано собственно неисполнением требований Устава строительного.

13) Установить, в виде общего правила, что для разрешения постройки, возобновления и ремонта церквей и молитвенных домов всех христианских исповеданий необходимо: а) согласие духовного начальства подлежащего инославного исповедания, б) наличность необходимых денежных средств и в) соблюдение технических требований Устава строительного. Изъятия из сего общего правила, если таковые будут признаны для отдельных местностей необходимыми, могут быть установлены только в законодательном порядке.

14) Признать, что во всякого рода учебных заведениях в случае преподавания в них Закона Божия инославных христианских исповеданий таковое ведется на природном языке учащихся, причем преподавание это должно быть поручаемо духовным лицам подлежащего исповедания и только при отсутствии их – светским учителям того же исповедания.

15) Признать подлежащими пересмотру законоположения, касающиеся важнейших сторон религиозного быта лиц магометанского исповедания.

16) Подвергнуть обсуждению действующие узаконения о ламаитах, возбрав впредь именование их в официальных актах идолопоклонниками и язычниками; – и

17) Независимо от этого привести в действие и остальные, утвержденные Нами сего числа положения Комитета министров о порядке выполнения пункта шестого указа от 12 декабря минувшего года.

К исполнению сего Правительствующий Сенат не оставит учинить надлежащее распоряжение.

На подлинном собственною Его императорского величества рукою подписано:

НИКОЛАЙ»¹.

Издание указа имело своей целью разрядить напряженность в обществе, особенно в северо-западных губерниях, где с началом революции 1905 года начали подниматься сепаратистские настроения. Согласно указу переход из православия в другие вероисповедания мог совершаться на легальных основаниях. Стало возможным и преподавание Закона Божьего в инославных конфессиях на национальных языках. Этот правовой

¹ Указ об укреплении начал веротерпимости (1905) // Викитека – свободная сетевая библиотека [Электронный ресурс]. 2008. Режим доступа: <http://ru.wikisource.org/wiki/>. Дата доступа: 22.05.2010.

документ, по словам современников, был первым шагом к установлению в Российской империи истинной веротерпимости¹.

Сам указ многими православными воспринимался как с некоторой настороженностью, так и с надеждой грядущих перемен в Церкви. О будущих проблемах, которые могли возникнуть с его выходом, предупреждал ещё епископ Сергей (Страгородский): «Объявить теперь свободу совести для всех – это значило бы всем развязать руки, а деятелей Церкви оставить связанными»². Действительно, декларируемая свобода коснулась главным образом представителей неправославных конфессий, которые обрели большую автономию деятельности. Так, выход указа намного облегчил жизнь старообрядцев и сектантов, получивших возможность собирать съезды, открывать новые приходы, издавать и распространять религиозную литературу. Православная же Церковь, находившаяся под опекой государства, ни одно важное церковное постановление не могло провести в жизнь без санкции императора и обер-прокурора Св. Синода. Вскоре после введения указа в жизнь общественность была разочарована тем, что этот закон так и не принёс самому православию долгожданную свободу. «Манифестом 17 апреля 1905 года в России была провозглашена, наконец, столь долго ожидаемая веротерпимость... Но свободы совести, полной свободы веры всё же этот манифест не дал. Главное зло не уничтожено. Государство по-прежнему считает себя в праве вмешиваться в дела совести граждан. Православная Церковь по-прежнему находится в полном подчинении у государства, и правительство все ещё считает своим долгом охранять неприкосновенность господствующей веры и тем самым унижает её...»³, – писал Мельгунов⁴.

¹ *Каменев*. С.Ю. Витте и К.П. Победоносцев о современном положении Православной Церкви // *Вестник Европы*. 1909. С. 651.

² Там же. С. 652.

³ *Мельгунов С.* Свобода веры в России. Общедоступные статьи. М.: Типография Т-ва И.Д. Сытина, Пятницкая ул., свой дом, 1907. С. 8–9.

⁴ Мельгунов Сергей Петрович (1879–1956) – русский историк, политический деятель, публицист. В 1906 г. член партии кадетов. С 1907 г.

Нужно сразу сказать, что текст указа был явно недоработан. Некоторые его пункты выглядели, по крайней мере, нелогично. Например, в пункте №2 говорилось, что если оба супруга переходят в другое исповедание, то их дети до 14 лет следуют за верой родителей и в ней воспитываются, но после достижения 14 лет дети должны перейти в «старую» веру родителей, в которой те состояли до перехода, и оставаться в ней до совершеннолетия, т. е. до 21 года. Встаёт вопрос: кто же будет воспитывать детей в «старой» вере с 14 до 21 года, когда их родители приняли другую веру, да и сами они до 14 лет получали уроки уже другой веры? И ещё: если в семье несколько детей по возрасту до и после 14 лет, то получается, что часть детей воспитывается в одном вероисповедании, часть – в другом... Это положение вызывало много вопросов и недоумений, особенно на местах.

Корректировать и дополнить указ 17 апреля пытались депутаты I-й Государственной думы, которые 12 мая 1906 г. рассматривали вопрос о свободе совести, куда входила и тема выбора вероисповедания. Основные положения этого законопроекта состояли из семи пунктов. В пятом пункте предлагалось всякому достигшему 17-летнего возраста дать возможность свободно выйти из состава вероисповедного общества, к которому он принадлежит; несовершеннолетнего же, не достигшего сего возраста, воспитывать в том вероисповедании, в коем пожелают его воспитывать родители. Из-за быстрого роспуска I Госдумы этот законопроект так и не был рассмотрен. Позже попытку введения поправок в закон о вероисповедании пытались делать депутаты II и III Госдумы. При III Госдуме была создана комиссия по вероисповеданиям, куда вошли и православные, и католики. Однако

член Народно-социалистической партии. В марте 1917 г. вошел в состав организационного комитета партии народных социалистов. Октябрь 1917 г. встретил настороженно, но подписание большевиками Брестского мира заставило Мельгунова вступить в борьбу с властью большевиков. В октябре 1922 г. выслан за рубеж. В эмиграции вёл активную борьбу против большевиков.

существенных исправлений и дополнений к указу 17 апреля 1905 г. так и не было принято.

В некоторых губерниях Российской империи выход указа привёл к большому числу отпадений от православия. Тенденция отпадений носила массовый, даже гипертрофированный характер, особенно на Холмщине¹

¹ Холмщина (Забужье) – историко-этнографическая область, занимающая территорию на западе от среднего течения Западного Буга (современная территория Польши). Получила название от города Холм (ныне Хелм), основанного в середине 30-х гг. XIII в. Галицко-Волынским князем Даниилом Романовичем Галицким. С конца X века Холмщина входила в состав Киевской Руси, в начале XII в. – во Владимирское княжество, с середины XIII в. до 1340 г. – в Галицко-Волынское княжество. В 1387 г. Холмщина окончательно перешла под власть Польши, в составе которой находилась до 1795 г. После III раздела Речи Посполитой (1795 г.) Холмщина была присоединена к Австрийской монархии. С 1809–1815 г. она находилась в составе Варшавского герцогства, с 1815–1914 г. – в составе Королевства Польского, которое было частью Российской империи. После восстания 1863–1864 гг. правительство приняло решение о переводе в православие униатов Холмщины. 11 мая 1875 г. было провозглашено воссоединение холмских униатов с Православной Церковью. Этот перевод далеко не все униаты приняли добровольно. В некоторых сёлах чиновники и духовенство зачитывали императорский указ о воссоединении в присутствии войск, вошедших в села. Именно административно-принудительный способ перехода уже в 1905 г. вызвал массовое отпадение из православия в греко-католичество. В 1912 г. была учреждена Холмская губерния, выделенная из Привислинского края. В 1915 г. во время Первой мировой войны Холмщина была занята немецкими войсками. 27 ноября 1917 г. Украинская Центральная Рада приняла резолюцию о принадлежности Холмщины и Подляшья к Украинской Народной Республике. В начале ноября 1918 г. польские вооруженные силы заняли территорию Холмщины и Подляшья. С 1919 по 1939 г. Холмщина находилась в составе Польши. С сентября 1939 по июнь 1944 г. эти земли находились под немецкой оккупацией. В июле 1944 г. Холмщину заняли советские войска. По соглашению с Польской Народной Республикой (1944) большинство украинского населения Холмщины переселилось в УССР. Почти всех украинцев, оставшихся в Польше после переселения (более

и в Северо-Западном крае¹. В отчётах обер-прокурора Св. Синода было подсчитано, что с апреля 1905 по декабрь 1907 г. наибольший процент отпадений в империи приходился на католичество, мусульманство и лютеранство. По сведениям, опубликованным в «Вестнике Виленского Свято-Духовского братства», который ссылался на сведения, приведённые Департаментом духовных дел МВД, с 17 апреля 1905 г. по 1909 г. общее число отпавших по империи составило 301 450 человек. Из них в католичество перешло около 233 000, в лютеранство – 14 500, в магометанство – 50 000, в буддизм – 3 400, в иудейство – 400, в язычество – 150 человек².

В прибалтийских епархиях: Рижской, Финляндской, Санкт-Петербургской и Олонецкой переходили в основном из православия в протестантизм. Этому способствовало то, что подавляющее большинство помещиков этого края были лютеране, которые сообща поддерживали своих пасторов и оказывали им посильную помощь³.

В юго-восточных губерниях империи начался массовый переход в ислам. 15 января 1911 г. П.А. Столыпин подготовил в Совет министров документ под названием «О мерах для противодействия панисламскому и пантуранскому (пантюркскому) влиянию среди мусульманского населения», в котором писал, что массовое отпадения в ислам было вызвано неудовлетворительным просвещением новообращённых, которые до 1905 г. «только номинально числились христианами»⁴.

150 тысяч), польская власть депортировала в 1947 на северо-западные земли Польши в рамках операции «Висла».

¹ В Северо-Западный край входили шесть губерний: Виленская, Витебская, Гродненская, Ковенская, Минская и Могилёвская.

² Фанатизм веротерпимости // Вестник Виленского Свято-Духовского братства. 1910. № 2. С. 31.

³ Положение православия в Прибалтийских епархиях // Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода по ведомству православного исповедания за 1905–1907 гг. СПб.: Синодальная типография, 1910. С. 134–135.

⁴ Записки П.А. Столыпина по «мусульманскому вопросу» 1911 г. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.tatar-history.narod.ru/stolypin.htm>. Дата доступа: 14.11.2012.

В прессе того времени причины массовых отпадений объясняли по-разному. Например, отчёты обер-прокурора Св. Синода говорили о том, что «главная и общая причина массовых отпадений заключается в том, что большинство отпавших и до указа 17 апреля 1905 г. в действительности не принадлежала к Православной Церкви»¹. Утверждалось, что явные переходы в католичество вызваны тем, что многие до 1905 г. исповедовали его тайно, опасаясь репрессий, а теперь свободно и безбоязненно могут высказывать свои фактические религиозные взгляды. Эта точка зрения, отчасти справедливая, не учитывала фактора насильственного прозелитизма, особенно в северо-западных губерниях страны. Вскоре выяснилось, что здесь кроме естественного и оправданного желания номинальных православных узаконить свой фактический религиозный статус, была замешана расчетливая политика определенных сил. Ярко выраженный религиозный фанатизм и ненависть к господствующей конфессии просто вырвались наружу, не скрывая больше своей личины. Вдохновенные проповеди иностранных священников, религиозные процессии с явно выраженным политическим духом, призывы к вооружённой борьбе, действия агитаторов, ущемления православных крестьян со стороны помещиков – всё это плоды вероисповедной свободы. Перешедшие в католичество начали оказывать сильное давление на своих соседей-православных. Уже в конце июня 1905 г. архиепископ Минский и Туровский Михаил (Темнорусов)² ввиду многочисленных жалоб священников епархии на то, что католики активно пытаются захватывать православные

¹ Сопровождавшие объявление Указа 17 апреля отпадения от православия. Причины массовых отпадений // Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода по ведомству православного исповедания за 1905–1907 гг. СПб.: Синодальная типография, 1910. С. 33.

² Михаил (Темнорусов) (1855–1912), архиепископ Минский и Туровский. 22 сентября 1899 году был назначен на Минскую кафедру, на которой находился до конца своей жизни, оборвавшейся по причине раковой болезни в 1912 году.

храмы и кладбища, насильно принуждают православных принимать католичество и даже угрожают священникам физической расправой, просил губернатора через губернскую печать и чиновников на местах разъяснить католикам суть указа, который они трактуют неправильно¹. Но ситуация только ухудшалась. Полицейские урядники на местах писали в центр, что некоторые католические священники при беседе с крестьянами учили о том, что католическая вера лучше православной и кто будет её исповедовать, тот получит Царство Небесное, а тех, кто не перейдет в католичество, правительство будет наказывать². В Минской епархии стали распространяться слухи среди крестьян о том, что архиепископ Михаил стоит за возвращение крепостного права, и что скоро православных крестьян опять будут сечь розгами, а католиков не тронут³.

В 1906 году архиепископ Виленский и Литовский Никандр (Молчанов)⁴ вынужден был обратиться к духовенству и пастве епархии с воззванием, в котором призвал всех сплотиться для защиты православия⁵. Тревога иерарха возникла не на пустом месте. На литовском епархиальном съезде говорилось о том, что с конца апреля 1905 г. в епархии среди местных православных крестьян распространяются слухи о принятии императором Николаем II католичества. Говорили также и то, что тех, кто не перейдет, «как и царь, в латинство», будут ссылать во внутренние губернии Российской империи и даже в Сибирь, а землю их конфискуют⁶. Распространялись слухи и о том, что императрица Александра Федоровна была католичкой до замужества и поневоле, вступая в брак, приняла православие, но теперь возвраща-

¹ НИАБ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 7509. Ч. III. Л. 300.

² РГИА. Ф. 821. Оп. 3. Д. 812. Л. 32 об.

³ Плоды вероисповедной свободы // Минское слово. 1909. № 658. С. 2.

⁴ Никандр (Молчанов), архиепископ Литовский и Виленский (1852–1910).

⁵ Послание Высокопреосвященного Никандра, архиепископа Литовского и Виленского // Минское слово. 4 ноября 1906. № 1. С. 3.

⁶ А каковы проделки ксендзов // Минские Ев. 1906. № 4. С. 76.

ется в католичество и присоединяет к нему всех своих детей¹. Почти весь Северо-Западный край был завален сотнями тысяч прокламаций, в которых говорилось: «За все оскорбления, за все преследования, за все грабежи и мучительства, за отнятие у нас веры католической и за уничтожение нашей Польши – теперь русские испытывают в Маньчжурии заслуженное наказание... Царь должен уступить и дать нам укрепиться в нашей католической вере. Все русские священники и начальники со страхом думают, что скоро им придётся убраться от нас. Ближко время, когда свет воссияет во тьме»².

Тяжелейшая обстановка сложилась в Холмской епархии. Немалая часть жителей этого региона перешла в католичество сознательно. Это было вызвано тем обстоятельством, что в 1875 г. воссоединение униатов с православием на Холмщине проходило под контролем и нажимом местной администрации. Правда, со слов епископа Холмского Евлогия (Георгиевского), в первые месяцы после выхода указа 17 апреля народ был настолько дезориентирован, что многие переходили в католицизм не идейно, но из-за страха, или давления, или под впечатлением абсурдных слухов о принятии католицизма царской семьей и видными духовными лицами Православной Церкви, из-за разговоров о том, что всё якобы клонится к восстановлению Польши и т. д. Уже во время третьей сессии Государственной Думы III-го созыва, при обсуждении дополнения к указу 17 апреля 1905 г., епископ Евлогий выступил перед депутатами с такой речью: «Знаете ли вы, господа, что все массовое обращение в католичество нашего русского народа в Холмщине произошло в течение двух-трех недель после обнародования указа 17 апреля 1905 г.? Тогда по всей Холмщине по-несся боевой клич, что вот настала власть Польши, что русская власть и вообще Россия на краю своей полной гибели, что даже наш рус-

¹ Один из православных. «Обманом весь свет пройдешь, да назад не вернешься» // Минское слово. 1907. № 47. С. 3.

² Католическая пропаганда на Западе России // Церковные ведомости. 1906. № 46. С. 2981.

ский царь и царица приняли католичество и что это католичество принял Иоанн Кронштадтский... Когда стали бить стекла у православных, оставшихся верными, когда стали травить поля, жечь дома, – вот тогда народ под влиянием этого террора действительно бросился, охваченный паникой, в костелы. Это было что-то стихийное, это был какой-то безумный вихрь, что-то вроде нервного психоза своего рода. А затем, когда прошел этот ураган, когда наступило успокоение, то многие в народе поняли, что они были обмануты, и не прочь были возвратиться опять в православную веру, но, к сожалению, было уже поздно, потому что эта новая вера связала их весьма сильной религиозной присягой, и они остались в этом плену, и остались, может быть, навсегда»¹.

Из вышеперечисленных фактов видно, что из православия в инославие уходили не только «упорствующие». Большое количество крестьян по причине слухов, недоговорённостей, растерянности светских и духовных властей, вследствие панического страха, дискриминации по религиозному и национальному признаку, просто ринулась в костелы.

Несмотря на то, что издание указа 17 апреля предполагалось как средство для разрядки социальной напряженности в обществе, он оказался не доработанным и в конечном итоге не принес желательных результатов. Его появление не способствовало умиротворению, а спровоцировало еще большие конфликты на религиозной почве. Ошибки, допущенные столичными чиновниками, спровоцировали агрессивный прозелитизм и ударили по самому малозащищенному слою населения – простым крестьянам и сельскому православному духовенству.

Опыт жизни в условиях свободы совести, дарованный Русской Православной Церкви в начале прошлого столетия, был для нее беспрецедентным. Он стал для нее в определенном смысле испытанием, ибо выявил, какие претензии к Церкви накопились за длительное вре-

¹ *Рожков Владимир, протоиерей. Указ. соч.*

мя у пребывающих вне ее ограды слоев общества. Он так же стал лакмусовой бумажкой, на которой обнаружились все недостатки государственной политики в отношении «бережно» опекаемого Православия. Парадоксально, что провозглашение свободы совести практически не коснулось первенствующей в Российской империи конфессии. С объявлением веротерпимости надежды многих православных о грядущей свободе Церкви так и не оправдались; она по-прежнему осталась под жестким контролем светской власти в лице царя и обер-прокурора Св. Синода.

Литература

1. А каковы проделки ксендзов // Минские Е. В. 1906. № 4.
2. Записки П.А. Столыпина по «мусульманскому вопросу» 1911 г. // URL:<http://www.tatar-history.narod.ru/stolypin.htm>
3. *Каменев. С.Ю. Витте и К.П. Победоносцев о современном положении Православной Церкви // Вестник Европы. 1909. С. 651–652.*
4. Католическая пропаганда на Западе России // Церковные ведомости. 1906. № 46.
5. Манифест Николая Второго от 26 февраля 1903 года // URL:<http://www.emc.komi.com/01/13/005.htm>
6. *Мельгунов С. Свобода веры в России. Общедоступные статьи. М.: Типография Т-ва И.Д. Сытина, Пятницкая ул., свой дом, 1907. С. 8–9.*
7. НИАБ (Национальный исторический архив Беларуси). Ф. 295. Оп. 1. Д. 7509. Ч. III. Л. 300.
8. *Ореханов Георгий, иерей. На пути к собору. Церковные реформы и первая русская революция. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2002.*
9. Один из православных. «Обманом весь свет пройдешь, да назад не вернешься» // Минское слово. 1907. № 47.
10. Плоды вероисповедной свободы // Минское слово. 1909. № 658.

11. Послание Высокопреосвященного Никандра, архиепископа Литовского и Виленского // Минское слово. 4 ноября 1906. № 1.

12. Положение православия в Прибалтийских епархиях // Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода по ведомству православного исповедания за 1905–1907 гг. СПб.: Синодальная типография, 1910.

13. РГИА (Российский государственный исторический архив). Ф. 821. Оп. 3. Д. 812. Л. 32 об.

14. *Рожков Владимир, протоиерей*. Церковные вопросы в Государственной думе // URL:http://krotov.info/history/20/1900/rozhkov_01.htm.

15. Свод законов Российской империи: в 5 книгах / Под ред. И.Д. Мордухай-Болтовского. СПб.: Русское книжное товарищество «Деятель», 1912. Кн. 1. Т. 1. Ч. 1.

16. Сопровождавшие объявление Указа 17 апреля отпадения от православия. Причины массовых отпадений // Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода по ведомству православного исповедания за 1905–1907 гг. СПб.: Синодальная типография, 1910.

17. Указ «О предназначениях к усовершенствованию государственного порядка» / Сайт Конституции Российской Федерации // URL:<http://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/3080/>.

18. Указ об укреплении начал веротерпимости (1905) // Викитека – свободная сетевая библиотека // URL:<http://ru.wikisource.org/wiki/>

19. Фанатизм веротерпимости // Вестник Виленского Свято-Духовского братства. 1910. № 2.

*Архимандрит Никон (Лысенко),
кандидат богословия*

Временное Высшее Церковное Управление на Юго-Востоке России и образование Заграничного Синода Православной Российской Церкви

Избранной нами теме посвящена обширная исследовательская литература, которая рассматривает ее как с чисто исторической, так и с историко-канонической точки зрения. Казалось бы, всякое последующее обращение историка к этой теме может быть лишь воспроизведением уже открытого и опубликованного материала. Однако следует заметить, что история есть воспроизведение прошлой исторической жизни людей, «такое, чтобы эта историческая жизнь восставала перед нами, как настоящая, во всей своей жизненной живости и во всей своей целостной полноте», и, как писал знаменитый русский церковный историк Е.Е. Голубинский, которого я в данном случае цитирую, «с тем прибавлением против настоящей – чтобы и со всем своим смыслом». Следуя этому научному идеалу, особенно важному для истории церковной, к которой относится, бесспорно, наша тема, я попытаюсь сосредоточить ваше внимание на церковно-историческом смысле деятельности ВВЦУ ЮВС и образования Заграничного Синода Российской Православной Церкви в эпоху Второй Русской Смуты.

Это наименование, применительно к событиям, произошедшим после 2/15 марта 1917 г., употреблено А.И. Деникиным в заглавии книги его воспоминаний, но прежде, и с несравненно более глубоким пониманием их смысла, И.А. Ильиным в речи на собрании в шестую годовщину основания Добровольческой Армии, произнесенной 19 ноября 1923 г. в Берлине. Оно нуждается, на наш взгляд, в некотором уточнении. Начало второй Смуты следует отнести не к 1917, предсказанному по вдохновению поэтом, «черному году», когда упа-

ла корона Царей, а к 1905, когда смута, как явление духовной жизни народа, зримо обнаружила себя в жизни общественно-политической. И произошло это ровно через 300 лет после начала Первой Русской Смуты похода Лжедмитрия I на Москву.

Почему именно события начала XVII и начала XX в. в народном сознании запечатлены как времена Смуты? Очевидно, дело не только в размахе бедствия, но и в его природе. Что отличает эти потрясения от остальных, часто случавшихся в истории нашей страны? Смута, в духовном смысле этого слова, есть помутнение образа Божия в человеках, в соборной личности – нации. В последнем случае – это замутнение в национальном сознании понятия *родины*, которое есть *национальная обращенность к Богу*. «Не земля, и не природа, и не хозяйство страны, и не эти единичные люди, – как говорил тогда И.А. Ильин, – а национальное служение Его зову и Его делу – это и земля, и природа, и хозяйство, и люди, но все сие – *пред лицом Божиим*, его зовом, Его делом измеренное, оваянное, осмысленное и освященное; родина – это весь государственно оформленный... народ со всем его земным достоянием, народ как духовное единство, связанное... взаимодействием и общностью *пред лицом Божиим и на Его путях*». Смута означает утрату родины. Назревающий с 1905 г. Кризис, в основе которого лежит оскудение религиозности, целостной преданности делу Божию на земле, породил утрату духовного измерения человеческого бытия, торжество пошлости в культуре, отмирание рыцарственности и вырождение гражданственности. Парадоксально, но интеллигенции, «общественным деятелям» именно в этом процессе виделось становление «гражданского общества», встающего в оппозицию «деспотизму» христианской монархии. Итоговый смысл процесса ярко выражен поэтическим словом М. Волошина:

*«С Россией кончено. На последях
Ее мы прогалдели, проболтали.*

*Пролузгали, пропили, проплевали.
Замызгали на грязных площадях.
Распродали на улицах: не надо ль
Кому земли, республик да свобод,
Гражданских прав? И родину народ
Сам выволок на гноище, как падаль».*

Что противостояло Смуте XVII в.? Оставшаяся без Царя Русь (прибегнем здесь вновь к четким определениям А.И.Ильина): «...выдвигает делом и словом идею *самопочинного служения родине как сосуд духа Божия*, служения вдохновенного, не посягающего; служение общему делу во имя Божие... Такова была прежде всего *государственная идея православной церкви*, осуществлявшаяся монастырями, подвижниками и высшим духовенством.... Была на Руси в Православии зародившаяся, благородная рыцарственно мотивированная традиция – выступать в жизни патриотическим добровольцем общественного дела и публично-го тягла; еще в то время, когда служилые люди называли себя «холопами» Государя, весь остальной народ – Государевыми «сиротами»... Третий слой – «богомольцы» Государевы – творили и растили в душах автономное патриотическое правосознание». Так завершилась Смута XVII в.

По мысли профессора Ильина, во время Второй Смуты Белая Армия с ее центральным ядром добровольчества двигалась в этой древней и здоровой русской традиции, – «это утвердившиеся в духе древних русских богомольцев слуги и строители родины, будущие слуги Царя, но уже не «холопы» и не «сироты», а «не пощадившие себя ни в чем» строители родины.

Однако вся суть вопроса о различии между Первой и Второй Русской Смутами, вопроса о том, почему Вторая Смута не окончилась так же, как Первая?

На XVI в. приходится апогей древнерусских представлений о святости власти. Московский правитель становится Царем, Пома-

занником Божиим, Московское царство – Третьим Римом. Но на рубеже следующего столетия пресекается богоизбранная династия. Впервые люди сами избирают Царя. Затем происходит убийство наследника выбранного Царя. Затем возведение на престол человека, проклятого церковью, еретика, затем убийство его. Снова выборы Царя. Затем клятва Царя подданным. Впервые вроде бы Помазанник Божий клялся подданным, что он, Василий Шуйский, будет править так, как от него хотят, и не будет по-другому. Затем вообще непредставимое дело – низложение царя. То есть московского Государя свели с государства.

Именно после этого происходит совершенное смешение представления о власти, о ее устройстве. На какое-то время для значительной части нации Царская власть перестает восприниматься как абсолютно сакральное начало. Но эта смута преодолевается тем движением, которое Ильин назвал *самопочинным* служением родине, *государственной идеологией* Православной Церкви, и оно завершается клятвой всей земли ею же избранному Царю.

Обнаружила ли себя подобная государственная идеология во время утрата Второй Смуты? Прежде всего отметим, что восприятие сакральности Царской власти явилось ее начальным толчком уже в 1905 г. Духовное состояние нации в феврале 1917 г. более всего характеризуется поведением церковных иерархов – членов Синода. В печально знаменитом послании Святейшего Правительствующего Синода от 9 марта 1917 г. говорилось: «Свершилась воля Божия. Россия вступила на путь новой государственной жизни... Святейший Синод усердно молит Всемилостивого Господа, да благословит Он труды и начинания Временного Правительства, да дает ему силу, крепость и мудрость».

Другими словами, верховная церковная власть в лице Святейшего Синода отреклась от Помазанника Божия, а заодно и от христианской монархии как формы правления и призвала «довериться» заговорщикам, уже и ранее достаточно проявившим себя в решительной антигосударственной деятельности...

Уже 6 марта российский епископат перестал на богослужениях поминать царскую власть. Между тем Великий Князь Михаил Александрович, которому император Николай II передал власть, не отказывался от монархии как таковой, а лишь хотел услышать «глас народа» в виде решения по этому поводу от обещанного Учредительного собрания.

Св. Синод полностью игнорировал приказ Временного правительства от 7 марта 1917 г. об аресте без всякого юридического к тому основания императора Николая II и его семьи и выпустил очередное революционное определение, которым всему российскому духовенству предписывалось «во всех случаях за богослужениями вместо поминовения царствовавшего дома (в прошедшем времени!) возносить моление “О Богохранимой Державе Российской и Благоверном Временном правительстве ея”».

С этим же настроем начался и прошёл Всероссийский Поместный Собор РПЦ 1917–1918 гг. Он не осудил уничтожение православной государственности. Не дал церковной оценки богоборческому советскому режиму и его откровенно антихристианской идеологии. Не отреагировал должным образом на убийство императорской семьи 17 июля 1918 г., а имел дискуссию по поводу того, должно ли достойным образом церковно помянуть убиенных. Таким образом, ко времени начала Белого Движения не существовало четких церковных критериев духовного значения государственности.

Создание ВВЦУ на Юго-Востоке России связано с докладом в начале февраля 1919 г. протопресвитера военного и морского духовенства Добровольческой Армии Георгия Шавельского Главнокомандующему Вооруженных Сил Юга России (ВСЮР) генералу А.И. Деникину «о необходимости организовать высшую церковную власть». 2 марта генерал Деникин подписал письмо на имя архиепископа Донского Митрофана (Симашкевича), которого он просил созвать совещание из епископов территорий, занятых ВСЮР, и членов епархиальных советов по два от каждой епархии.

Какими побуждениями руководствовались протопресвитер и Главнокомандующий ВСЮР в этом начинании? По-видимому, просто рутинной потребностью «направлять и исправлять» церковно-каноническую «организацию» на Юге России. По собственному свидетельству протопресвитера Г. Шавельского, главное внимание созданного в конце мая 1919 г. ВВЦУ было обращено «на устроение и усовершенствование разных сторон церковной жизни», касавшихся богослужения, проповеди, переустройства учебного и воспитательного дела в семинариях и т. п., «а прочим делам отводилось второстепенное место, наградным же – последнее».

Перед открытием Собора в Ставрополе, плодом деяний которого и явилось создание ВВЦУ, из Екатеринодара начал свое шествие по Кубани многолюдный и красочный крестный ход. Он обошел 17 крупнейших станиц с населением в несколько тысяч человек каждая, 2 монастыря, десятки церквей. Но Крестный ход не сопровождался никакими политическими лозунгами и призывами. Епархиальные власти усматривали его предназначение в том, чтобы «нести народу мир, духовный покой и моральное объединение враждующих между собой партий».

Приветствуя «Поместный собор юга России, подымающий меч духовный против врагов Родины и Церкви», генерал А.И. Деникин выразил надежду, что Церковь будет освобождена от большевистского плена. Однако некоторые обращения к Собору были отвергнуты большинством его членов. Так, не получило поддержки составленное членами Екатеринодарского братства Святого Креста во главе с протоиереем В. Востоковым воззвание, в котором предлагалось «объявить по войскам зов бороться прежде всего за гонимую Святую Церковь и за спасение распятой революцией России». Вспоминая этот период, протоиерей Владимир Востоков в 1922 г. писал: «Южно-русский Собор в мае 1919 г. в Ставрополе под председательством архиепископа Митрофана при исключительно деятельном участии протопресвитера

Шавельского, работавшего тогда согласованно с начальником штаба генералом Романовским, лишал слова своих членов, пытавшихся определенно высказаться относительно “масонства”, “еврейства”, “социализма” и “палачей-интернационалистов”. Слова же “Царь” на том Соборе боялись как огня».

Принятое Собором обращение к всероссийской пастве выражало лишь позицию прямой поддержки Белого Движения.

«На Соборе самый вопрос о бытии ВВЦ, – вспоминал протопресвитер Г. Шавельский, – вызвал несравненно меньше споров и трений, чем другой, попутный вопрос: где быть ВВЦУ?» Сам о. Георгий «считал важным, чтобы ВВЦУ было там, где Главнокомандующий. *Это необходимо было для возвышения власти последнего, а следовательно, и для прочности ее* (курсив мой – А.Н.)». Принятое Собором определение фактически означало, что «ВВЦУ будет там, где захочет Главнокомандующий». Первые заседания Высшего Временного Церковного Управления «происходили в Екатеринодаре, с переходом же ставки в Таганрог – иногда в Таганроге, чаще же в Новочеркасске».

Таким образом, Церковь в лице иерархов-членов ВВЦУ заняло по отношению к Движению не «действительную», вдохновляющую, а «страдательную», подчиненную и ведомую позицию. «Архиереи... привычно окормляли свою «белую» паству, но не в качестве духовного лидера, ведущего к восстановлению исторической православной государственности». Между тем, по свидетельству митрополита Вениамина (Федченкова), сам генерал-лейтенант А.И. Деникин свою позицию в отношении государственной идеологии Церкви выразил определенно, когда обсуждался вопрос о целях войны и когда дошли до веры. Он, как «честный солдат», запротестовал, заявив, что «это было бы ложью, фальшивой пропагандой, на самом деле этого (*веры, религиозного вдохновения.* – А.Н.) нет в движении». С ним согласились, и пункт о вере был выброшен из проекта.

В мае 1919 г. ВВЦУ обсуждало вопрос относительно участия духовенства в политической проповеди. ВВЦУ предписало духовенству касаться в проповеди только вопросов веры, нравственности и защиты Церкви от клеветы. Что касается тех немногих священников, которые были готовы к ведению бесед на политические темы, то таковым это было позволено лишь под свою личную ответственность и преимущественно вне храма.

Деятельность протопресвитера военного духовенства в Добровольческой Армии Г. Шавельского, по его собственному свидетельству, была неэффективна. «Прямого дела по моей должности было очень мало, – пишет он в воспоминаниях. – Число священников в армии не превышала 50 *(речь идет, по-видимому, только о Добровольческой Армии – в Донской Армии военных священников было, по крайней мере, не меньше, учитывая, что она сохранила в значительной мере кадры и традиции казачьих полков Императорской Армии. – А.Н.)*. Ездить по фронту не представлялось никакой возможности, так как части были очень разбросаны и раздроблены». Работой на флоте ВСЮР (который был далеко не малой военной силой) о. Георгий вообще не нашел возможности заниматься, как, впрочем, и во время Великой войны.

В сентябре 1919 г. при ВВЦУ был образован Церковно-общественный комитет во главе с архиепископом Волынским Евлогием (Георгиевским). По замыслу, ему предстояла «разработка» назревших вопросов церковно-общественной жизни и осуществление их».

Судя по воспоминаниям Высокопреосвященнейшего Евлогия, эти «разработка» и «осуществление» так и остались только на бумаге. Владыка Евлогий довольно подробно описывает, как побывал в Екатеринодаре у своего брата, в Ростове, где его «чествовало местное общество: купцы, профессора, общественные деятели, угощали завтраками, обедами, устраивали приемы в клубах»; в Старочеркасске, у знакомого священника, который рассказывал ему о весеннем разли-

ве Дона, когда «в одну хату казака заплыл огромный сом». Рассказывает о том, как его «потянуло на Волынь», и он уже сел в Ростове на «киевский» поезд, «запасшись большим количеством сушеной рыбы», но так и не уехал из-за того, что вблизи железнодорожной линии орудовали банды. Владыка рассказывает даже об участии своем в заседаниях ВВЦУ, церковном суде над архиепископом Екатеринославским Агапитом (Вишневским) и о том, как произвел ревизию в Кубанской епархии, по результатам которой епископ Екатеринодарский Иоанн (Левицкий) был уволен на покой. Но вот церковно-общественная деятельность не оставила в воспоминаниях архиепископа Евлогия никаких следов.

ВВЦУ на Юго-Востоке России в своем первом составе просуществовало девять месяцев (от Ставропольского церковного Собора в мае 1919 г. до эвакуации Новороссийска в марте 1920 г.). Причины его «слабого влияния на ситуацию на Юге России» некоторые авторы склонны объяснять тем, что «симфонии между белыми и Церковью не существовало»; тем, что «Патриарх не благословил вождей Белого движения»; тем, что «ВВЦУ не могли оказать ему эффективной помощи вследствие слабого авторитета Церкви у участников движения». На наш же взгляд, все вышесказанное есть не причина, а следствие. Главная причина того, что Вторую Русскую Смуту не удалось одолеть, как одолели Первую, в том, что «богомольцы», которым по определению должно было быть «богомольцами Государевыми», не поняли тогда, что Гражданская война в России есть война религиозная, не поняли и государственного смысла Белого движения.

После осеннее-зимних поражений ВСЮР 1919–1920 гг., Новороссийской трагедии, эвакуации в Крым деятельность ВВЦУ наконец приобретает характер, которому она должна была бы соответствовать изначально. Архетипы служения верных сынов Церкви делу Божию, запечатленные в истории XVII в., начинают проявляться в церковно-общественной жизни. Немаловажную роль, как представляется,

здесь сыграла как смена Главнокомандующего, которым стал уже и до того неформальный лидер Белого движения П.Н. Врангель, так и случившаяся не без Промысла Божия смена состава членов ВВЦУ. Архиепископ Донской Митрофан, епископ Ростовский Арсений, профессор П.В. Верховский остались на оккупированной большевиками территории. Архиепископ Волынский Евлогий отбыл в Сербию, протопресвитер Георгий Шавельский, который, по словам митрополита Вениамина (Федченкова), «к этому времени успел разочароваться в успехах движения и высоком уровне добровольцев», вскоре после эвакуации в Крым уехал оттуда в Болгарию.

В Крыму ВВЦУ возродилось в значительно обновленном составе. Помимо возглавлявшего его до эвакуации в качестве почетного Председателя митрополита Антония (Храповицкого) и архиепископа Таврического Димитрия (Абашидзе), в него вошли архиепископ Полтавский Феофан (Быстров), епископ Севастопольский Вениамин (Федченков), ставший представителем ВВЦУ в Совете министров при генерале бароне П.Н. Врангеле, и богослов, профессор-протоиерей Сергей Булгаков.

По постановлению ВВЦУ на 25 (12) – 27 (14) сентября 1920 г., по образу свершившегося осенью 1611г. «по приговору всей земли Русской» пощения и покаяния, в Крыму прошло «всеобщее покаяние в грехах». В течение этих дней были отменены публичные зрелища и увеселения. Особое место в «днях покаяния» отводилось распространению среди «мирян и воинства», в том числе и среди красноармейцев по другую сторону фронта, написанного отцом Сергием Булгаковым «Послания ВВЦУ православному русскому народу», в котором, в частности, говорилось: «Многими тяжкими грехами осквернился народ наш в недобрые години мятежного лихолетья и смуты: бунт и измена, цареубийство, пролитие крови и братоубийство, безбожие и осатанение, богохульство и кощунство, разбой и лихоимство, зависть и хищение, блуд и растление». Послание осуждало

«учение безбожное» и его «лукавых лжеучителей, которые лестью обманули народ, чтобы затем поработить». В заключение оно призывало «всех православных русских людей к покаянию и единению». По свидетельству воспоминаний митрополита Вениамина, это были дни массового религиозного подъема.

Однако следует помнить, что прежде всенародного покаяния 1611г., знаменовавшего начало одоления Смуты, было подобное ему покаяние «народа за совершенные измены» 20 февраля 1607г. перед Патриархом Иовом, но события Смуты развивались своим чередом. Заметим еще, что покаянию 1611г., как и другим судьбоносным событиям времени Первой Смуты, предшествовали таинственные знамения и видения действительно «общегосударственного» характера. Для русского религиозного сознания XVII в. живое общение Церкви Небесной и земной было несомненной реальностью.

Не так обстояло дело в XX в. Не только между видимым и невидимым мирами, но и между религиозным служением и «политикой» общественное мнение воздвигало трудно преодолимые препятствия.

Несмотря на провозглашенные в декларации «За что мы воюем» слова: «за поруганную веру и оскорбленные ее святыни. За освобождение от ига коммунистов..., вконец разоривших Святую Русь», П.Н. Врангель категорически запрещал духовенству политические выступления, проповеди и лекции. Подобные дискуссии, по мнению генерала, уместны только после освобождения России, политическое устройство которой будет решено на «Всероссийском Народном собрании». Нарушивших указ предписывалось высылать из Крыма, невзирая на сан и положение.

Однако в начале октября 1920 г. командующий фронтом генерал А.П. Кутепов уже жаловался в ВВЦУ на то, что духовенство не ведет антикоммунистическую проповедь. В ответ на данную жалобу ВВЦУ всего лишь предписало архиепископу Димитрию (Абашидзе), епископам Серафиму (Соболеву) и Вениамину (Федченкову) «объехать

прифронтовую полосу и просветить духовенство об идеях Русской армии».

В ноябре 1920 г., после наступления эвакуации, из Крыма в Константинополь прибыла большая часть иерархов, входивших в состав ВВЦУ ЮВР. Вначале председатель ВВЦУ ЮВР митрополит Антоний (Храповицкий) полагал, что за границей деятельность высшей русской церковной власти следует прекратить, а попечение о духовных нуждах эмиграции должны взять на себя Поместные Православные Церкви, но, получив сведения о намерении генерала П.Н. Врангеля сохранить военную организацию для борьбы с большевиками и следуя совету Севастопольского епископа Вениамина (Федченкова), он пришел к решению о продлении полномочий ВВЦУ ЮВР.

19 ноября 1920 г. в константинопольском порту на борту парохода «Великий кн. Александр Михайлович» состоялось 1-е заграничное заседание ВВЦУ, которое приняло постановление от 22 ноября о продлении полномочий ВВЦУ ЮВР «с обслуживанием всех сторон церковной жизни беженцев и Русской Армии во всех государствах». 29 ноября в результате переговоров с Местоблюстителем Вселенского Патриаршего престола митрополитом Прусийским Дорофеем был решен вопрос о церковно-правовом статусе русских архиереев и беженцев на канонической территории Константинопольского Патриархата.

2 декабря 1920г. Константинопольский Синод направил митрополиту Антонию грамоту, разрешавшую образовать из иерархов-членов ВВЦУ ЮВР временную комиссию (эпитропию) под высшим управлением Константинопольской Патриархии «для надзора и руководства церковной жизнью русских колоний в пределах православных стран, равно как русских солдат и беженцев, помещающихся несмешанными с прочими православными по городам и деревням в лагерях и особых помещениях».

Комиссия получила название Временного Высшего Церковного управления за границей (ВВЦУЗ). Несмотря на установленное гра-

мотой наименование комиссии – ВВЦУЗ – с конца января 1921 г. в официальных документах она приняла самоназвание Высшего Русского Церковного Управления за границей, или ВРЦУЗ, и его члены считали свою организацию преемницей ВВЦУ ЮВР, подчиняющейся Патриарху Московскому, что вскоре стало одной из причин осложнения во взаимоотношениях между русскими архиереями в эмиграции и Константинопольской Патриархией.

Еще в конце 1920 г. в Сербию был направлен секретарь ВЦУЗ Е.И. Махароблидзе для переговоров о переезде русских иерархов и перенесении ВЦУЗ в Сербию, где формировался основной центр русской эмиграции. Патриарх Димитрий предоставил возможность митр. Антонию жить в патриаршем дворце в г. Сремски-Карловци, а другим русским архиереям – в сербских монастырях. На заседании 19–21 апреля 1921 г. ВЦУЗ приняло окончательное решение о переезде в Сербию. По прошению митрополита Антония Синод Сербской Церкви согласился на перевод ВЦУЗ в г.Сремски-Карловци.

В мае 1921 г. митрополит Антоний направил Патриарху Тихону письмо об учреждении ВЦУЗ по благословию Константинопольского Патриархата, в котором отметил следующее: члены ВЦУЗ «мыслили и мыслят себя в подчинении Вашему Святейшеству и считают за Вами полное право отменять или утверждать его решения». Патриарх Тихон получил письмо в начале июня 1921 г. и дал благословение на деятельность ВЦУЗ.

1-е заседание ВЦУЗ в г. Сремски-Карловци в составе митрополита Антония, архиепископа Феофана и епископа Вениамина состоялось 23 июля 1921 г. В отличие от Константинопольского Патриархата, считавшего ВЦУЗ подведомственным ему учреждением, Архиерейский Собор Сербской Православной Церкви 31 августа 1921 г. постановил принять ВЦУЗ под свое покровительство с предоставлением ему на своей канонической территории права особой юрисдикции над русским духовенством и беженцами.

В числе основных дел ВЦУЗ была подготовка I-го Всезарубежного Церковного Собора 21 апреля 1921 г. ВЦУЗ одобрило предложение епископа Вениамина (Федченкова) созвать из епископов, клириков и мирян русские церковные собрания в Константинопольском, Сербском, Болгарском и Западноевропейском округах РПЦЗ «для объединения, урегулирования и оживления церковной деятельности» и подготовки всезаграничного русского церковного собрания. 25 июля ВЦУЗ утвердило «Положение о созыве заграничного Собрания Российских Церквей».

Заграничное Церковное Собрание, проходившее 21 ноября – 3 декабря 1921 г. в г. Сремски-Карловци было переименовано 1 декабря по предложению митрополита Антония в «Русский Всезаграничный церковный Собор». 26 ноября собрание приняло «Положение о ВЦУЗ» и утвердило его структуру: назначаемый Всероссийским Патриархом Наместник, Архиерейский Синод и Церковный Совет. Звание Наместника Собор закрепил за митрополитом Антонием (решение Патриарха Тихона и Священного Синода от 13 октября, отклонявшее предложение ВЦУЗ об учреждении этой должности, еще не было получено). По «Положению» состав Архиерейского Синода утверждал Патриарх, но в его работе могли участвовать все русские архиереи, «приезжающие в место заседаний Заграничного Русского Синода». Церковный Совет образовывался из председателя-Наместника и 5-ти членов: 1 иерарха из Синода, 2 клириков и 2 мирян по избранию Всезаграничного Собора: протоиереи В. Востоков, П. Крахмалев, граф П.Н. Апраксин, генерал-майор Н. С. Батюшин (бывший тогда преподавателем в белградском отделении Высших военно-научных курсов профессора генерала Н.Н. Головина).

Карловацкий Собор принял обращение «К чадам РПЦ, в рассеянии и изгнании сущим» о необходимости восстановления в России монархии и царствующего Дома Романовых». Только теперь, когда исчерпались силы и средства Белой борьбы со Смутой, ВВЦУ и Со-

бор пришли к ясному сознанию ее государственного и церковного смысла.

Этот и другие документы вызвали соответствующую реакцию советских властей, усмотревших в них «поддержку контрреволюции» со стороны Русской Церкви. 28 марта 1922 г. ГПУ предъявило Патриарху Тихону «ультимативные требования», в т. ч. о публичном определении своего отношения к «контрреволюционному заговору» зарубежных архиереев. 5 апреля Патриарх Тихон направил в ГПУ заявление, осуждавшее послание Карловацкого Собора о восстановлении династии Романовых «как акт политического выступления духовенства». ГПУ настаивало на открытом церковном суде над зарубежными иерархами. По причине открытого давления со стороны государственной власти, 5 мая 1922 г. Патриарх Тихон, Священный Синод и Высший Церковный Совет приняли постановление, признавшее послание Карловацкого Собора – обращение о восстановлении династии Романовых – «актами, не выражающими официального голоса РПЦ и ввиду их чисто политического характера не имеющими церковно-канонического значения». ВЦУЗ объявлялось упраздненным.

Митрополит Антоний решил подчиниться – упразднить ВЦУЗ и удалиться на покой в один из монастырей на Афоне. Однако 30 июня на заседании ВЦУЗ было выражено суждение, что указ «носит на себе явные признаки того большевистского насилия, которое только и могло быть причиной его составления», что ВЦУЗ готово «прекратить свою деятельность и ликвидировать себя» лишь после получения «дополнительных указаний от Высшего Церковного Управления Российской Православной Церкви», и сообщало о необходимости получения разрешения на ликвидацию от Константинопольского и Сербского Патриархатов, благословивших его учреждение. ВЦУЗ подчеркнуло следующее: оно было организовано на Соборе в Ставрополе (как ВВЦУ ЮВР) и утверждено на Карловацком Соборе, поэтому его ликвидация должна получить соборное одобрение, и «до того времени ВЦУЗ...

не имеет даже права и возможности прекратить свою деятельность и остается в своем прежнем виде».

2 сентября открылся Архиерейский Собор РПЦЗ, который постановил упразднить ВЦУЗ, образовать временный Архиерейский Синод РПЦЗ и передать ему все права и полномочия ВЦУЗ. Для окончательной организации высшей церковной власти РПЦЗ было решено созвать Всеаграничный церковный Собор, подготовка которого поручалась временному Синоду. В тот же день членами Синода были выбраны: митрополит Антоний (председатель), митрополит Евлогий, архиепископ Феофан, епископы Гавриил и Михаил. 7 сентября временный Архиерейский Синод РПЦЗ уведомил о роспуске ВЦУЗ все зарубежные русские Епархиальные Управления, миссии и приходы. После безрезультатных попыток организовать новый Всеаграничный Собор и проведения письменного опроса зарубежных архиереев, 31 мая 1923 г. на Архиерейском Соборе РПЦЗ было принято определение о сохранении временного Архиерейского Синода в качестве исполнительного органа высшей церковной власти за границей.

В последующие десятилетия верность Зарубежного Синода и возглавляемой им Русской Зарубежной Церкви монархическому идеалу являло собою стремление сохранить в церковном сознании мистические основы государственной идеологии русского православия, неразрывно связанное с надеждой на возрождении России как родины (в указанном выше религиозном смысле) перед концом времен, согласно предсказаниям преп. Серафима Саровского, прав. Иоанна Кронштадтского и др. святых.

Литература

1. *Голубинский Е.Е.* История Русской церкви. Т. I. Ч. 1, М., 1901. С.VII–VIII.
2. *Ильин И.А.* Государственный смысл Белой Армии // Родина и мы. Смоленск, 1995.

3. *Лермонтов М.Ю.* Предсказание. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1957.
4. *Назаров М.В.* Русское зарубежное православие в эпоху ускорения апостасии // История Русской Православной Церкви в XX в. (1917-1933). Материалы конференции. Сентендре, Венгрия. 2001.
5. *Вениамин (Федченков), митрополит.* На рубеже двух эпох. М., 1994.
6. *Шавельский Г., протопресвитер.* Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. Т. 2, М., 1996.
7. *Кашеваров А.Н.* Временные церковные управления на территориях, занятых белыми // История Русской Православной Церкви в XX в. (1917–1933). Материалы конференции.
8. *Евлогий (Георгиевский), митрополит.* Путь моей жизни. М., 1994.
9. *Костомаров Н.И.* Смутное время Московского государства. М., 1994.
10. *Платонов С.Ф.* Лекции по русской истории. М., 1993, С. 310.
11. *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. Париж, 1959.
12. Деятельность Церковного управления на юго-востоке России в годы Гражданской войны // Гражданская война на Востоке России: Материалы Всероссийской научной конференции (г. Пермь, 25–26 ноября 2008 г.). Пермь. Пермский государственный архив новейшей истории. 2008.

*Табуницкова Л.В.,
кандидат исторических наук;
Шадрина А.В.,
кандидат исторических наук*

1923 г.: религиозная обстановка в Донском регионе

В церковной истории Донского региона особенно выделяется 1923 г. Этот год характерен переломом в политике, проводимой государством по отношению к Церкви и верующим. Если до этого времени советская власть пыталась бороться с Русской Православной Церковью как с административной структурой, то с 1923 г. началась борьба с религией и религиозностью населения. «Платформой» для развертывания борьбы стали итоги прошедшей в 1922 г. кампании изъятия церковных ценностей.

1923 г. в Донском регионе стал годом настоящей атаки на религию, главным образом в лице Русской Православной Церкви. Можно сказать, что пока храмы продолжали жить своей внутренней, теперь уже только богослужебной жизнью, вокруг церковной ограды начался невиданный доселе разгул: «комсомольские рождество», «святки» и «пасха», антицерковные карнавалы и спектакли, обильное чтение лекций о ненужности религии, о месте Церкви в советской республике, закрытие храмов и их переоборудование в клубы.

В настоящей статье мы попытались обобщить фактические данные ранее не публиковавшихся архивных документов, отложившихся в Государственном архиве Ростовской области, Центре документации новейшей истории Ростовской области. При работе с фондами стало очевидно, что наиболее полную картину происходивших в 1923 г. событий, связанных с антицерковными событиями, дают документы Шахтинского и Таганрогского округов – тех районов, которые с 1920 по 1924 г. входили в состав Украины. Однако мы сочли необходимым

рассмотреть эти округа как часть Донского региона, поскольку за исключением указанных четырех лет они входили в состав донских земель.

Антирождественская кампания. 1923 г. был, пожалуй, самым показательным в отношении развернувшейся кампании против церковных праздников. В конце декабря 1922 г. всем волостным комитетам и ячейкам коммунистической партии был разослан циркуляр следующего содержания: «Комсомолом в дни религиозных праздников Рождества проводится кампания Комсомольских святок, носящих характер с одной стороны антирелигиозных, с другой стороны – ставить себе задачу отвлечь членов КСМ и беспартийную молодежь от непосредственного участия в религиозных обрядах, и всегда сопутствующие таким празднествам пьянство, вечеринки, кутежи и т. д...»¹.

Комиссия по проведению антирелигиозной кампании г. Ростова-на-Дону особо подчёркивала свою незаинтересованность в деле антирелигиозной пропаганды исключительно православием: «Верующим отправлять свои религиозные обряды никто не помешает. Ни в какие церкви демонстрация заходить не будет. Будут лишь короткие остановки и выступления около синагоги, собора и костёла. Никаких икон мы жечь не собираемся. Демонстрация будет жечь лишь чучела божеств различных народов и религий (еврейского Иеговы, Аллаха, египетского Осириса, Будды, Христа). Чучела будут сжигаться далеко от церквей, чтобы не возбуждать одурманенных верующих. <...> Уже из одного того, что мы сжигаем чучела всяких богов, что будем устраивать демонстрации у всех синагог, костёлов и мечетей видно, что мы пользуемся праздником для выступления против всех религий»².

Активные мероприятия по проведению «комсомольского рождества» были проведены агитпропом Шахтинского уезда. Так, на руд-

¹ Центр документации новейшей истории Ростовской области (ЦДНИРО). Ф. 118. Оп. 1. Д. 7. Л. 8.

² К «Комсомольскому Рождеству» // Советский Юг. 1923. 6 января. № 4. С. 3.

нике «Октябрьская революция» в праздничные рождественские дни были проведены митинг и торжественная демонстрация. Как писали в отчете ответственные лица, «участие в празднестве не только широкой массы рабочей молодежи, но и взрослых рабочих наглядно показало, что цель праздника достигнута, антирелигиозная пропаганда нашла свое применение в массах рабочих». В заключение праздника «Комсомольское Рождество» был поставлен инсценированный антирелигиозный политууд «над неверующим в Бога подростком»¹.

Руководство Ленинского райпарткома вовремя не получило инструкций по проведению «комсомольского рождества»², но это не мешало проведению антирелигиозной акции. Как писалось в отчете, вначале в рудничной ячейке КСМ состоялось объединенное собрание членов РКП и КСМ, на котором был «широко» разъяснен вопрос «о значении того и другого рождества». После собрания состоялся митинг на тему «О значении религии» и «Тормоз революции», на котором было выставлено два докладчика и содокладчик. После митинга был проведен спектакль – постановки пьес «Красный генерал» и «Проклятые троном». По окончании состоялось факельное шествие по колонии рудника с песнями революции³. Тот же сценарий, за исключением спектакля, был реализован на хуторе Литвинова. Там факельное шествие длилось до 4-х утра. Как писалось в отчете, «на хуторе примкнула громадная толпа детей и взрослых к демонстрантам. Последним отмечается, что хотя особой организационной важности не было за отсутствием подготовки, но конфликтов нигде не было»⁴. На руднике «Мировая Коммуна» помимо «комсомольского рождества» в январе 1923 г. «устраивались при содействии ячейки комсомольские святки и политууд над неверующим комсомолом»⁵.

¹ ЦДНИРО. Ф. 118. Оп. 1. Д. 39. Л. 107 об.

² Там же. Л. 59.

³ ЦДНИРО. Ф. 118. Оп. 1. Д. 39. Л. 59–59 об.

⁴ Там же.

⁵ ЦДНИРО. Ф. 118. Оп. 1. Д. 39. Л. 89.

Итоги первой антирелигиозной акции 1923 г. местными властями были признаны удачными: «Первый опыт революционного выступления против религии удался. «Комсомольское рождество» и по Ростову и по Краю, откуда имеются пока, правда, очень скудные, сведения, прошли хорошо. <...> Комсомолу вообще следует продолжать взятый им курс на введение элемента занимательности во всякую свою работу. «Комсомольское рождество» принято так хорошо молодёжью из 50 % потому, что в нём была известная, я бы сказал, романтика (ночь, факелы, сожжения «богов», известный риск и т. д.»¹

Антикрещенская кампания. Успешное проведение «комсомольского рождества» стимулировало партийные органы к организации и других антицерковных акций. Сразу после рождественской кампании на заседании бюро Шахтинского Укома от 2 января 1923 года был поставлен вопрос о необходимости проведения кампании за отмену празднования Крещения Господня². Шахтинский окружком в феврале 1923 года отчитывался: «Были проведены летучие митинги, на которых выносились резолюции, что рабочие считают 19 января рабочим днём. Было собрано 300 подписей, а также большое количество принимало резолюцию без подписей. 18-го января было проведено общее собрание, на котором присутствовало 682 чел. Постановили единогласно 19 января работать, и работало 80 % всех рабочих»³.

Антипасхальная кампания. Поскольку со стороны духовенства Русской Православной Церкви последовала реакция на проведение «комсомольского рождества», в преддверии Пасхи 1923 г. ЦК РКП(б) был вынужден принять инструкцию «Об антирелигиозной кампании во время пасхи», где предписывалось «перенести центр тяжести

¹ Об агитационной работе среди молодёжи. (К итогам «Комсомольского Рождества» // Советский юг. 1923. 25 января. № 17. С. 3

² ЦДНИРО. Ф. 118. Оп. 1. Д. 27. Л. 3.

³ ЦДНИРО. Ф. 118. Оп. 1. Д. 39. Л. 102.

на научное объяснение происхождения религиозных праздников»¹. Именно для этого готовились к печати брошюры Е. Ярославского «Как живут и умирают боги и богини», «Библия для верующих и неверующих»².

На заседании агитпропколлегии Донского обкома от 13/03-23 г. было решено «комсомольскую пасху» проводить в форме антирелигиозных вечеров по клубам. «Антирелигиозная пропаганда, в связи с Комсомольской Пасхой, проводится и в окружных центрах по округам и волостям, при наличии соответствующих сил»³. По районам предполагалось проведение обязательных диспутов «при условии хорошей подготовки» и организация антирелигиозных выставок. Отдельно обговаривалась подготовка предстоящей кампании в печати.

В результате «комсомольская пасха» была проведена с еще большим размахом, чем «рождество», невзирая на то, что на заседании Центральной Комиссии по проведению «комсомольской пасхи» от 19 февраля 1923 г. давались следующие указания губкомам: «Опыт проведения «Комсомольского Рождества» в целом – удачный и успешный, вызвал необходимость придать нашей очередной антирелигиозной кампании к пасхе менее поверхностный и более углублённый пропагандистский характер... Поэтому ЦК категорически запрещает устройство каких бы то ни было уличных демонстраций и карнавалов и предлагает сосредоточить кампанию исключительно в стенах клубов и предприятий»⁴.

¹ Слезин А.А. За «Новую веру». Государственная политика в отношении религии и политический контроль среди молодёжи РСФСР (1918–1929 гг.). М.: Российская академия естествознания, 2009. С. 69.

² Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы. – М.: Изд-во Библейско-Богословского института св. апостола Андрея, 1996. С. 173.

³ Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 60. Д. 585. Л. 21.

⁴ Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы. С. 179.

Запрет ЦК остался невыполненным. В Шахтинском уезде пасхальные торжества в комсомольском исполнении проводились с особым размахом. Еще 26 марта 1923 г. Бюро Шахтинского Округа КПУ утвердило план проведения этой акции, который был разослан по райпарткомам, и были даны директивы об обязательном проведении антирелигиозного праздника в детских домах¹. 27 марта 1923 г. на заседании членов бюро объединенной комячейки при Упродкоме тов. Бойчиенко красочно обрисовал цель проведения «комсомольской пасхи»: «Цель этого празднества – борьба с богами и поповщиной, раскрепощение рабочих и крестьянских масс от религиозных предрассудков, привитых им попами и держащих их в духовном рабстве»². Составляя план работы Шахтинского агитпропа на февраль – март 1923 г., члены агитпропа с большим удовлетворением отмечали: «Перспективы в области организации Комсомольской Пасхи и, в частности, карнавала очень радужные, так как удалось изыскать достаточное количество средств»³.

К Пасхе 1923 г. подготовительные работы были завершены и происходило следующее: «Комсомольская пасха началась 1 апреля и прошла по всему округу с большим подъемом. В нее были втянуты все профорганизации и парторганы. Руководство этой кампанией взял на себя Агитпроп. 1, 5, 7, 8, 9 и 10 апреля на всех рудниках состоялись митинги по следующим темам: “Церковь и Советская Республика”, “Происхождение религии и веры в Бога”, “Происхождение праздника Пасхи и миф о непорочном зачатии”, “Возникновение христианства”, “Нужна ли рабочему классу вера” и суд над неверующим подростком. 7 апреля вечером состоялась демонстрация, 5 и 8 днем по всем детдомам и в домах рабочих подростков были проведены беседы на антирелигиозные темы»⁴. На руднике «Октябрьской революции» было

¹ ЦДНИРО. Ф. 118. Оп. 1. Д. 27. Л. 35.

² ЦДНИРО. Ф. 118. Оп. 1. Д. 38. Л. 29.

³ ЦДНИРО. Ф. 118. Оп. 1. Д. 40. Л. 14.

⁴ Там же. Л. 18.

прочитано три лекции и поставлено театрализованное представление «Суд над Иисусом», прошедшее «с большим успехом»¹.

Особенным колоритом отличается описание пасхальных событий, происшедших на шахте № 2 «Пролетарской Диктатуры»: «Кампания подготовки и проведения Комсомольской Пасхи так же прошла оживленно. Предварительно эта работа несколько раз ставилась на обсуждение Бюро и партсобрания, после чего, 1 апреля было общее собрание рабочих, где присутствовало до 700 человек, была прочитана лекция «Церковь в Советской Республике». Рабочие отнеслись к этой лекции оживленно, выступал ряд рабочих с воспоминаниями о раскрытии мощей² и вообще клеймили и громили религию всех культов. «5 апреля на общем собрании рабочих в клубе также состоялся доклад «О происхождении религии» и «Вера в Бога», на котором присутствовали до 1000 человек, вообще клуб был переполнен... После доклада была поставлена пьеса «Небесная Механика». В этой пьесе была сосредоточена вся работа на происхождении религии, аудитория была настолько углублена в пьесу, что показала себя своим поведением, а именно, рабочих было так много, что клуб был переполнен как никогда... 7 вечером уже было все готово для карнавала Комсомольской Пасхи, перед отходом в город в клубе уже показывались как на сцене, а так же и в клубе, загримированные и в полном облачении как попы и черти, уже публика смеялась как поп с чертом христосываются (целуются), а так же были всевозможные лозунги и нарисованные плакаты... и ровно в 10 часов тронулись в город для общего карнавала. Впереди шел оркестр, ряд факелов, потом черти

¹ ЦДНИРО. Ф. 118. Оп. 1. Д. 39. Л. 109.

² Из всего обилия изученных нами документальных источников, здесь встречается единственное упоминание об участии рабочих Донского региона во вскрытии мощей святых. Можно предположить, что все-таки на Дону факты осквернения мощей были, но подробности этих процессов и церкви, в которых они происходили, увы, не сохранились ни в архивных источниках, ни в периодике.

везли хоронить попа, лежащего в гробу, и ряд других живых картинок. В эту кампанию было вовлечено много беспартийных рабочих, которые также участвовали в карнавале... 9 апреля проходил доклад «Нужна ли рабочему классу религия», после митинга был поставлен спектакль «Рождение попа»¹. Доклад Ленинского Райпаркома Шахтинского округа о работе за апрель 1923 года гласил: «по проведению Комсомольской пасхи, комиссия выполнила свою работу (применительно к местным условиям) блестяще»².

Нужно сказать, что не во всех округах Донской области проводились столь пышные торжества по поводу «комсомольской пасхи». Так, в Сальском округе (центр – станица Великокняжеская, ныне г. Пролетарск) на заседании бюро Салокрпарткома от 30 марта 1923 г. было решено провести «пасху» «в закрытых помещениях путём докладов, антирелигиозных пьес, декламаций и пением частушек»³. В Сулинском райкоме партии также было решено в четверг прочесть лекцию на тему «Происхождение человека» и провести вечер молодёжи; в пятницу прочесть лекцию «Происхождение религии и веры в Бога», провести вечер молодёжи; в субботу прочесть лекцию «Происхождение Пасхи (миф о Христе)» и провести вечер молодёжи, а в воскресенье завершить празднества спектаклем «Пасха и 1-ое Мая»⁴.

О проведении антицерковных акций в 1923 году молчат документы «казачьих» округов – 1 Донского, 2 Донского, Верхне-Донского, и даже Черкасского и др. Можно предположить, что напряжённая политическая обстановка в этих округах удержала местные райкомы от устройства столь бурных «торжеств».

Вскоре после проведения «пасхи» 1923 г. местные партийные руководители обнаружили, что грубые агитационные действия в ряде случаев приводили к обратному результату. Анализируя ситуацию,

¹ ЦДНИРО. Ф. 118. Оп. 1. Д. 40. Л. 36–39.

² ЦДНИРО. Ф. 118. Оп. 1. Д. 39. Л. 69.

³ ЦДНИРО. Ф. 118. Оп. 1. Д. 21. Л. 7 об.

⁴ ЦДНИРО. Ф. 118. Оп. 1. Д. 62. Л. 3.

председатель Шахтинского комитета партии писал: «Комсомольская пасха сыграла роль для рабочих слоёв большой сдвиг в смысле антирелигиозности [так в документе], а для мещанства и издыхающей буржуазии Каменской она как бы влила религиозный фанатизм, взбудораживший её, на что она оцетинилась до зубов. Замечается активность со стороны духовенства в смысле будирования среди верующих за религию»¹.

Неожиданно местные партийные организации выявили для себя скрываемую религиозность среди того контингента, на который они делали ставку в антирелигиозной борьбе. В докладе секретаря Каменского т Павленко о работе высших педагогических курсов говорилось: «По личному моему (секретаря Павленко – авт.) мнению, если курсы остаются как таковые, то и на будущее все же при таком составе учащихся их держать нельзя, так как больше половины оставшихся по чистке курсантов всё же [принадлежат] к числу религиозных фанатиков [так в документе], за что их хоть сейчас исключают отсюда. Религиозный фанатизм проявлен ими в дни комсомольской пасхи, вот это уже одно говорит о том, что необходимо на курсы, при дальнейшем их сохранении, стянуть всю пролетарскую молодёжь округа и опролетаризировать до костей всю и здесь ещё имеющуюся мещанскую публику»².

Иными словами, рекомендации партийных органов к проведению агиткампаний 1924 года «стремиться к пересмотру от ударности и митинговщины к строгой и систематической плановой пропагандистской работе...»³ были вполне обоснованны. В том же 1924 г. Таганрогский окружной комитет РКП (б), планируя пасхальную антирелигиозную кампанию, однозначно постановил: «Не допускать никаких демонстраций, шествий и диспутов. Вся работа должна проходить

¹ ЦДНИРО. Ф. 118. Оп. 1. Д. 39. Л. 30 об.

² Там же. Л. 29.

³ ЦДНИРО. Ф. 6. Оп. 1. Д. 30. Л. 50.

спокойно, планомерно, продуманно и углублённо...»¹. Действительно, начиная с 1925 г., антипасхальные «действия» перешли в клубы: «Ввиду потребности в собирании и изучении опыта по проведению антирелигиозных кампаний, методкабинетом ДПП совместно с культотделом КПСС намечается организация клубной выставки, отражающей проведение в клубах пасхальных антирелигиозных кампаний»².

Интересно отметить, что помимо православных праздников, были проведены антирелигиозные компании среди татар в связи с наступлениями татарской пасхи и выборами на Губернский съезд татар³.

Троица и Преображение. За пределами внимания партийных деятелей не остались и другие православные праздники. Так, шахтинский Агитпроп организовал большую антирелигиозную кампанию на Троицу. 26-27-28 мая были устроены митинги со следующими докладами: «Происхождение праздника Троица», «Создал ли Бог человека или человек Бога», «Наука и религия». Была выработана программа занятий и рекомендательный список литературы для кружков по антирелигиозной пропаганде⁴.

Борьба с иконами и исключения из партии. После показательного проведения «комсомольского рождества» «всевидящее партийное око» заглянуло в личное пространство вначале своих адептов: начались исключения из партии за совершение религиозных обрядов⁵. В 1919 г. Ленин, в ответ на письмо под заголовком «Дань предрассудкам», адресованное в Оргбюро ЦК РКП (б), в котором Е.М. Ярославский запрашивал членов Оргбюро, возможно ли оставление в партии лиц, участвующих в религиозных обрядах, писал: «Я за исключение

¹ ЦДНИРО. Ф. 104. Оп.1. Д. 148. Л. 9.

² Государственный архив Ростовской области (ГАРО). Ф. Р-2287. Оп. 1. Д. 1069. Л. 11.

³ ЦДНИРО. Ф. 118. Оп. 1. Д. 40. Л. 20.

⁴ Там же.

⁵ ЦДНИРО. Ф. 118. Оп. 1. Д. 27. Л. 20.

из партии участвующих в обрядах»¹. Низовые партийные организации действовали строго в соответствии с разъяснениями лидера партии. Так, постановлением шахтинского Укома 14 февраля 1923 г. из партии «как негодный элемент» был исключен тов. Шишкорешко, обвиняемый в исполнении религиозных обрядов², Черкасский окружной комитет ещё в 1920 признавал, что «гнусная институция и провокация попов об «обновлении икон» начинает проникать и в ряды наших окружных ячеек». Этот же комитет одобрил действия ячеек Россоши и Хомутовской, «выбросивших из своих рядов этот элемент и предавший их партийному суду...»³.

Партийные органы не ограничились исключениями из партии. Антирелигиозная борьба в 1923 г. была перенесена на уровень семьи. Информационная отчетность Кусткома № 1 Шахтинского округа за декабрь 1923 г. свидетельствует: «По вопросу быта в парторганизации отдельными партийцами ведется борьба с религиозными предрассудками своих жен, среди беспартийных рабочих новый быт начинает вытеснять старые предрассудки, как-то: случаи общественных крестин»⁴.

Потом началась борьба с иконами. 14 февраля 1923 г. на заседании бюро Шахтинского Укома КПУ т. Жуковским была озвучена «проблема»: «интенсивность антирелигиозной пропаганды ослабляется тем, что у многих коммунистов на квартирах до сего времени сохраняются иконы. По примеру Несветаевского куста, вынесшего постановление об обязательном (в недельный срок) вынесении икон из квартир коммунистов, следует дать директиву на места»⁵. Чуть позже «борьба с иконами» вошла в план работы Шахтинского агитпропа на февраль –

¹ Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В. О религии. М.: ПОЛИТИЗДАТ, 1983. С.327.

² ЦДНИРО. Ф. 118. Оп. 1. Д. 27. Л. 20.

³ ЦДНИРО. Ф. 209. Оп. 1. Д. 1. Л. 8.

⁴ ЦДНИРО. Ф. 118. Оп. 1. Д. 39. Л. 85.

⁵ ЦДНИРО. Ф. 118. Оп. 1. Д. 27. Л. 21.

март 1923 г.: «Антирелигиозная кампания в марте непрерывно продолжается в следующих направлениях: а) продолжается вынесение икон из квартир коммунистов, б) проводится кампания за отмену дня отдыха в воскресенье и перенесение его на любой другой день недели, в) интенсивно идет подготовка к Комсомольской Пасхе, г) готовится материал по организации антирелигиозных кружков»¹.

Возвращаясь к объявленной иконам войне, нужно сказать, что в марте 1923 г. Бюро Шахтинского Окружного комитета КПУ приняло постановление: «Обязать Сулиновский райпартком сжечь снесенные иконы в присутствии рабочих на заводе в ближайшие дни, не дожидаясь пасхальных праздников»². Но далеко не все коммунисты поторопились избавиться от святых образов. В апреле 1923 г. на общегородском собрании Шахтинской организации КПУ, на котором присутствовало 115 человек, председатель собрания Жуковский вновь говорил о том, что «при освещении жизни производственных ячеек выяснилось, что активности в деле борьбы с религиозными предрассудками мешает то обстоятельство, что до сих пор у коммунистов на квартирах сохранились иконы». И собрание снова постановило «в недельный срок освободить квартиры коммунистов от икон»³.

Примерно в том же направлении развивались события в Таганрогском округе. На общем собрании рабочих и служащих сельхоза № 1 «Парижская Коммуна», состоявшемся 6 апреля 1923 г., был заслушан доклад учителя Афонина «О боге и религии». После доклада собрание постановило: «Считать несуществующего бога [так в документе], а равно и религию явлениями, выросшими и державшимися в атмосфере темноты и невежества орудиями, придуманными для одурманивания и эксплуатации [так в документе] трудящегося народа... В подтверждение этого постановления удалить из своих квартир имеющие

¹ ЦДНИРО. Ф. 118. Оп. 1. Д. 40. Л. 14.

² ЦДНИРО. Ф. 118. Оп. 1. Д. 27. Л. 32

³ ЦДНИРО. Ф. 118. Оп. 1. Д. 31. Л. 6.

отношение к религии предметы и изображения: иконы и пр.; и ходатайствовать через свой профсоюз пред рабоче-крестьянской властью о закрытии церквей, синагог, костелов и пр. очагов и аппаратов, препятствующих свободному развитию человеческой мысли и знания»¹.

Отмена выходного дня. В марте 1923 г., одновременно с подготовкой к комсомольской пасхе, началась кампания за отмену воскресенья как выходного дня. По мысли вождей молодой советской республики, в этот день ни рабочие, ни служащие никак не должны были оказаться на воскресном богослужении. 27 марта 1923 г. на заседании Шахтинского уездного исполнительного комитета было принято постановление закрытого заседания Бюро Укома от 23 марта 1923 г. о проведении кампании за отмену празднования воскресного дня и установления днем отдыха понедельника. Исполком постановил «дать директивы всем членам КП(б)У, стоящим во главе зав. отделов, провести собрания между служащими о перенесении дня отдыха вместо воскресенья на понедельник»².

Интересно «мнение» общего собрания рабочих, созванного Рудкомом 30 марта 1923 г., где среди ряда других вопросов стоял вопрос о перемене дня отдыха: «По этому вопросу докладчик широко осветил значение этого вопроса, а также указал, почему мы праздновали до сего времени воскресенье и почему мы, рабочие, должны установить свой день отдыха и т.д. После которого выступили еще два рабочих, которые также говорили за отмену дня отдыха, подчеркивая, что с церкви как с Константиновской и Новочеркасской и вообще с церковью, попы и белогвардейцы стреляли с пулеметов в рабочих и т. д. После ряда высказываний товарищами была принята следующая резолюция: “Мы, рабочие... отказываемся навсегда от предназначенного религиозного праздника воскресения и отныне считаем свой рабочий день отдыха понедельник и просим Союз Горняков принять

¹ Таганрогский филиал ГАРО (ТФ ГАРО). Ф. 413. Оп. 1. Д. 244. Л.132.

² ЦДНИРО. Ф. 118. Оп. 1. Д. 38. Л. 9.

меры перед соответствующими органами города закрыть все церкви и другие религиозные культы в нашем рабочем городе». Резолюция была принята единогласно при двух воздержавшихся¹.

Воздухофлот и антиколокольная кампания 1923 г. Одновременно с антирелигиозными акциями была проведена кампания в поддержку воздушного флота. Благодаря этой кампании началась первая волна антиколокольной кампании. Воздухофлоту почему-то оказалась нужна медь церковных колоколов. Одной из первых жертв стала рудничная Макариевская церковь г. Шахты. Рабочими рудника в пользу воздушного флота были отданы колокола из закрытой церкви².

Налоги на Церковь. Не менее действенной оказалась антицерковная акция, вводившая налоги с церковных строений. Так, 29 марта 1923 г. на заседании комитета РКП (б) 1-го Донокруга в станице Константиновской слушался вопрос об обложении налогом церковных строений. Докладчик тов. Грицай говорил: «Налог с церкви выражается в среднем в 8400 руб. золотом или 210 миллиардов руб. выпуска 1923 г. Церковные советы повели агитацию о преследовании церкви коммунистами. На некоторых церквях уже повешены замки. По хуторам идет агитация»³. Несоразмерность налога с церковных строений с доходами храмов была столь значительной, что многие храмы вынуждены были просто закрыть, поскольку платить было нечем. Окружком 1 Донского округа от 24 марта 1923 г. признавал: «Налог на церкви внушительный, не меньше 1500 рублей, а некоторых 16–20 тысяч рублей, на большую часть церквей наложили замки»⁴. Однако именно этого и добивались органы власти. Их постановление гласило: «Обязательное постановление ДИК (об обложении налогами церковных строений – авт.) проводить в жизнь, взыскав причитающийся налог до 1-го июля. ГПУ повести широкую осведомительную работу в этой

¹ ЦДНИРО. Ф. 118. Оп. 1. Д. 40. Л. 34–34 об.

² ЦДНИРО. Ф. 118. Оп. 1. Д. 40. Л. 22.

³ ЦДНИРО. Ф. 6. Оп. 1. Д. 28. Л. 7.

⁴ ЦДНИРО. Ф. 6. Оп. 1. Д. 30. Л. 25.

области, для выявления настроения масс и той агитации, которая ведется. Завот[делом] фин[ансов] предложить информировать о ходе этой работы не реже одного раза в неделю»¹

Закрытие храмов. Обширная антицерковная кампания 1923 г., наконец, пришла к своему логическому завершению – закрытию церквей. Об этом «единогласно» просили по-советски оптимистичные многочисленные постановления рабочих.

В Донской области, центр которой советская власть перенесла из Новочеркасска в Ростов-на-Дону, церкви не закрывались до 1924 г., за исключением домовых храмов при учебных заведениях и тюрьмах. В целом в Донской области 1920–1923 гг. характеризуются относительным спокойствием в вопросе закрытия храмов. В этот период времени исполнительные органы Донской области были заняты не закрытием церквей, а «изъятием» у общин помещений, попытками вмешиваться в дела церквей², изъятием церковных ценностей и церковных архивов для передачи их в архивы отделов ЗАГС, а также разворачиванием антицерковной пропаганды.

В отличие от Донской области, где относительное спокойствие было обусловлено, во-первых, слабостью органов советской власти на местах, во-вторых, выраженным неудовольствием казачьего населения, внушающего страх новой власти, в Таганрогском и Шахтинском округах ситуация складывалась иначе.

В феврале 1923 г. Таганрогский Ликвидком, образованный 29 декабря 1922 г., провел работу по массовому закрытию молитвенных зданий в немецких колониях. Причиной закрытия послужил тот факт, что дети колонистов обучались в помещениях молитвенных домов, которые во внебогослужебное время использовались как школы. Поскольку с точки зрения Декрета об отделении церкви от государства

¹ ЦДНИРО. Ф. 6. Оп. 1. Д. 30. Л. 25.

² Государственный архив Ростовской области (ГАРО). Ф. Р-97. Оп. 4. Д. 52. Л.61; Ф. Р-97. Оп. 1. Д. 229. Л. 11.

и школы от церкви это было недопустимо, для разрешения вопроса ликвидации лютеранских церквей 10 февраля 1923 г. уездным Ликвидкомом совместно с подотделом Нацменьшинств в колонии Петропавловка Мокро-Еланчикской волости был проведен пленум, который вынес постановление «о предоставлении означенных зданий под трудовую школу»¹. В результате в феврале 1923 г. были закрыты 24 лютеранских молитвенных дома.

Если архивные источники не дают нам никакой информации о развернутой антицерковной пропаганде в Донской области, то характерным отличием Таганрогского и Шахтинского округов является избыток свидетельств источников о том, что здесь в 1923 г. проводились массированные антицерковные выступления. Одним из видов таких выступлений была организация в апреле 1923 г. 11 собраний рабочих (в общей сложности было организовано, по подсчетам Таганрогского Ликвидкома, 8000 чел.), на которых принимались решения о закрытии церквей и молитвенных домов. Если в феврале 1923 г. в Таганроге была закрыта «под музей» только домовая церковь во дворце Александра I², то в первых числах апреля окружным Исполнительным комитетом и Горсоветом были подготовлены к закрытию несколько молитвенных зданий Таганрога: большая и малая Хоральные синагоги, греческий Троицкий монастырь и православный храм во имя Архангела Михаила. Организованные собрания рабочих единодушно постановили «предоставить помещения домов всех религиозных культов под культурно-просветительные цели»³. 6 апреля 1923 г. были без инцидентов закрыты обе синагоги. 7 апреля без сопротивления со стороны верующих был закрыт греческий монастырь, а вот закрытие православной Михаило-Архангельской вызвало протест верующих. Так, несмотря на приглашение Комиссии присутствовать при

¹ ТФ ГАРО. Ф. Р- 413. Оп. 1. Д. 244. Л. 74.

² ТФ ГАРО. Ф. Р-10. Оп. 1. Д. 169. Л.11.

³ ТФ ГАРО. Ф. Р- 413. Оп. 1. Д. 244. Л. 194, 195, 198, 199, 201, 132.

опечатывании, священник Михаило-Архангельской церкви Высота¹ демонстративно удалился из храма. По окончании закрытия церкви «Комиссии на выходе из ограды пришлось столкнуться с толпой женщин-старух и детей, которая стала с плачем требовать открытия церкви, но минут через 10–15 толпа разошлась»². В тот же день вечером группа верующих во главе со священником подошла к зданию исполкома и предъявила требование немедленно открыть церковь. После того как инициаторы выступления были «изъяты» соответствующими органами, просьбы об открытии Михаило-Архангельской церкви больше не возобновлялись.

К июлю 1923 г. Таганрогский Ликвидком выявил 96 церквей, 20 молитвенных домов и 3 часовни, из них с общинами 76 церквей и 20 молитвенных домов, с которыми был подписан договор о бесплатной бессрочной аренде. Были закрыты 7 домовых церквей (они были использованы под школы и учреждения) и 3 часовни³, которые планировалось использовать как строительный материал.

Закрытие храмов в Таганрогском округе сопровождалось активным чтением антирелигиозных лекций, которые, по сообщению Ликвидкома, пользовались большим интересом у трудящихся⁴.

В Шахтинском уезде (Донецкая губерния) специальная комиссия по закрытию церквей при Отделе Управления Шахтинского Окружного Исполнительного комитета и его подотделе, называвшемся Ликвидкомом (г. Шахты), действовала с 1922 г.⁵ К этому времени в Шахтинском округе были закрыты домовые, тюремная и некоторые рудничные церкви: в 1920 г. был закрыт «сам по себе за отсутствием верующих» храм на 2-м Госруднике (бывший Несветай); 10 ноября

¹ На сегодняшний день имя и отчество этого священника неизвестны.

² ТФ ГАРО. Ф. Р-413. Оп. 1. Д. 244. Л. 434–435.

³ ТФ ГАРО Ф. Р-10. Оп. 1. Д. 170. Л. 106–109.

⁴ ТФ ГАРО. Ф. Р-413. Оп. 1. Д. 244. Л. 434–435.

⁵ Центр хранения архивной документации г. Шахты Ростовской области (ЦХАД). Ф. Р-278. Оп. 2. Д. 6. Л. 36.

1922 г. были закрыты на 1-м Госруднике (бывший Парамоновский) православный храм и молитвенный дом евангелистов¹. На начало 1923 г., как и в Донской области и Таганрогском уезде, у местных органов власти еще не существовало списков церквей и молитвенных домов, которые подлежали учету, контролю и обязательному подписанию договоров о бесплатной бессрочной аренде молитвенных зданий и культового имущества. Но в отличие от Таганрогского Ликвидкома, Шахтинский пошел иным путем.

17 марта 1923 г. Шахтинский Окружной Исполнительный комитет издал приказ за № 26 о том, что все религиозные общины, находящиеся в Шахтинском округе, должны в месячный срок представить в Губмекосо на утверждение свои уставы. Не представившие устав общины считались «распущенными», а их имущество должно было быть передано в Совнархоз². Несмотря на приказ, к июлю 1923 г. подавляющее большинство церквей не представили уставов, то есть так и не были зарегистрированы.

Скорее всего, в сентябре 1923 г. по причине отсутствия зарегистрированного устава, был закрыт Петропавловский собор г. Шахты. 24 сентября 1923 г. вокруг Петропавловского собора собралась «большая масса верующих» с требованием открыть церковь. Инициативные верующие отняли у сторожа ключи, отперли церковь и стали звонить в колокола. На звон колоколов стеклось около 500 – 600 человек³.

В результате попыток, предпринимаемых Ликвидкомом в 1923 г., были закрыты: Макариевская церковь г. Шахты, построенная в 1893 г. на руднике общества «Русский антрацит» на средства углепромышленника Ивана Семеновича Кошкина (февраль)⁴; молитвенный дом

¹ ЦХАД. Ф. Р-278. Оп. 2. Д. 6. Л. 6, 57.

² Там же. Л. 72.

³ Там же. Л. 53.

⁴ ЦДНИРО. Ф. 118. Оп. 1. Д. 40. Л. 42; ЦХАД. Ф. Р-278. Оп. 2. Д. 6. Л. 6.

хутора Власово-Грушевского (лето)¹; Николаевская церковь хутора Власово-Аютинского (15 ноября)².

Как видно, деятельность Шахтинского Ликвидкома встречала значительные затруднения при закрытии церквей в 1923 г.

В 1924 г. Таганрогский и Шахтинский уезды были возвращены в состав Донской области, после чего интенсивность закрытия церквей и молитвенных домов Таганрогским и Шахтинским Ликвидкомами несколько снизилась.

Закрытия храмов и антирелигиозные акции 1923 г. явились прямым продолжением кампании 1922 г. по изъятию церковных ценностей. Власти решили нанести идеологический удар по наиболее распространённым, массовым, всенародным религиозным праздникам. Дело началось, как обычно, со «штурмовщины» – массового глумления в виде карнавальных шествий с привлечением элементов бесовщины, массовым сжиганием икон и полной отмены или перенесением событий, которые ассоциировались с религиозными праздниками (воскресенье). Если изъятие церковных ценностей было воспринято народом как мера борьбы с голодом, то посягательство на духовную жизнь встретило в подавляющем большинстве хоть и пассивное, но сопротивление. Поэтому власти были вынуждены перейти от штурмовщины к планомерной, рассчитанной на длительный период антирелигиозной работе. Судя по изменениям в антирелигиозной политике, у власти не было чёткого плана борьбы, власть действовала «наощупь», маневрируя, меняя направления активности в зависимости от результатов проводимой политики или от изменения ситуации в стране.

¹ ЦХАД. Ф. Р-278. Оп. 2. Д. 6. Л. 57, 69.

² Там же. Л. 92.

Литература

1. Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 60. Д. 585. Л. 21.
2. Центр документации новейшей истории Ростовской области (ЦДНИРО). Ф. 6. Оп.1. Д. 28, 30; Ф. 104. Оп. 1. Д. 148; Ф. 118. Оп. 1. Д. 7, 21, 27, 31, 38, 39, 40, 62; Ф. 209. Оп. 1. Д. 1.
3. Государственный архив Ростовской области (ГАРО). Ф. Р-2287. Оп. 1. Д. 1069; Ф. Р-97. Оп. 4. Д. 52; Ф. Р-97. Оп. 1. Д. 229.
4. Таганрогский филиал ГАРО (ТФ ГАРО). Ф. Р-413. Оп.1. Д. 244; Ф. Р-10. Оп. 1. Д. 169, 170.
5. Центр хранения архивной документации г. Шахты Ростовской области (ЦХАД). Ф. Р-278. Оп. 2. Д. 6.
6. Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В. О религии. М.: ПОЛИТИЗДАТ, 1983.
7. Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917 – 1941. Документы и фотоматериалы. М.: Изд-во Библийско-Богословского института св. апостола Андрея, 1996.
8. Слезин А.А. За «новую веру». Государственная политика в отношении религии и политический контроль среди молодёжи РСФСР (1918–1929 гг.). М.:Российская академия естествознания, 2009.
9. К «Комсомольскому Рождеству» // Советский Юг. 1923. 6 января. № 4.
10. Об агитационной работе среди молодёжи. (К итогам «Комсомольского Рождества» // Советский Юг. 1923. 25 января. № 17.

Анализ доктринального толкования светскости государства

Термин «светское государство» сегодня является наиболее часто употребляемым в дискуссиях по вопросам отношений государства и религиозных объединений. Однако из-за примитивной трактовки положений статьи 14 Конституции РФ, в которой светское государство продолжает ассоциироваться с государством атеистическим, деятельность религиозных объединений и верующих часто расценивается как нарушение принципа светскости государства.

В результате неверного понимания указанного принципа ущемляются в своих правах и свободах как религиозные объединения, так и верующие. Складывается мнение, что права нерелигиозных граждан и нерелигиозных организаций ставятся выше прав верующих и религиозных организаций.

Очевидно, что данные подходы не правомерны и не отвечают реальности государственно-конфессиональных отношений. Основным правовым регулятором этих отношений выступает Конституция РФ. Для правильного воплощения заложенных в ней принципов и норм в общественную практику значительное место занимает их толкование.

Существующие весьма поверхностные интерпретации принципа светскости государства свидетельствуют о том, что *светскость* – достаточно сложное понятие, к которому добавлено не менее сложное – *государство*.

Не вдаваясь в историю происхождения принципа светскости, которая не входит в задачу данной статьи, можно констатировать, что в древних дохристианских культурах он отсутствовал. Принцип светскости имеет исключительно христианское происхождение. Всем известен императив Христа из Евангелия: «Отдавайте кесарево кесарю,

а Божие Богу» (Мф. 22, 21). Иными словами, есть обязанности по отношению к государству и есть обязанности по отношению к Богу, их не следует смешивать. В иных религиозных традициях отсутствует такое чёткое разделение. В исламе, например, религиозному измерению подчиняются и государственное право и государственные институты¹. Как отмечает А.В. Малашенко, «ислам не признает привычного для христианства деления на светское и духовное»². Точно так же размыта граница между религиозным и светским в современном Израиле и ряде государств, где доминирует буддизм. Причина отсутствия такого разделения светского и несветского заключается в отличном от христианства понимании религии.

«Толковый словарь русского языка» С. И. Ожегова и Н.Ю. Шведовой дает следующее толкование: «Светский, -ая, -ое. 2. Отвечающий понятиям и требованиям света, принадлежащий к свету... 3. Нецерковный, мирской, гражданский. Противоп. – духовный. *Светское образование*»³. Здесь понятие «свет» в значении: *Свет в дворянском обществе: избранный круг, высшее общество*⁴.

Толковый словарь В.И. Даля: «Светский – к свету (миру) в разн. знач. относящ., земной, мирской, суетный; или гражданский. *Светская власть*, противополож. – *духовная* – люди. *Духовенство* – белое,

¹ *Франческо Марджотта Брльо, Чезаре Мирабелли, Франческо Онида. Религии и юридические системы. Введение в сравнительное церковное право. / Пер. с ит. (Серия «История церкви»). М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. С. 157.*

² Цит. по: *Козырев Ф.Н. Религиозное образование в светской школе. Теория и международный опыт в отечественной перспективе: Монография. СПб.: Апостольский город, 2005. С. 30. См. также: Духовно-нравственные аспекты Ислама по укреплению семьи и воспитанию подрастающего поколения / Совет муфтиев России. М.: Алимпик, 2003. – 26 с.*

³ *Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. / Институт русского языка им. В.В.Виноградова РАН. 4-е изд., доп. М.: Азбуковник, 1999. С. 702.*

⁴ Там же. С. 701.

не монашеское, противополож. – черное. *Светские утехи* – шумные, чувственные. *Светский человек* – посетитель обществ, сборищ, увеселений; ловкий приемами, сведущий в гостиных обычаях. *Светски жить, светское творить*. Светскость – обходительность, людскость, привычка и умение обращаться в свете, с людьми¹.

Опираясь на приведенные выше определения, можно выделить в содержании понятия «светскость» два основных значения:

1) светскость может выступать как некий существенный признак государственных или общественных институтов, в которых политическая власть принадлежит мирским, гражданским властям;

2) светскость как качество, отражающее принадлежность или относимость к элите, изысканность или элитарность, в том числе исходя лишь из внешних признаков.

Как видим, словарное понимание «светскости» не определяется в значении безрелигиозности или неверия. К светскому, по словарю Даля, относится даже белое духовенство.

Часть 1 статьи 14 Конституции России провозглашает: «Российская Федерация – светское государство».

Проанализируем, как же комментируется данное положение учеными правоведами и юристами в научно-практических комментариях², учебниках и словарях. В сборнике, составленном группой авторов (Л.В. Акопов, М.В. Мархгейм, Ю.М. Прусаков и др.), читаем: «Канонические установления и правила религии не признаются источниками права и не оказывают никакого влияния на деятельность государственных органов, учебных заведений всех уровней»³. Схожие

¹ *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка (современное написание слов). М.: Цитадель, 1998; *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. 4. СПб.: Изд-во книгопродавца-типографа М.О. Вольфа, 1882. С. 158. (Репринтное изд. М.: Русский язык, 1978).

² Этот вид толкования в юриспруденции носит название доктринального.

³ Конституция Российской Федерации. Научно-практический комментарий и семантический словарь. М.: Бератор-Пресс, 2003. С. 45.

рассуждения о запрете влиять религии и религиозным объединениям на образование и на деятельность человека встречаем у О.Е. Кутафина: «В таком (светском. – *И.Х.*) государстве религия, ее каноны и догматы, а также религиозные объединения, действующие в нем, не вправе оказывать влияние на государственный строй, на деятельность государственных органов и их должностных лиц, на систему государственного образования и другие сферы деятельности государства»¹. У М.В. Смоленского: «Светский характер государства обеспечивается ... светским характером государственного образования (отделением школы от Церкви)»². Или вот: система образования не включает обязательное преподавание каких-либо религиозных вероучений, не организуется и не контролируется религиозными объединениями (Г.М. Миньковский³); преподавание религиозных дисциплин несовместимо со светским образованием (Б.Н. Топорнин⁴); запрет на религиозное обучение и религиозное воспитание в государственных и муниципальных образовательных учреждениях, кроме как в факультативном порядке (С.В. Фомина⁵).

¹ Козлова Е.И., Кутафин О.Е. Конституционное право России. Учеб. 4-е изд., перераб. и доп. М.: ТК Велби. Изд-во Проспект, 2006. С. 169; Конституция Российской Федерации: Научно-практический комментарий. / Под ред. акад. Б.Н. Топорнина. М.: Юрист, 1997. С. 151–152; Конституционное право: Словарь / Отв. ред. д. ю. н. В.В. Маклаков. М.: Юрист, 2001. С. 436–437. (автор статьи А.Ш. Будагова).

² Смоленский М.В. Конституционное право Российской Федерации. 3-е изд., испр. и доп. Серия «Сдаем экзамены» Ростов н/Д: Феникс, 2004. С. 115; Конституция Российской Федерации. Научно-практический комментарий (постатейный) / Отв. ред. д. ю. н. Ю.А. Дмитриев. М.: ЗАО Юстицинформ, 2007.

³ Научно-практический комментарий к Конституции Российской Федерации / Отв. ред. В.В. Лазарев. 2-е изд., доп. и перераб. М.: Спарк, 2001. С. 92.

⁴ Конституция российской федерации: Научно-практический комментарий / Под ред. акад. Б.Н. Топорнина. М.: Юрист, 1997. С. 152.

⁵ Юридическая энциклопедия. / Отв. ред. акад. Б.Н. Топорнин. М.: Юрист, 2001. С. 972.

На наш взгляд, такая трактовка *светскости государства* является совершенно произвольной и противоречащей многим положениям Конституции РФ. Вне контекста других положений Конституции РФ и норм законодательства невозможно правильно осмыслить содержание ст. 14 российской конституции.

В статье 14 Конституции РФ отсутствует норма об отделении школы от Церкви. Согласно ч. 1 и 2 ст. 13 Конституции, в Российской Федерации признается идеологическое многообразие, никакая идеология, в т.ч. секулярная или атеистическая, не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. Каждый имеет право на свободный выбор воспитания, обучения и творчества (в том числе религиозного – И.Х.) (ч. 2 ст. 26). Каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания (ст. 28). Каждому гарантируется свобода мысли и слова (в том числе мысли и слова религиозно-педагогического – И.Х.) (ч.1 ст. 29); каждый имеет право на образование (в т. ч. с учётом его религиозных убеждений¹), гарантируются общедоступность и бесплатность такого образования (ч. 1 и 2 ст. 43); каждому гарантируется свобода литературного, художественного, научного, технического и других видов творчества и преподавания (ч. 1 ст. 44). Человек, его права и свободы (в т.ч. религиозные – И.Х.) являются высшей ценностью. Признание, соблюдение и защита прав и свобод человека и гражданина (в том числе верующего. – И.Х.) – обязанность государства (ст. 2). Каждый имеет право на получение религиозного образования по своему выбору индивидуально или совместно с другими (п. 1 ст. 5 Федерального закона от 26.09.1997 № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях»).

Право религиозных организаций на образовательную деятельность как профессионально-религиозную, так и общеобразователь-

¹ Ст. 5 Международной конвенции «О борьбе с дискриминацией в области образования». Эта Конвенция была принята в Париже 14 декабря 1960 г.; наша страна присоединилась к этой Конвенции в 1962 г.

ную¹ закреплено в Законе РФ «Об образовании»² и Федеральном законе «О свободе совести и о религиозных объединениях»³. Религиозные образовательные учреждения всех типов и уровней входят в систему образования Российской Федерации. В государственных и негосударственных вузах открываются теологические⁴ кафедры и факультеты.

С 1 сентября 2013 г. вступает в силу Федеральный закон от 29 декабря 2012 г. № 273-ФЗ «Об образовании в Российской Федерации», в котором регламентируются особенности изучения основ духовно-нравственной (религиозной) культуры народов Российской Федерации, особенности получения теологического и религиозного образования.

Согласно новому закону, например, основные образовательные программы по основам религиозных культур⁵ будут проходить экс-

¹ Включение религиозного компонента в учебные программы не отменяет их общесоциальных задач по общему развитию личности.

² Учредителем образовательного учреждения могут быть религиозные организации (п. 3 ст. 11 и п. 3 ст. 12 Закона РФ от 10.07.1992 № 3266-1 «Об образовании»; п. 3 ст. 5 Федерального закона № 125-ФЗ от 26.09.1997 «О свободе совести и о религиозных объединениях»).

³ П.1 ст.19 Федерального закона № 125-ФЗ от 26.09.1997 «О свободе совести и о религиозных объединениях». Религиозное образование не следует отождествлять с обучением религии, которое осуществляется исключительно религиозными организациями (п. 4 ст. 5 Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях»). Религиозное образование подразделяется на общее и профессиональное; может быть светским (необязательность наличия религиозных убеждений у учащихся) и несветским (для единоверцев). См. *Козырев Ф.Н.* Религиозное образование в светской школе. Теория и международный опыт в отечественной перспективе: монография. СПб.: Апостольский город, 2005. С. 49.

⁴ См. Государственный образовательный стандарт высшего профессионального образования направление 520200 Теология .

⁵ Данный курс носит культурологический характер и не относится к обучению религии. Здесь преподавание ведётся не о Боге, а о людях, верящих в Бога, о смыслах, которыми вера наполняла (-ет) их жизнь, в том числе общественную или государственную, создавала культуру нашего отечества.

пертизу в централизованной религиозной организации на предмет соответствия их содержания вероучению, историческим и культурным традициям этой организации в соответствии с ее внутренними установлениями (ч. 3 ст. 87 Закона). Учебные предметы, курсы, дисциплины (модули) в области теологии будут преподаваться педагогическими работниками из числа рекомендованных соответствующей централизованной религиозной организацией (ч. 5 ст. 87 Закона). Для учебно-методического обеспечения учебных предметов об основах духовно-нравственной культуры и теологии привлекаются соответствующие централизованные религиозные организации (ч. 6 ст. 87 Закона). Образовательные учреждения и педагогические работники получили право на получение общественной (неправительственной) аккредитации в централизованных религиозных организациях в целях признания уровня деятельности образовательных организаций и педагогических работников, отвечающим критериям и требованиям, утвержденным централизованными религиозными организациями в соответствии с их внутренними установлениями (ч. 12 ст. 87 Закона). «При государственной аккредитации образовательной деятельности духовных образовательных организаций представляются сведения о квалификации педагогических работников, имеющих богословские степени и богословские звания» (ч. 4 ст. 92 Закона). Педагогическим работникам запрещается использовать образовательную деятельность для принуждения обучающихся к принятию религиозных убеждений либо отказу от них, запрещаются сообщения обучающимся недостоверных сведений об исторических, национальных, религиозных и культурных традициях народов (ч. 3 ст. 48 Закона).

Если государство признает «особую роль православия в истории России в становлении и развитии ее духовности и культуры», уважает христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России¹,

¹ Преамбула Федерального закона № 125-ФЗ от 26.09.1997 «О свободе

то, следовательно, образование без серьезного знания «особой роли» и того, что является «неотъемлемой частью», есть образование неполное, урезанное¹.

Светский характер образования в государственных, муниципальных организациях, осуществляющих образовательную деятельность, должен не препятствовать, а способствовать реализации прав школьников на получение знаний о духовной культуре своей страны. Государство взяло на себя обязательства поддерживать и оказывать содействие реализации религиозными организациями культурно-просветительских программ и мероприятий². Одной из таких общественно значимых программ и является обучение и воспитание детей в ощущении неразрывной связи их судеб со всей тысячелетней историей нашей страны³.

Статья 2 Закона РФ «Об образовании» устанавливает в качестве принципов государственной политики в области образования свободу и плюрализм в образовании и государственно-общественный характер управления образованием. Следовательно, религиозные объединения на равных с иными институтами гражданского общества основаниях, в соответствии с законодательством, вправе оказывать влияние на национальную систему образования. В этом смысле светскость образования «не отдает предпочтение секуляризованному общественному сознанию»⁴.

совести и о религиозных объединениях». Совет Федерации, в котором представлены все нации России, проголосовал единогласно за формулировку в преамбуле.

¹ *Кураев А.* Школьное богословие. Книга для учителей и родителей. М.: НОРМА, 2005. С. 56.

² П.3 ст.18 и п. 3 ст.4 Федерального закона № 125-ФЗ от 26.09.1997 «О свободе совести и о религиозных объединениях».

³ *Кураев А.* Школьное богословие. Книга для учителей и родителей. С. 57.

⁴ *Пяткина С.А.* Комментарий к Конституции Российской Федерации. М.: Юрист, 2002. С. 111.

Следующий ошибочный признак светскости, наиболее часто встречающийся в комментариях, – это отношение к внутренним установлениям религиозных объединений. Религиозные догмы и каноны не признаются в качестве источников права (П.Н. Дозорцев¹, Г.М. Миньковский², Ю.И. Стецовский³, С.В. Фомина⁴); не признается государством юридическое значение церковных актов, религиозных правил и т. п. как источников права, обязательных для кого-либо (В.А. Кикоть⁵); отрицается признание религиозных установлений и правил в качестве источников права и их влияния на деятельность государственных органов (А.Ш. Будагова⁶).

С данными мнениями нельзя согласиться. В статье 15 Федерального закона от 26.09.1997 № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» закреплено: «1. Религиозные организации действуют в соответствии со своими внутренними установлениями... и обладают правоспособностью, предусматриваемой в их уставах. 2. Государство уважает внутренние установления религиозных организаций, если указанные установления не противоречат законодательству Российской Федерации».

¹ Дозорцев П.Н. Развитие светской государственности в России: история и современность. СПб.: Санкт-Петербургская акад. МВД России, 1998. С. 136–138.

² Научно-практический комментарий к Конституции Российской Федерации / Отв. ред. В.В. Лазарев. 2-е изд., доп. и перераб. М.: Спарк, 2001. С. 89.

³ Стецовский Ю.И. Право на свободу и личную неприкосновенность: Нормы и действительность. М.: Дело, 2000. С. 433–434.

⁴ Юридическая энциклопедия. / Отв. ред. акад. Б.Н. Топорнин. М.: Юристъ, 2001. С. 972.

⁵ Комментарий к Конституции Российской Федерации / Под общ. ред. В.Д. Карповича. 2-е изд., доп. и перераб. М.: Юрайт-М; Новая Правовая культура, 2002. С. 102–103.

⁶ Конституционное право: Словарь. / Отв. ред. д.ю.н. В.В. Маклаков. М.: Юристъ, 2001. С. 436–437.

Как видим, религиозные нормы¹ обладают правоспособностью и юридическим уважением со стороны государства. Например, источниками публичного религиозного права, с точки зрения позитивного права Российской Федерации, являются нормативные акты религиозных организаций, которые отвечают требованиям гражданского и иного законодательства России. Такими нормативными актами являются уставы религиозных организаций, договоры нормативного содержания религиозных организаций.

По своему видовому признаку нормативно-правовые акты церковного права в качестве источников права относятся к подзаконным локальным нормативным актам. Но не только. Есть и иные регулирующие отношения в религиозных организациях нормы, которые государство обязано уважать², а не просто почтительно к ним относиться, признавать их достоинство не только в психоэмоциональном

¹ В юридической науке можно выделить четыре основные квалификации церковного права: 1) церковное право – это особая правовая система, аналогом может служить международное право; 2) церковное право относится к корпоративному праву как действующая корпоративная правовая система, регулирующая конкретные, реально существующие отношения людей внутри особого религиозного общества; 3) церковное право при определенных условиях можно считать самостоятельной отраслью права; 4) церковное право – это комплексное правовое образование. См. *Дорская А.А.* Церковное право Российской империи XIX – нач. XX в. как отрасль права // История государства и права. 2009. № 9.

² Чтобы уважать, нужно оценить комплекс религиозных норм. Двусторонние соглашения предполагают знание внутреннего права религиозных конфессий и компетенции соответствующих органов. При награждении государственными наградами религиозных деятелей в Указах Президента РФ пишется сан и титул награждаемого. Нормы церковного права не противоречат нормам позитивного права. Например, запрет на вступление в брак монашествующими гражданским лицам в четвёртый брак. Запрет аборт, запрет на занятие священнослужителем должности в органах государственной власти и др., – все они относятся к сфере диспозитивных норм, в разряд которых попадают и нормы корпоративного права.

восприятию, но и в социально-правовом, воплощая их в федеральных законах.

Таковыми примерами признания органами государственной власти религиозных норм в качестве норм действующего позитивного права служат каноническая норма о тайне исповеди¹, которая охраняется законом², причем понятие «исповедь» определяет религиозная организация.

Например, «режим рабочего времени лиц, работающих в религиозных организациях, определяется... исходя из режима осуществления обрядов или иной деятельности религиозной организации, определенной ее внутренними установлениями» (ст. 345 ТК РФ). Как видим, данная отсылочная норма говорит о том, что труд работников религиозных организаций регулируется и церковными канонами (внутренними установлениями).

Другой пример. В соответствии с п. 7 ст. 4 Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» по просьбе Русской Православной Церкви органы государственной власти законодательно объявили³ религиозный праздник Рождества Христова –

¹ Гарантированное право на тайну исповеди дает священнику иммунитет на неразглашение ставших ему известными из конфиденциального духовного общения сведений, что является одной из важнейших гарантий свободы вероисповедания. Священнослужитель не может быть допрошен в качестве свидетеля об обстоятельствах, в т.ч. преступлениях, ставших ему известными из исповеди. Статус священника освобождает его не только от обязанности давать свидетельские показания в отношении супруги или близких родственников, но и в отношении любого человека и гражданина.

² П. 7 ст. 3 Федерального закона от 26.09.1997 г. N 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях»; п. 4 ч. 3 ст. 56 УПК РФ и п. 3 ч. 3 ст. 69 ГПК РФ.

³ Аналогично объявление государственными органами в некоторых субъектах РФ, в которых население традиционно исповедует ислам, праздничными днями дат, на которые выпадают празднование мусульманами Уразы Байрам или Курбан Байрам.

7 января – общероссийским нерабочим (праздничным) днем (ст. 112 ТК РФ); в государственную норму права возведена христианская норма, обязывающая моногамный брак и запрещающая полигамный брак.

Кроме того, законодательство РФ обязывает государственные органы проявлять уважение к национальным обычаям и традициям граждан, учитывать культурные и иные особенности различных этнических и социальных групп, религиозных организаций, способствовать межнациональному и межконфессиональному согласию¹. К примеру, при устройстве ребёнка, оставшегося без попечения родителей, учитывать его этническое происхождение, принадлежность к определенной религии и культуре, родной язык, возможность обеспечения преемственности в воспитании и образовании².

В российском законодательстве существует огромное количество нормативно-правовых актов, регламентирующих право на свободу вероисповедания и различные аспекты деятельности религиозных организаций, в которых учитываются канонические нормы³.

Согласно ч. 3 ст. 59 Конституции России, государством учитывается вероисповедание, т. е. канонические и догматические положения веры призывника в случае замены военной на альтернативную гражданскую службу. Конституцией РФ устанавливается, что местное самоуправление осуществляется «с учетом исторических и иных местных традиций» (ч. 1 ст. 131). Совершенно очевидно, что исторические и иные традиции, которые должны учитываться, подразумевают и религиозные традиции. Нередко при разрешении различных спорных ситуаций между религиозными объединениями или между ними и государственными организациями обнаруживается, что без

¹ П.3 ст.7 Федерального закона от 07.02.2011 № 3-ФЗ «О полиции».

² П.1 ст. 123 Семейного кодекса РФ от 29.12.1995 № 223-ФЗ.

³ Например, в п. 2 ст. 37 Закона РФ от 02.07.1992 № 3185-1 «О психиатрической помощи и гарантиях прав граждан при ее оказании» говорится о праве пациентов соблюдать « религиозные каноны, в том числе пост».

учета этих факторов невозможно добиться справедливого решения спорного вопроса.

Поскольку государство обязано считаться с внутренними установлениями религиозных организаций (при условии их непротиворечивости законодательству), то они призваны выполнять субсидарную функцию в государстве в тех случаях, когда светское законодательство не дает четкого ответа о путях решения правовых вопросов, связанных с деятельностью религиозных объединений¹. К тому же, «уважение к религиозным нормативным актам предполагает оценку и защиту церковного права как особой части национального права»².

Церковно-правовые нормы сыграли огромную роль в становлении и развитии российской национальной правовой системы³ и продолжают оказывать на нее свое влияние. Право есть всегда производное от культуры, которая представляет основу для сплочения⁴. А культура, как известно, – это производная от культа религии. Поэтому церковное право не может не влиять на государственное и муниципальное право.

¹ *Куницын И.А.* Правовой статус религиозных объединений в России: исторический опыт, особенности и актуальные проблемы. М., 2000. С. 120.

² Конституционное право России / Отв. ред А.Н. Кокотков и М.И. Кукушкин. М., Норма, 2007.С.221.

³ Значительное влияние оказала, например, на уголовное и на семейное право и др. Из церковного права уголовным были заимствованы такие принципы, как наличие вины как признак преступления, допущение раскаяния преступника, утверждение различных целей наказания, а не только устрашения. Они послужили исходной позицией для дальнейшего развития уголовного права. Семейное право заимствовало из канонического права условия заключения брака. См. *Дорская А.А.* Церковное право Российской империи XIX – начала XX в. как отрасль прав.

⁴ *Франческо Марджотта Брольо, Чезаре Мирабелли, Франческо Онида.* Религии и юридические системы. Введение в сравнительное церковное право. С. 99.

Церковные (религиозные) нормы – это общественно-нормативные регуляторы, без посредства которых невозможно достичь необходимого упорядочивания общественно-политических отношений¹. Государство обеспечивает привлечение представителей религиозных организаций к разработке проектов нормативных актов по вопросам деятельности религиозных организаций, а также к участию в мероприятиях по защите общественной нравственности. Органы государственной власти при рассмотрении вопросов, затрагивающих деятельность религиозных организаций в обществе с учетом их территориальной сферы деятельности, предоставляют соответствующим религиозным организациям возможность участия в рассмотрении указанных вопросов².

Религиозные объединения вырабатывают свои собственные, негосударственные общественно-политические механизмы саморегуляции. Они вправе защищать религиозную общину, граждан от государственных предписаний, которые сочтут нравственно вредными.

В светском государстве нерелигиозная жизнь и жизнь нерелигиозных граждан регламентировалась только посредством общего законодательства, а жизнь религиозная – нормами религии. Причём, в случае возникновения между ними противоречия для верующих вторые имели верховенство³.

К другим наиболее часто выделяемым признакам светскости некоторые комментаторы относят запреты на финансирование религиозных организаций, размещение и использование религиозной символики.

¹ *Шенгелев В.И.* Гражданское общество как основа формирования и функционирования нормативно-регулятивной системы // *Философия права.* 2006. № 4. С. 49.

² П. 7 ст. 8 Федерального закона № 125-ФЗ от 26.09.1997 «О свободе совести и о религиозных объединениях».

³ См.: III.5 и IV. 9 Социальная концепция Русской Православной Церкви. М., 2001.

Государство не оказывает религиозным объединениям какой-либо материальной (финансовой) помощи (П.Н. Дозорцев¹); ни одно религиозное объединение (церковь, конфессия) не может финансироваться из государственного (местного) бюджета (Г.М. Миньковский²); государство отказывается в финансировании расходов какой-либо церкви (В.А. Кикоть³); «в служебных помещениях не должны размещаться предметы религиозной символики» (Г.М. Миньковский⁴).

Мало того, что данные мнения являются необоснованными, но они еще идут в разрез с законодательством. Федеральный закон № 125-ФЗ от 26.09.1997 «О свободе совести и о религиозных объединениях» прямо устанавливает, что государство регулирует предоставление религиозным организациям налоговых и иных льгот, оказывает финансовую, материальную и иную помощь в реставрации, содержании и охране зданий и объектов, являющихся памятниками истории и культуры, а также в обеспечении преподавания общеобразовательных дисциплин в образовательных учреждениях, созданных религиозными организациями в соответствии с законодательством РФ об образовании⁵. Согласно М.В. Баглаю, нравственный долг требует, чтобы государство оказывало религиозным объединениям содействие

¹ *Дозорцев П.Н.* Развитие светской государственности в России: история и современность. СПб.: Санкт-Петербургская акад. МВД России, 1998. С. 136–138.

² Научно-практический комментарий к Конституции Российской Федерации / Отв. ред. В.В. Лазарев. С. 89–90.

³ Комментарий к Конституции Российской Федерации / Под общ. ред. В.Д. Карповича. 2-е изд., доп. и перераб. М.: Юрайт-М; Новая Правовая культура, 2002. С. 102–103.

⁴ Научно-практический комментарий к Конституции Российской Федерации. С. 89–90.

⁵ П.3 ст.4 и п.3 ст. 18 Федерального закона № 125-ФЗ от 26.09.1997 «О свободе совести и о религиозных объединениях»; См.: Федеральный закон от 12.01.1996 № 7-ФЗ «О некоммерческих организациях».

в их деятельности¹. В Юридическом энциклопедическом словаре под общей редакцией В.Е. Крутских разъясняется, что светский характер государства не препятствует оказывать религиозным общинам материальную помощь из государственного бюджета². Данную позицию разделяет также А.Е. Кутафин³.

В законодательстве РФ отсутствуют запретительные нормы на оказание финансовой помощи религиозным организациям. Такая помощь возможна и обусловлена обязанностью государства содействовать коллективной реализации свободы совести граждан⁴. Нельзя не учитывать, что значительное число налогоплательщиков составляют верующие граждане. Они имеют не меньше прав на поддержку со стороны государства в строительстве храмов, чем спортсмены и любители спорта на поддержку строительства стадионов. Ведь в данном случае поддержка оказывается не столько религии, сколько людям и обществу.

В Бюджетном кодексе РФ нет запрета на финансирование строительства храма, часовни, церковного приюта для детей или православной школы. Бюджетный кодекс предусматривает предоставление субсидий за счет средств государственных и местных бюджетов любой НКО независимо от ее организационно-правовой формы (религиозной или общественной организации, фонду и т. д.).

¹ *Баглай М.В.* Конституционное право Российской Федерации. 3-е изд., изм. и доп. М.: НОРМА, 2002. С. 121.

² Юридический энциклопедический словарь / Под общ.ред. В.Е. Крутских. 3-е изд., перераб. и доп. М.: ИНФРА-М, 2001. С. 357.

³ Государственное право Российской Федерации: учебник / Под ред. О.Е. Кутафина. М.: Юрид.лит., 1996. С. 156–161.

⁴ Такая помощь оказывается в большинстве стран мира. В 123 странах мира правительства финансируют религиозное образование. Еленский В. //Религиозная свобода: глобальные измерения. URL: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=878%3A1&catid=37%3Aart&Itemid=64&lang=ru.

Государство вправе оказывать помощь как в виде прямых, так в виде косвенных субсидий. Во-первых, согласно Закону о свободе совести, «государство оказывает финансовую, материальную и иную помощь религиозным организациям в реставрации, содержании и охране зданий и объектов, являющихся памятниками истории и культуры, а также в обеспечении преподавания общеобразовательных дисциплин в образовательных учреждениях, созданных религиозными организациями в соответствии с законодательством Российской Федерации об образовании» (ст. 4 закона). Во-вторых, религиозные организации относятся к некоммерческим организациям, закон о которых предусматривает оказание им государственной поддержки¹. Закон о НКО, в силу которого религиозные организации могут быть отнесены к числу социально ориентированных НКО, имеют право на государственное финансирование и поддержку (ст. 2 закона о НКО).

Кроме того, государственные организации имеют право на оказание благотворительной помощи религиозным организациям, на «целенаправленное распределение пропорциональной доли общественного богатства, на расходы, связанные с потребностями общества в сфере духовной жизни, в том числе посредством предоставления налоговых льгот и оказания помощи социально значимой деятельности религиозных организаций»². Об оказании помощи верующим прямо говорит Указ Президента РФ от 14 марта 1996 г. № 378 «О мерах по реабилитации священнослужителей и верующих, ставших жертвами необоснованных репрессий». Цитируем: «3. Правительству Российской Федерации, другим федеральным органам исполнительной власти, органам исполнительной власти субъектов Российской Федерации и органам местного самоуправления оказывать помощь верующим

¹ Ст. 31 Федерального закона от 12 января 1996 г. № 7-ФЗ «О некоммерческих организациях».

² *Шахов М.О.* Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2013. С. 40.

в восстановлении культовых зданий, возврате имущества, изъятого из церквей, мечетей, синагог, других культовых учреждений»¹.

Теперь скажем об использовании гражданами в государственных учреждениях религиозной атрибутики.

В законодательстве РФ мы не найдём нормативного положения о запрете размещать в служебных помещениях предметов религиозной символики. Несомненно, религиозная символика не может превалярироваться в декорировании зданий и помещений, где размещены органы государственной и муниципальной власти, другие государственные органы, подразделения государственной службы. Это, однако, не препятствует нахождению в кабинете государственного служащего каких-то предметов, содержащих религиозную символику, если наличие таких предметов обосновано свободой совести и убеждений данного госслужащего, не несет прозелитических целей, не направлено на формирование того или иного отношения к религии.

Сложность и неоднозначность восприятия проблемы можно показать на простейшем примере. Наличие небольшой православной иконы в кабинете госслужащего может вызвать в определенной ситуации большое количество негативных эмоций и протестов со стороны ревностных приверженцев секуляризма, но никогда подобное их отношение почему-то не возникает из-за висящего на стене в кабинете госслужащего плаката с астрологическими изображениями и текстами, буддистских изображений и предметов восточного религиозного календаря, хотя оккультно-религиозный характер учения астрологии бесспорен. Не запрещено открытое ношение элементов религиозной одежды и знаков религиозной принадлежности детям, административным и педагогическим работниками государственных и муниципальных образовательных учреждений в той мере, в какой это обосновано свободой совести и выражения религиозных убеждений. Это

¹ Сайт Законы России – http://lawrussia.ru/texts/legal_185/doc185a869x357.htm.

акт реализации гражданином свободы вероисповедания, которая не ограничивается пространством, временем или профессией.

Законодательство РФ в целях пресечения возможной дискриминации верующих, находящихся в специфических условиях, как то: военнослужащим¹, пациентам² в больничных учреждениях, лицам, находящимся в местах лишения свободы³ и др. гарантирует право иметь с собой предметы религиозной символики, религиозной литературы и предметы культа. Каждый вправе иметь предметы мировоззренческой религиозной символики рядом с собой. Поэтому нахождение, например, в служебном кабинете на столе или на полке небольшого размера предмета религиозного почитания или календаря с видом храма вполне правомерно.

Светский характер образования в государственных школах также не запрещает наравне с другими негосударственными символами⁴ и открытое ношение религиозных символов учениками в школе. Ношение символов, с помощью которых человек обозначает свою религиозную принадлежность, – это его законное право вероисповедания. Конечно, это должно носить умеренный, не воинственный характер.

Религиозные объединения являются частью института гражданского общества. Светский характер государства не предполагает изоляции религиозных объединений от общественной жизни, от социальных процессов и, прежде всего, в сферах культуры, образования, здравоохранения, социальной защиты и пр.⁵ Любое мировоззрение –

¹ П. 3 ст. 8 Федерального закона от 27 мая 1998 г. № 76-ФЗ «О статусе военнослужащих».

² П. 2 ст. 37 Закона РФ от 02.07.1992 № 3185-1 «О психиатрической помощи и гарантиях прав граждан при ее оказании».

³ П. 14 и 15 ст. 17 Федерального закона от 15 июля 1995 г. № 103-ФЗ «О содержании под стражей подозреваемых и обвиняемых в совершении преступлений»; п.4 ст.14 УИК РФ.

⁴ Например, спортивными символами.

⁵ *Бархатова Е.Ю.* Комментарий к Конституции Российской Федерации. М.: ТК Велби, изд-во Проспект, 2005. С. 25.

как нерелигиозное, так и религиозное – стремится выстроить на своей основе и политику, и экономику, и отношения в семье, коллективе, социуме. Светское государство не значит атеистическое или секулярное¹. Принцип светскости не предполагает государственную пропаганду атеизма или безверия, ограничивает вмешательство государства и нерелигиозного общества в законную деятельность религиозных объединений.

Необходимо отметить, что понятие «светскости государства» относится в первую очередь не к содержанию, а к внешней форме социального состава управления государством². Светское государство не подразумевает отторжения³ всего религиозного, так как в противном случае такое государство не будет светским. В данном случае светскость – это не мировоззренческая категория, а социальная. Она говорит о социальной группе (о гражданах, не носящих рясу), которая осуществляет политическую власть в государстве, а не об обязательной какой-то «светской» идеологии. И совсем не означает одобрение со стороны государства безрелигиозности и игнорирование религии, как это пытаются навязать идеологи секуляризма, представляющие свою секулярную «светскость» как некую неорелигию. В светском,

¹ Секуляризм – убежденность, что религия не должна быть вовлечена в организацию общества, образования и т. д. Секуляризация – акт или процесс ликвидации влияния или власти общественной, которую имеют религиозные организации. Ошибочно отождествлять светскость и секуляризм.

² Руководящие органы религиозной организации не могут одновременно выступать в качестве политической власти, а политические – религиозной.

³ С правовой и религиоведческой точек зрения считать светское общество как нечто противостоящее и чуждое обществу верующих – абсурдно. Это известный агитприем по борьбе с Церковью, когда ко всему навязчиво вешается в атеистическом значении ярлык «светский» так, что неутвержденным в вере светским людям внушается отчуждение от их веры. Разве высокая светская культура или образование исключают наличие религиозных смыслов в ней? Нет.

равно как и в любом другом государстве, власть не вправе обязывать человека быть неверующим или верующим. В таком государстве религиозные установления, не закрепленные в законодательстве, не отвергаются, как это преподносят атеизированные правоведаы, а носят диспозитивный характер, т. е. человеку предоставляется право самому решать, руководствоваться ими или нет.

Зададим вопрос: кто же такие светские граждане? В христианской парадигме ответить можно так: это граждане, не являющиеся священно- и церковнослужителями. Священнослужителя или монашествующего нельзя назвать светскими. А вот верующих мирян, т. е. всех тех, кто не носит рясу, вполне допустимо. Дело в том, что к категории так называемых светских граждан относятся в равной мере как верующие, так и неверующие. Одни светские граждане являются верующими и членами Церкви, а другие нет. Большинство членов Церкви являются светскими гражданами. Независимо от государственных должностей, социального положения, профессии никто не вправе запретить человеку и гражданину быть верующим, руководствоваться в своей жизни религиозными правилами, действовать в соответствии с ними и открыто выражать своё отношение к ним.

В части 1 статьи 14 содержится также норма о том, что «никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной». Это положение препятствует провозглашению государственного статуса какой-либо религии и установлению со стороны государства требования обязательности религиозной принадлежности.

В.А. Кикоть, комментируя эту норму, пишет, что она означает отсутствие обязательности вероисповедания для государственных служащих¹. Но не менее важно сказать и то, что не следует воспринимать эту норму односторонне, как якобы запрет на вероисповедную принадлежность государственных служащих. Необязательность для

¹ Комментарий к Конституции Российской Федерации / Под общ. ред. В.Д. Карповича. С. 102–103.

граждан состоять в браке не означает, что брак запрещен и поэтому, дескать, не нужно жениться и выходить замуж. Или другой пример: иметь юридическое образование необязательно, но без него нельзя стать прокурором. Аналогично и с необязательностью наличия или отсутствия вероисповедания.

Комментируемая норма не обязывает быть верующим, в той же мере, как и не обязывает быть неверующим. В этой связи Федеральный закон № 125-ФЗ от 26.09.1997 «О свободе совести и о религиозных объединениях» устанавливает: «Никто не обязан сообщать о своем отношении к религии и не может подвергаться принуждению при определении своего отношения к религии, к исповеданию или отказу от исповедания религии, к участию или неучастию в богослужениях, других религиозных обрядах и церемониях, в деятельности религиозных объединений, в обучении религии...»¹.

Конституционное положение о том, что «никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной» не носит безусловный всеобщий характер в отношении «обязательности», поскольку, например, такая обязательность вероисповедания существует для служителей культа, религиозного персонала, работников² религиоз-

¹ П. 5 ст. 3 Федерального закона от 26.09.1997 № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях».

² Работником является лицо, достигшее возраста восемнадцати лет, заключившее трудовой договор с религиозной организацией, лично выполняющее определенную работу и подчиняющееся внутренним установлениям религиозной организации (ст. 342 ТК РФ). Следует отметить, что священнослужители, исходя из специфики пастырского служения, не рассматриваются в ТК РФ качестве наемных работников, что не отменяет их трудового стажа. Так, приказ Минздравсоцразвития Российской Федерации от 24 ноября 2004 г. № 280 «Об утверждении разъяснения «О порядке включения в общий трудовой стаж периодов работы священнослужителей в религиозных организациях и участия в совершении религиозных обрядов» разъясняет, что периоды работы священнослужителей в религиозных организациях и участия в совершении религиозных обрядов до вступления в силу Закона РСФСР

ных организаций и учащихся духовных образовательных учреждений. В Трудовом кодексе РФ, где особенностям регулирования труда работников религиозных организаций посвящена глава 54 под заголовком «Особенности регулирования труда работников религиозных организаций», в ст. 343 прописано, что права и обязанности сторон трудового договора определяются в трудовом договоре с учетом особенностей, установленных внутренними правилами религиозной организации, которые не должны противоречить Конституции России и законодательству¹. В числе таких требований в литературе называются, например, наличие религиозных убеждений, принадлежность к религиозной организации, нравственные, этические требования и т. п. Дополнительные канонические требования к занятию церковных должностей особенно высоки в отношении священнослужителей. Отказ гражданину в приеме на работу в связи с его несоответствием определенным требованиям организации не считается дискриминацией. В ч. 3 ст. 3 Трудового кодекса РФ устанавливается, что «не являются дискриминацией установление различий, исключений, предпочтений, а также ограничений прав работников, которые определяются свойственными данному виду труда требованиями, установленными федеральным законом, либо обусловлены особой заботой государства о лицах, нуждающихся в повышенной социальной и правовой защите»².

Обязательность принадлежности к определённой религии содержится также в положениях уставов казачьих общин, устанавливающих, что членами общества и кандидатами на должность атамана могут быть только лица православного вероисповедания³. Соборания (круг) казачьих общин, проведенные без православного священнос-

от 25 октября 1990 г. № 2671 «О свободе вероисповеданий» засчитываются в общий трудовой стаж в случае подтверждения указанных периодов документами в общеустановленном порядке.

¹ Трудовой кодекс РФ (ТК РФ) от 30.12.2001 № 197-ФЗ.

² Там же.

³ См. На Ставрополье коммунисты защитили терских казаков от прокурора//Комсомольская правда. 2011. 26 декабря.

лужителя и принятые на нём решения без его заверяющей подписи недействительны. Эти требования не противоречат Федеральному закону от 05.12.2005 № 154-ФЗ «О государственной службе российского казачества».

При этом принадлежность или непринадлежность к определенному религиозному объединению не может служить основанием для ограничения гражданской правоспособности физических и юридических лиц, если учредителем последних является соответствующее религиозное объединение.

Свидетельство о крещении и о браке, в том числе церковном, требуется и для получения гражданства в странах, где православие считается официальной религией. Греция, например¹. Свидетельство о крещении могут потребовать не только в странах, где православие является государственной или официальной религией – в некоторых католических странах Запада, при вступлении в брак, довольно часто требуют предоставить справки о том, где были крещены, и не находились ли в церковном браке. Кстати, справки от непризнанных вселенским православием раскольнических «православных» церквей во внимание не берутся.

В рассматриваемую конституционную правовую норму введено понятие «религия», однако данное понятие в отличие от понятия «религиозные объединения» в законодательстве не определено. Это серьезный недочет, так как порой происходит смешивание этих разнопорядковых понятий, вследствие чего трактовка положений ст. 14 Конституции приобретает ошибочный характер. С религиоведческо-правовой точки зрения «религия» и «религиозные объединения» – это не синонимы, первое значительно шире второго.

Так, Ю. А. Дмитриев в своем постатейном комментарии, толкуя данное положение, с которым в целом нельзя согласиться, поскольку

¹ <http://migratie.md/ru/country/greece#svidetelistaobrake>.

оно «разъясняется» в атеистическом ключе¹, тем не менее, предлагает относительно верное определение понятия «религия» как «совокупность духовных ценностей, вероучений, основанных на божественном их происхождении»². Можно заключить, что в ст. 14 под «религией» следует понимать не столько религиозное объединение в качестве юридического лица или группы верующих, сколько вероучение, мировоззрение, т. е. совокупность основных положений какой-либо религии.

Есть еще один аспект, на который хотелось бы обратить внимание. Государственную и обязательную религию не следует отождествлять с государственным статусом той или иной религиозной организации (Церкви). Например, в таких странах, как Англия, Швеция, Норвегия, Дания, Ирландия, Греция, Бельгия, Финляндия, Израиль и др. существуют официальные (государственные) религии, точнее – религиозные организации с государственным статусом. Но этот статус

¹ В этом комментарии Ю.А. Дмитриев обвиняет Русскую Православную Церковь и священнослужителей за саму возможность реализации ими общепризнанных прав и свобод, присущим всем гражданам и общественным организациям. Он обрушивается с обвинениями на социальную деятельность Православной Церкви, по его мнению, не соответствующей Конституции и закону. Более того, он считает, что эта деятельность «порождает религиозные, а вместе с ними национальные конфликты, способствует росту шовинистических и расистских настроений в обществе». Далее он досадует, что «хотя положения ст. 14 явно демонстрируют юридическую преемственность названному выше Декрету СНК РСФСР, в ней, к сожалению, отсутствует указание на отделение школы от церкви». См.: Конституция Российской Федерации: доктринальный комментарий (постатейный) / Под ред. Ю.А. Дмитриева. М.: Деловой двор, 2009. С.55. Зачем такого уровня комментарий размещать на главных правовых порталах страны: «Сайт Конституции Российской Федерации» <http://constitution.garant.ru/science-work/comment/5697462/> и гаранте -<http://base.garant.ru/5697462/> ?.

² Конституция Российской Федерации: доктринальный комментарий (постатейный) / под ред. Ю.А. Дмитриева. С. 55.

не устанавливает общеобязательности какой-либо религии для всех. В этих демократических странах незыблема свобода вероисповедания и равенство всех перед законом независимо от отношения к религии. Поэтому менее спорным признаком светского государства можно считать именно запрет на установление какой-либо религии или идеологии в качестве общеобязательной.

В 1999 г. директор Кестонского института¹ Лоуренс Юзел в интервью газете «НГ религии» заявил, что не считает существование государственной религии нарушением религиозной свободы, и если бы Православная Церковь была государственной в России, то он не считал бы это незаконным по отношению к правам человека². Причисление в некоторых словарях европейских демократических стран с государственной религией к «религиозным и антиподам светским»³ нельзя считать убедительными.

Весь вопрос в том, какое правовое содержание вкладывается в понятие «государственная религия» («государственная церковь»), и какие правовые последствия это влечет в отношении прав человека, в особенности свободы вероисповедания и права не исповедовать никакой религии или атеизма.

Комментируя данное положение, М.В. Баглай отмечает: «Государство не должно заниматься пропагандой атеизма, каким-либо способом препятствовать свободной деятельности религиозных объединений. Более того, нравственный долг требует, чтобы государство оказывало им содействие в их деятельности»⁴. Трудно не согласиться с мнением авторитетного правоведа.

¹ Организация, исследующая реализацию свободы совести по всему миру.

² «Я не считаю существование государственной религии нарушением религиозной свободы», – заявляет новый директор Кестонского института Лоуренс Юзел // НГ Религии. 1999. 6 октября.

³ Популярный юридический энциклопедический словарь. Научное издательство «Большая Российская энциклопедия». М., 2002. С. 639.

⁴ Баглай М.В. Указ. соч. С. 127. 816 с.

Никакая религия, в том числе атеизм, религиозный индифферентизм, не могут устанавливаться в качестве государственных и обязательных, но ничто также не должно мешать распространению взглядов и соответствующего мировоззрения. Таким же образом ложно понимаемая светскость государства, отождествлённая с идеологией секуляризма, согласно ч. 2 ст. 13 Конституции РФ не может быть государственной или обязательной. К идеологии можно отнести т.н. «нейтральность (безразличие) к религии», соответственно она не может быть обязательной. Поэтому нельзя согласиться с тезисом, что «провозглашение государства светским – это, прежде всего, политическая декларация в Конституции о религиозной и идеологической нейтральности государства»¹. О «нейтральности» в ст. 14 Конституции РФ нет ничего, да и это невозможно, поскольку введение обязательной «нейтральности» (равноудаленности) к своей религии (совести) – это уже некое принуждение к своего рода безрелигиозности, навязывание идеологической позиции по отношению к ней², что противоречит ч. 2 ст. 13 и запрещено ч. 3 ст. 29 Конституции³. В соответствии с ч. 1 ст. 17 УПК РФ «Судья, присяжные заседатели, а также прокурор, следователь, дознаватель оценивают доказательства по своему внутреннему убеждению. . . , руководствуясь при этом законом и совестью». Но ведь внутренние убеждения и совесть могут быть религиозными. Право (возможность) «нейтральности» к религии не означает обязанности быть к ней «нейтральным».

¹ Шахов М.О. Указ. соч. С. 130.

² Никакой закон не в силах верующего человека, какую бы он ни занимал должность в государстве, заставить быть нейтральным (равноудалённым и прочее) к своей вере. Как нельзя обязывать детей быть нейтральными (равнодушными) к своим родителям, а любого человека – к добру или злу.

³ «Никто не может быть принужден к выражению своих мнений и убеждений или отказу от них» (ч. 3 ст. 29).

Можно предложить следующее авторское определение светскости государства: светским государством является такое государство, которое не обязывает человека и гражданина исповедовать или не исповедовать какую-либо религию или идеологию; религиозные объединения и органы государственной власти самостоятельны и независимы каждый в своей сфере.

Итак, светскость государства не требует и не обязывает быть нерелигиозным и не обязывает быть религиозным. Эта необязательность не означает, что религия должна стать второстепенной. Оно означает, что религия – это личный выбор свободного человека, который не нуждается для этого в решении государства. Кроме того, это такая система требований, которая обеспечивает взаимную независимость политической власти и религиозных объединений в определенных сферах их компетенции. Светское государство – это государство для всех¹,

¹ Кому из верующих не приходилось сталкиваться с ситуацией, когда ему пытались препятствовать в возможности участия на каких-либо культурно-просветительских мероприятиях, пытались лишить права на свободу слова и мнения фразой «а у нас светское государство». В таких случаях нужно задать встречный вопрос: а что значит светское? У нас что, не все равны в правах (ст. 19 Конституции)? Или светское государство только для атеистов? А как же свобода вероисповедания и свобода действовать в соответствии с ней (ст. 28 Конституции)? А свобода слова, мысли и мнения – не для всех (ст. 29 Конституции)? Разве не каждый имеет право на участие в культурной жизни и пользование учреждениями культуры, на доступ к культурным ценностям (ст. 44 Конституции)? Разве светскость – это умаление других общепризнанных прав и свобод человека и гражданина (См. ст. 55 Конституции)? Разве подлежат ограничению права и свободы, предусмотренные статьёй 28 (См. ст. 56 Конституции)? Разве местное самоуправление (в т.ч. мэрии городов) может осуществляться в городских, сельских поселениях и на других территориях без учета религиозных традиций (См. ст. 131 Конституции)? Или человек, его права и свободы (в том числе на вероисповедание) не являются высшей ценностью, а признание, соблюдение и защита этих прав и свобод человека и гражданина – не обязанность государства (См. ст. 2 Конституции)? Может быть, общепризнанные

а не только для неверующих. Анализ толкования понятия «светское государство» в научной и учебной литературе позволяет сделать вывод, что оно комментируется в большинстве случаев вульгарно, следуя советской атеистической модели, не раскрывая подлинный смысл самого понятия, а нередко просто вводит в заблуждение читателей и тысячи обучающихся по этой литературе. Означенная нами проблема может существенным образом решиться, если министерство образования РФ обратит на это свое внимание и не допустит составление и выпуск учебников под своим грифом, в которых содержится недостоверная информация о принципе светскости государства.

Литература

1. *Баглай М.В.* Конституционное право Российской Федерации. М.: Норма, 2005.

2. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка (современное написание слов). М.: Цитадель, 1998; *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. 4. СПб.: Изд-во книгопродавца-типографа М. О. Вольфа, 1882. С. 158. (Репринтное изд. М.: Русский язык, 1978).

3. Духовно-нравственные аспекты Ислама по укреплению семьи и воспитанию подрастающего поколения / Совет муфтиев России. М.: Алимпик, 2003.

4. *Козырев Ф.Н.* Религиозное образование в светской школе. Теория и международный опыт в отечественной перспективе: монография. СПб.: Апостольский город, 2005.

5. *Ожегов С.И., Шведова Н.Ю.* Толковый словарь русского языка. / Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН. М.: Азбуковник, 1999.

права и свободы человека зависят от его отношения к религии? Пусть ответит тот, кто подумал, что «светское государство-это только он сам и атеисты».

6. Популярный юридический энциклопедический словарь. Научное издательство «Большая Российская энциклопедия», М., 2002.

7. *Франческо Марджотта Брольо, Чезаре Мирабелли, Франческо Онида*. Религии и юридические системы. Введение в сравнительное церковное право / Пер. с итал. (Серия «История церкви»). М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008.

8. *Шахов М.О.* Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013.

О равенстве религиозных объединений перед законом

Поводом для написания статьи на данную тему послужило то обстоятельство, что нередко приходится слышать: религии все равны, и что позволено одной конфессии, должно быть позволено и другим. Это вызывает недоумение: почему тогда это правило не распространяется на все остальные общественные и государственные организации? Обращение к специальной литературе показало не вполне объективный характер интерпретаций конституционной нормы о равенстве религиозных объединений перед законом (ч. 2 ст. 14).

В научных комментариях данное положение, как правило, трактуется следующим образом: «Государство не становится на сторону какой-либо религии или мировоззрения» (М.Б. Смоленский¹, С.В. Фомина²); государство провозглашает запрет на лоббирование интересов какой-либо конфессии сотрудниками своего аппарата и контролирует возможность явного влияния религиозных объединений на органы государства и местного самоуправления (П.Н. Дозорцев³); равенство всех религий (С.В. Фомина); запрет на установление какой-либо религии или какого-либо вероучения в качестве «предпочтительных», «господствующей» (О.Е. Кутафин⁴, Ю.И. Стецовский⁵, С.В. Фоми-

¹ Смоленский М.Б. Конституционное (государственное) право России. Ростов н/Д: Феникс, 2002. С. 161.

² Юридическая энциклопедия / Отв. ред. акад. Б.Н. Топорнин. М.: Юристъ, 2001. С. 972.

³ Дозорцев П.Н. Развитие светской государственности в России: история и современность. СПб.: Санкт-Петербургская акад. МВД России, 1998. С. 136–138.

⁴ Государственное право Российской Федерации / Под ред. О.Е. Кутафина. М.: Юрид. лит., 1996. С.156-161.

⁵ Стецовский Ю.И. Право на свободу и личную неприкосновенность: Нормы и действительность. М.: Дело, 2000. С. 433–434.

на, В.И. Червонюк¹, Н.В. Севастьянов²), запрет на ограничение деятельности каких-либо религиозных объединений в пользу других (Г.М. Миньковский³)».

Приведенные выше доктринальные характеристики указанного правового принципа весьма поверхностны, и к тому же их очень сложно отнести к разряду правовых. Здесь необоснованно делается упор на запрет привилегий. Однако конституционный принцип равенства прав и свобод человека и гражданина не исключает наличия специальных прав, льгот и преимуществ как для отдельных категорий лиц, так и для организаций.

Для правильного уяснения содержания этой нормы необходимо указать на то, что в ней говорится, во-первых, не о равноправии, а лишь о равенстве перед законом; во-вторых, не о равенности (одинаковости) всех религий, а о равенстве религиозных объединений только перед законом; в-третьих, не о социально-культурном равенстве религиозных объединений, а об их юридическом равенстве перед законом.

Разница между этими утверждениями весьма существенна. «Равноправие – наделение законом того или иного субъекта равным объемом прав по сравнению с другими. Равенство же перед законом означает, что деятельность всех религиозных объединений, независимо от их конфессиональной принадлежности, должна осуществляться на основании и в соответствии с законодательными актами Российской Федерации»⁴.

¹ *Червонюк В.И.* Конституционное право России. М.: ИНФРА-М, 2003. С. 103.

² *Севастьянов Н.В.* Конституционное право России: схемы, таблицы, основные нормативные акты. Ростов н/Д: Феникс, 1998. С. 20.

³ Научно-практический комментарий к Конституции Российской Федерации. / Отв. ред. В. В. Лазарев. М.: Спарк, 2001. С. 92.

⁴ *Куницын И.А.* Правовой статус религиозных объединений в России: исторический опыт, особенности и актуальные проблемы. М., 2000. С. 128–129.

Как видим, равноправие и равенство не тождественны между собой. Равенство – совпадение прав и обязанностей, а равноправие – совпадение только объема прав. Согласно п.1 ст.7 и п. 3 ст. 27 Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», не все религиозные объединения наделены равными правами. Например, религиозные объединения в форме религиозных групп не являются полноценными субъектами прав, т.к. не являются юридическими лицами, в отличие от религиозных организаций. Централизованные религиозные организации наделены большими правами, чем местные религиозные организации. Понятия «равенство религиозных объединений перед законом» и «равенство прав религиозных объединений» не идентичны. Конституционный суд РФ в своем постановлении от 23.11.1999 № 16-П отметил, что равенство религиозных организаций перед законом вовсе не означает их равноправия.

Равноправие Конституция понимает как равенство возможностей, а не как фактическое равенство, которое в жизни недостижимо. Обеспечивать равные возможности для представителей различных религиозных общин не означает равенство их заслуг и равенство их востребованности в обществе. Равенство возможностей граждан не означает равенства достигнутых ими результатов и равного к ним отношения. Возможность стать академиком не означает, что ты им уже стал и к тебе должно быть отношение как к академику.

Следует заметить, что религий и религиозных объединений вообще, т. е. в обобщенном виде, не существует, а есть совершенно разные религиозные объединения и различные религии. Не всем религиям государство автоматически предоставляет статус религиозной организации, а существуют установленные законом формальные и содержательные требования к регистрации религиозных организаций. Следовательно, государству не все равно, что собой представляет то или иное религиозное объединение, в кого и во что будут верить его члены – граждане государства – в случае его регистрации.

Равенство религиозных объединений перед законом не значит равенства всех религий между собой. Религиозные общины равны только перед законом, а не вообще равны. Равность – это полное сходство (по величине, значению)¹. Религии же, как по существу (вероучению и духовной практике), так и по внешним признакам отличаются друг от друга, отличаются они и по восприятию их обществом.

В государстве, в обществе, в семье и т. д. все равны перед законом, однако же, это не значит, что все одинаковы. Существуют звания, статусы, полномочия, требования, предпочтения – в творчестве, культуре, спорте, науке и т. п.² Равенство перед законом не исключает наделения дополнительными правами и возможностями некоторых организаций (детдомов, приютов, больниц) и групп граждан, нуждающихся в социальной поддержке (детей, инвалидов, ветеранов), а также лиц, имеющих особые заслуги перед страной.

При равенстве всех перед законом не всякая человеческая деятельность равноценна, поэтому государство и общество поддерживают не всех в равной мере, а лишь тех, кого считает нужным поддерживать³.

Равенство религиозных объединений перед законом вовсе не означает и их социально-культурного равенства, поскольку несоизме-

¹ *Ожегов С.И., Шведова Н.Ю.* Толковый словарь русского языка / Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН. М.: Азбуковник, 1999. С. 292.

² Неравенство существует во всех областях, а именно: интеллектуальное (дееспособность, необходимость документа об образовании, научной степени при занятии должностей), физическое (требования к телесному здоровью во многих профессиях), профессиональное (стаж, опыт работы), половое (женщины не являются военнообязанными и в России им запрещён подземный труд), возрастное (совершеннолетние и несовершеннолетние, возрастной ценз при определённых должностях) и т. д. и т. п.

³ Из равенства перед законом не вытекает, что если православным священником посещается воинская часть, пенитенциарное учреждение, больница, школа, университет и т. д., то их обязательно должен посещать в той же мере и представитель другой религиозной организации, несмотря на то, что его единомышленников там нет или ничтожно мало.

римо между собой участие религиозных организаций в жизни общества и страны, их вклад в историю, культуру, государственность, да и просто их отличие по социальным масштабам. Вот эмпирические данные в цифрах. Социологи аналитического центра Юрия Левады в декабре 2012 г. провели представительный опрос 1600 россиян в 130 населенных пунктах 45 регионов России. По результатам ими было установлено, что самая массовая религия в России – православие: 74% опрошенных считают себя ее последователями, 7 % составляют мусульмане. К другим конфессиям и религиям (католицизм, протестантизм, иудаизм и др.) относят себя не более чем по 1 % респондентов к каждой.¹

Вот еще цифры. Февраль 2013: общее число епархий – 247, общее число архиереев – 290, общее число храмов – 33 489. За пределами бывшего СССР существует 829 приходов и 52 монастыря в 57 странах мира. Духовенство – 30 430 священников, 3 765 диаконов. На февраль 2011: 805 монастырей (398 мужских и 407 женских), 92 учебных заведения (5 академий, 2 православных университета, 47 семинарий, 37 училищ). Данные за 2006 год: 201 среднее православное учебное заведение (гимназии, лицеи, школы), 9920 воскресных школ, 113 церковных приютов, 432 православных молодежных центра, 11184 общеобразовательные школы, в которых преподаются основы православной культуры и (или) другие факультативы духовно-нравственной направленности; окормляются Церковью 2867 больниц, 1578 детских домов, 1892 социальных учреждения, 1433 социальных учреждений Церкви (дома престарелых, богадельни, сестричества милосердия, благотворительные столовые, центры реабилитации для наркозависимых и лиц, страдающих алкоголизмом), 2072 воинские части, 1198 исправительных учреждений².

¹ Мусульман в России стало больше / ИНТЕРФАКС.17.12.201213:06 <http://www.interfax.ru/russia/txt.asp?id=281307>.

² Источник: Древо открытая православная энциклопедия <http://drevo-info.ru/articles/11316.html>.

Мы не сможем подойти к правильному пониманию принципа равенства религиозных объединений перед законом, если не будем различать следующее: он (этот принцип) не означает равенства перед государством, равенства перед органами местного самоуправления, равенства перед обществом, перед гражданами, равенства (одинаковости) вероучений, а также равенства по территориальному распространению, равенства в количестве последователей, равенства в количестве общин, равенства перед культурой, перед наукой, равенства проводимой социальной работы, равенства в востребованности у общества и граждан, равенства участия в общественной и в культурной жизни, равенства присутствия в СМИ и т. д.

Часть 2 статьи 14 Конституции Российской Федерации, устанавливающая, что «религиозные объединения... равны перед законом», закрепляет юридическое, *формальное*, равенство религиозных объединений перед законом, т. е. соблюдение ими в равной обязательности норм законодательства, равной ответственности за нарушение законодательства, прав на одинаковую защиту законом независимо от их конфессиональной принадлежности. Отождествлять юридическое равенство с равенством вообще неправомерно. Указанная норма не содержит требования обеспечения фактического равенства религиозных объединений, так как это равенство *невозможно* в силу различий между религиозными объединениями – по числу последователей, по вкладу в формирование российской государственности, исторического и культурного наследия народов России, и пр. Также в ч. 2 ст. 14 Конституции Российской Федерации отсутствуют положения о равенстве в подходах, приоритетах и объемах сотрудничества государства с различными религиозными объединениями.

Принцип равенства перед законом и судом закреплен в ст. 19 Конституции РФ, но он не означает, что право вообще не может устанавливать привилегий и льгот в отношении религиозных объединений. Предпочтения, привилегии и статусы не противоречат принципу равенства перед законом.

В международной практике выработан дифференцированный подход к религиозным организациям. В европейских странах с государственной религией (Англия, Швеция, Финляндия, Греция и др.) все религиозные объединения независимо от статуса равны перед законом. В странах, где отсутствует государственный статус религий (Германия, Италия, Австрия и Япония), все-таки одна из религий обладает некоторыми привилегиями, имеет предпочтительный статус. «В 45% всех стран Конституции или заменяющие их законы признают особый статус одной или нескольких религий. Понятно, что такое признание не ведет автоматически к ущемлению прав человека и свобод религиозных сообществ»¹. Это отражает объективную реальность, глубокое убеждение народа в благотворном воздействии религии на политику и общественную мораль.

Такой дифференцированный подход к религиозным объединениям не противоречит равенству их перед законом. В России, к сожалению, в законодательстве пока ещё не закреплён даже статус традиционных религий, хотя упоминания о нём в юридической литературе встречаются. Некий импульс в этом отношении даёт преамбула Федерального закона № 125-ФЗ от 26.09.1997 «О свободе совести и о религиозных объединениях», где государство говорит о признании особой роли Православия в истории России, в становлении и развитии её духовности и культуры. Объективными причинами такого дифференцированного подхода к религиозным организациям являются разное отношение к ним граждан, их неравнозначное влияние на культурную жизнь страны, различия в социальной значимости, общественной полезности их деятельности. Все они приносят обществу неодинаковую пользу, отличаются друг от друга по количеству членов, по масштабам социального влияния. Как государство, так

¹ См. *Еленский В.* Религиозная свобода: глобальные измерения // http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=878%3A1&catid=37%3Aart&Itemid=64&lang=ru.

и человека невозможно лишить права отдавать предпочтения той или иной религии с соответствующим разным уровнем отношения к ней. Призывать отказаться от предпочтений – это значит лишить свободы развития, свободы выбора, свободы мнения, мысли и оценки. Отдавать чему/кому-либо предпочтения, считать лучшим не означает всё остальное ненавидеть.

Правовую дифференциацию не следует отождествлять с дискриминацией. Дискриминация предполагает не просто неравенство, но неравенство несправедливое, неправовое¹. Не являются дискриминацией установление различий, исключений, предпочтений (ст. 3 Трудового кодекса РФ).

Попытки навязывания мысли о равенстве и тождестве религий² или равенстве религиозных объединений между собой являются необоснованными ни с правовой, ни с религиозно-этической точек зрения. Принцип равенства перед законом предполагает одинаковость юридической ответственности, а не уравнивание заслуг и равнозначности деятельности религиозных организаций в обществе и государстве или равного к ним отношения. По мнению А.В. Логинова, указанное равенство предполагает, прежде всего, право на равную защиту законом, в то время как между самими религиозными объединениями, разумеется, не может быть поставлен знак равенства в силу многих объективных исторических и канонических причин³.

¹ *Арановский К.В.* Государственное право зарубежных стран: учеб. пособие. М.: ИНФРА-М, 2000. С. 357–358.

² Проблема в том, что религиозные объединения очень разные, что приемлемо для одной, часто не приемлемо для остальных. Например, мусульмане и иудеи в пищу не употребляют свинину. В связи с этим у государства могут возникнуть затруднения со всем тем, что связано с производством свинины (постройка свиноферм, колбасных цехов и т. п.), в каких-нибудь районах Башкирии или Дагестане. И таких примеров можно привести не один.

³ *Логинов А.В.* Выступление на заседании Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации

Принцип равенства религиозных объединений перед законом отнюдь не диктует государству равного отношения к ним и построения отношений с ними как с равнозначимыми. Собственно, этот принцип предполагает равенство основных прав религиозных объединений (свобода вероисповедания, отправление культа, распространение вероучения и т. д.), а также равенство их как субъектов права. В то же время, при равенстве основных прав государство и общество могут оказывать религиозным объединениям поддержку или не оказывать таковой на избирательной основе, учитывая количество последователей религиозного объединения, его традиционность, включенность в социально значимую деятельность, наличие или отсутствие проявлений экстремизма, фактов противозаконной деятельности последователей и лидеров, доказанной в суде и обусловленной их религиозными взглядами. Например, в России действует закон Республики Дагестан «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности на территории Республики Дагестан» от 22.09.99 г. Как видим, государство по-разному относится к религиозным объединениям.

Соблюдение юридического равенства перед законом в смысле равенства основных прав, равенства требований к деятельности религиозных объединений ни в коем случае не препятствует реализации права многонационального народа Российской Федерации, являющегося, согласно ч. 1 ст. 3 Конституции России, носителем суверенитета и единственным источником власти в Российской Федерации, определять, какие объединения поддерживать в большей степени, а какие – в меньшей. Эта воля народа реализуется через соответствующие представительные и исполнительные органы государственной власти. Из этого следует, что государство вправе по-разному сотрудничать, взаимодействовать с религиозной организацией, имеющей

1 сентября 1997 г. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом: Информационно-аналитический бюллетень. 1997. № 3–4 (13-14). С. 102.

многовековую историю и насчитывающей сотни тысяч или миллионы последователей, и, например, недавно созданной религиозной группой из нескольких десятков человек. Без соблюдения такого подхода невозможно соблюсти баланс интересов значительных по численности частей российского общества.

Одинаковое отношение государства к традиционной религиозной организации с одной стороны и к какой-либо карликовой религиозной организации с другой стороны, на деле будет означать как раз надделение более привилегированным положением данное меньшинство. Несправедливо равенство притязаний при неравенстве способностей и заслуг. Такое мерило очень выгодно для тех, кто не имеет заслуг и влияния, а также тем, кто стремится нивелировать религию. «Государство не может игнорировать фактическое неравенство конфессий, с учетом которого абстрактная «нейтральность» и «равноудаленность» от всех конфессий обернулась бы социальной несправедливостью»¹.

Реализация коллективных прав, в том числе во взаимоотношениях с государством, верующими одной религиозной организации не может быть предметом претензий других религиозных организаций, если это прямо или косвенно не ущемляет их прав и законных интересов, а также прав и интересов верующих этих организаций. Расширенное сотрудничество государства с одной религиозной организацией (несколькими религиозными организациями традиционных религий) не может быть названо ни прямым, ни косвенным ущемлением прав и интересов других религиозных организаций. Примитивный уравнительный подход здесь просто неприемлем. В качестве сравнения можно привести пример с политическими партиями. Многопартийность и равенство партий перед законом не отменяет разное положение партий в государстве. Например, партии парламентские (имеющие своих

¹ Шахов М.О. Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. 2-е изд., доп. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. С.135.

депутатов в представительном органе публичной власти) и непарламентские (не получившие необходимого числа голосов избирателей), правящие (имеющие более 50% мест в парламенте), оппозиционные и т. д. Не все партии представлены в парламенте, а лишь те, кто реально влияет на общество. По той же причине в реальных взаимоотношениях с религиозными объединениями государство, безусловно, вынуждено считаться с тем, какова роль той или иной религии в жизни страны в целом, в отдельном ее субъекте или даже в отдельно взятом населённом пункте. Равенство применительно к избирательному праву не может означать равенство результатов.

Самой крупной, государствообразующей¹ традиционной религиозной организацией России является Русская Православная Церковь Московского Патриархата. Она занимает первенствующее положение среди всех религий в России и не только. В Постановлении Конституционного Суда РФ от 15 декабря 2004 г. № 18-П в пункте 4.1 утверждается, что Православие в России является «ведущим вероучением» и «господствующим направлением христианства»². Это факт, с которым государственные органы и органы местного управления не могут не считаться³. Уравниловка противоречит фундаментальным нрав-

¹ Москва. 8 февраля. ИНТЕРФАКС – Премьер-министр РФ, кандидат в президенты России Владимир Путин заявил, что «у нас есть полная свобода религиозной деятельности, это касается и такой государствообразующей религии, как православное христианство». 2012-02-08 17:07:00.

² Постановление Конституционного Суда Российской Федерации от 15 декабря 2004 г. N 18-П по делу о проверке конституционности пункта 3 статьи 9 Федерального закона «О политических партиях» в связи с запросом Коптековского районного суда города Москвы, жалобами общероссийской общественной политической организации «Православная партия России» и граждан И.В. Артемова и Д.А. Савина, город Москва. Опубликовано в «РГ» – Федеральный выпуск № 3663 от 24 декабря 2004 г.

³ Конституцией РФ устанавливается, что местное самоуправление осуществляется «с учётом исторических и иных местных традиций» (ч. 1 ст. 131). К этим традициям относятся не в последнюю очередь и религиозные традиции.

ственно – правовым принципам справедливости и свободы человека.

В светском государстве не все религии или религиозные организации пользуются одинаковым уважением. Да, они уважаемы, но степень уважения различна. Государство свободно в своих предпочтениях заключать договоры (соглашения) с крупнейшими традиционными религиозными организациями (а не со всеми подряд желающими). Такими договорами устанавливается особое регулирование статуса религиозной организации. У государственных и муниципальных органов власти, например, существует законная практика избирательности при рассмотрении просьб религиозных организаций о предоставлении земельного участка под строительство культового здания, избирательный подход к определению перечня религий, знания о духовной культуре которых могут преподаваться в общеобразовательных школах. Равенство перед законом образовательных учреждений не уравнивает, к примеру, Московский государственный университет (МГУ) с провинциальным вузом в стране, и ни у кого не возникает мысли о какой-то надуманной дискриминации, что, мол, ректора ведущего вуза России приглашают на заседания Правительства РФ, а руководителя рядового вуза нет. Аналогичная ситуация и с религиозными организациями.

Статус Русской Православной Церкви и ее Патриарха и в России, и за её пределами несравненно выше, чем у любого иного религиозного деятеля России. Это связано со значительной сферой общественных отношений, связанных с Русской Православной Церковью.

Равенство перед законом не запрещает устанавливать привилегий. Так, для религиозных и ряда других организаций государством установлены льготы. Закон не препятствует устанавливать привилегии и для отдельных религиозных организаций.

Как было уже сказано, конституционное право обеспечивает только юридическое, т. е. формальное равенство между людьми или меж-

ду организациями. Идея же фактического уравнивания людей по сути своей противоречит свободе человека и носит утопический характер¹. Религиозные объединения должны быть равны перед законом (т. е. на них распространяется законодательство РФ), должны иметь равенство в базовых юридических правах. Но из этого совершенно не следует, что государство должно заботиться об их фактическом равенстве.

Кроме того, в светском государстве недопустимо предпочтение светских организаций перед несветскими (религиозными), т. е. предпочтения отдаваемого исключительно по признаку отношения организации к религии, а не к реальной социальной необходимости. Сами по себе предпочтения возможны, но только по объективным критериям, не зависящим от организационно-правовой формы. В противном случае государство будет несправедливым и недемократичным, предпочитая и поддерживая организации не по их заслугам и значению для народа, а лишь по их принадлежности, например, к государственным или муниципальным учреждениям.

Итак, равенство религиозных объединений перед законом не означает их равенство во всём, перед всеми и между собой, а только перед законом, и не лишает их права на преференции.

Литература

1. *Арановский К.В.* Государственное право зарубежных стран: учеб. пособие. М.: ИНФРА-М, 2000.
2. *Баглай М.В., Туманов В.А.* Малая энциклопедия. Конституционное право. М.: Изд-во БЕК, 1998.
3. Государственное право Российской Федерации / Под ред. О.Е. Кутафина. М.: Юрид. лит., 1996.
4. *Дозорцев П.Н.* Развитие светской государственности в России: история и современность. СПб.: Санкт-Петербургская акад. МВД России, 1998.

¹ *Баглай М.В., Туманов В.А.* Малая энциклопедия. Конституционное право. М.: Изд-во БЕК, 1998. С. 389.

5. *Еленский В.* Религиозная свобода: глобальные измерения // http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=878%3A1&catid=37%3Aart&Itemid=64&lang=ru.

6. *Куницын И.А.* Правовой статус религиозных объединений в России: исторический опыт, особенности и актуальные проблемы. М., 2000.

7. *Логинов А.В.* Выступление на заседании Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации 1 сентября 1997 г. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом: Информационно-аналитический бюллетень. 1997. № 3-4 (13-14).

8. Мусульман в России стало больше / ИНТЕРФАКС. 17.12.2012 13:06 <http://www.interfax.ru/russia/txt.asp?id=281307>.

9. Научно-практический комментарий к Конституции Российской Федерации / Отв. ред. В.В. Лазарев. М.: Спарк, 2001.

10. *Ожегов С.И., Шведова Н.Ю.* Толковый словарь русского языка / Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН. М.: Азбуковник, 1999.

11. *Севастьянов Н.В.* Конституционное право России: схемы, таблицы, основные нормативные акты. Ростов н/Д: Феникс, 1998.

12. *Смоленский М.Б.* Конституционное (государственное) право России. Ростов н/Д: Феникс, 2002.

13. *Стецовский Ю. И.* Право на свободу и личную неприкосновенность: Нормы и действительность. М.: Дело, 2000.

14. *Червонюк В.И.* Конституционное право России. М.: ИНФРА-М, 2003.

15. *Шахов М.О.* Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. 2-е изд., доп. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013.

16. Юридическая энциклопедия / Отв. ред. акад. Б.Н. Топорнин. М.: Юристь, 2001.

**НАУЧНЫЕ ТРУДЫ
ДОНСКОЙ ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ**

Технический редактор Ромас Татьяна

Сдано в набор 09.09.2013. Подписано к печати 16.09.2013.
Формат 60x84/16. Печать офсетная. Гарнитура Calibri.
Тираж 500 экз. Зак. № 3055.

Издательство «Антей»
Отпечатано ООО «Антей»
344037, г. Ростов-на-Дону, 24 линия, 20.